

JERZY KAPUŚCIK  
Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej  
Uniwersytet Jagielloński

## DZIEDZICTWO O. PAWŁA FLORENSKIEGO. SPADKOBIERCY, INTERPRETATORZY, PROBLEMY REFLEKSJI BADAWCZEJ

Paweł Aleksandrowicz Florenski (1882–1937), jeden z najwybitniejszych rosyjskich myślicieli religijnych doby modernizmu, a także teolog i uczony, przez niemal cały okres komunizmu pozostawał w ojczyźnie nieznany. Wielokrotnie w latach 20. XX w. podejrzewany i oskarżany przez władze bolszewickie o wsteczność, a następnie w latach 30., wskutek nagonki na wszelkiej maści „kontrewolucjonistów” i „sabotażystów”, osadzony w łagrach stalinowskich (Daleki Wschód, Wyspy Sołowieckie) – myśliciel w końcu został rozstrzelany w obwodzie leningradzkim w grudniu 1937 r., dzieląc los tysięcy niewinnych ofiar „jeżowszczyzny”.

Wiele prac Florenskiego o profilu filozoficznym i teologicznym, zwłaszcza zaś z zakresu historii, filozofii języka, teorii sztuki, archeologii, estetyki i literatury, przez dziesięciolecia przeleżało w archiwach i zbiorach prywatnych. Mimo że jego nazwisko nie było całkiem obce teologom i historykom sztuki już od lat 70. XX w. (wyraźny przełom nastąpił w drugiej połowie lat 80.), jednak prawdziwą erupcję zainteresowania ideami rosyjskiego myśliciela przyniosły dopiero lata 90. Wówczas opublikowano w Rosji, bądź wznowiono po wyczerpaniu nakładów, większość jego dzieł.

Od tego czasu datuje się, towarzysząca wydaniom tekstów, głębsza refleksja nad spuścizną o. Pawła. Wcześniej, oczywiście z przyczyn oficjalnych, politycznych, było to niemożliwe. Warto jednak odnotować, że na 1982 r. przypadła 100. rocznica urodzin, która stała się impulsem, zwłaszcza dla środowisk duchowieństwa prawosławnego, do przypomnienia jego sylwetki. Rocznicę tę uczczono niemal wyłącznie poprzez publikację wybranych prac w niskonakładowych biuletynach, zeszytach i broszurach, wydawanych staraniem Cerkwi – takich jak: *Czasopismo Patriarchatu Moskiewskiego* (*Журнал Московской патриархии*) i *Prace Teologiczne* (*Богословские труды*). Niemało tekstów Florenskiego i artykułów o nim pojawiło się w emigracyjnym *Zwiastunie Rosyjskiego Ruchu Chrześcijańskiego* (*Вестник Русского Христианского*

движения) oraz w czasopiśmie kultury chrześcijańskiej *Simwol* (Символ), wydawanym od 1979 r. w Paryżu. W czasach ZSRR jego imię było nieobce właściwie tylko środowisku duchowieństwa prawosławnego, wykładowców akademii duchownych oraz uczonych-humanistów. O jego niemałym wkładzie w rozwój elektrotechniki, astronomii, fizyki i chemii, o włączeniu przezeń matematyki do szeroko zakrojonego zadania, jakim była „wszechogarniająca synteza” – pamiętali tylko nieliczni specjaliści. Dla zachowania pamięci o autorze *Filara i podpory Prawdy* wiele uczynili emigracyjni twórcy kultury, myśliciele, pisarze. Jednakże szerokie spektrum badawcze nie mogło być w pełni zaprezentowane, co uniemożliwiało uchwycenie spójnej metody oraz określenie kierunku myśli. Znaczący Florenski także dziś konstatują niedostatek w zakresie „systematycznego odsłonięcia roli naukowo-kulturowej, jaką odegrał ów wybitny działacz XX wieku”<sup>1</sup>. Dlatego temu celowi miały posłużyć sympozja naukowe w Bergamo (1988, 1990) i Poczdamie (2000), wydania zbiorowe prac badawczych poświęconych Florenskiemu (największy udział mają w nich uczeni rosyjscy i niemieccy), a także działalność ośrodków naukowych, zajmujących się analizą jego twórczości, skupionych wokół takich uczonych, jak Siergiej Chorużyj (Moskwa), Nikołaj Bieziepkin (Sankt-Petersburg) czy związany z uniwersytetem wiedeńskim wybitny bizantynolog i znawca kultury chrześcijańskiej Siergiej Awierincew (= 2004)<sup>2</sup>.

W dziele przybliżenia całokształtu myśli Florenskiego, polegającym na opracowaniu naukowym rozproszonych, częstokroć nieukończonych tekstów prac i innych materiałów, dotyczących biografii, zawartej we wspomnieniach, dokumentach, korespondencji, nieuporządkowanych notatkach – niewątpliwie największa zasługa leży po stronie rodziny myśliciela, jego spadkobierców. Ambicją rodziny była rehabilitacja, przywrócenie jego dobrego imienia oraz popularyzacja dorobku, który w dobie komunizmu nie miał szans na ujrzenie światła dziennego i całościowe (także w zakresie teologicznym) zaistnienie.

Po przeszło trzech dziesięcioleciach niemal zupełnej ich nieznajomości w ojczyźnie myśliciela, jego syn Kiriłł (Cyryl), uczony-planetolog, zainicjował to dzieło. Dopiął tego, że w *Notatkach Naukowych Uniwersytetu Tartuskiego* w 1967 r. wyszedł artykuł „Odwrócona perspektywa”, który okazał się istotnym wydarzeniem w życiu naukowym, inspirującym badaczy-semiotyków. Kiriłł Pawłowicz jest autorem pierwszego zarysu problematyki prac ojca<sup>3</sup>. Po opublikowaniu „Odwróconej perspektywy” jego staraniem opublikowano dalsze prace: *Organopropjeckja* (1969), *Prawo iluzji* (1971), *Liczby Pitagorasa* (1971), *Symbolarium* (1971), *Przystań i bulwar* (1972), *Budowa słowa* (1973), *Analiza przestrzenności w utworach artystyczno-plastycznych* (1982). Dziesięć lat później – już po rozpadzie ZSRR – cennym źródłem okazały się – i pozostają nimi nadal – rodzinne, prywatne, a także biblioteczne i państwowe archiwa, których

<sup>1</sup> Н. Каухчишвили, Предисловие [в:] Священник Павел Флоренский: освоение наследия. Материалы Международного симпозиума в г. Бергамо (Италия), 19–23 апреля 1990 г., выпуск II, под редакцией Каухчишвили Н.М. и Бонепкой Н.К., Москва 1994, с. 3.

<sup>2</sup> Zob. szerzej na ten temat: E. Pilarczyk, *Metamorfozy słowa Pawła Florenskiego. Wybrane zagadnienia filozofii języka w kontekście przekładu na język polski*, Kraków 2005 [maszynopis], s. 4–5.

<sup>3</sup> О работах П.А. Флоренского, „Ученые записки Тартуского государственного университета”, выпуск 284: Труды по знаковым системам, выпуск 5, Тарту 1971, с. 501–503.

udostępnienie pozwoli (to przecież wciąż sprawa przyszłości<sup>4</sup>) wyjaśnić wiele nieznanych dotąd okoliczności życia i dzieła myśliciela. Chodzi nie tylko o niepełną znajomość prac Florenskiego, spowodowaną zahamowanym i niepełnym ich rozpowszechnieniem, lecz także o trudność związaną z niedostatecznym przygotowaniem merytorycznym jego interpretatorów i badaczy do całościowego oglądu tak rozległej nauki, obejmującej rozmaite dziedziny wiedzy, nauki zespalałające teologię i filozofię, matematykę i przyrodznawstwo, fizykę i astronomię, humanistykę i kulturę, historię i teorię sztuki. Trudno byłoby tu zresztą wymienić taką sferę poznania i doświadczenia ludzkiego, która nie byłaby, choćby przez krótki czas, jego mieszkaniem myślowym, a równocześnie składnikiem swoistej „wiedzy integralnej”, syntetycznej, wiedzy skupionej – jak czytamy w szkicu „Drogi i skupiska”, wprowadzającym do pracy *Na rozstajach myśli* – na idei całości, formy i życia. Ambicja naszego autora, przejawiająca się w oglądzie całokształtu kultury, będącej odzwierciedleniem idealnego porządku świata, w gruncie rzeczy zaowocowała wnikliwymi studiami szczegółowymi, omawiającymi różne aspekty kultury, ale nie doprowadziła do wiedzy syntetycznej, całościowej. Zamiar ten okazał się utopijny. Świadczy o tym fakt, że nie ma, jak dotąd, solidnej monografii<sup>5</sup>, która na bazie konkretnych ustaleń uczonego, wnikając w jego zamysły, byłaby równocześnie próbą połączenia rozerwanych ogniw jego myśli oraz „rekonstrukcją” wizji całości. Nawet gdyby taki projekt powstał, to jednak, z naszego punktu widzenia, wydaje się on niewykonalny.

Wielki i niewdzięczny, z racji rozproszenia materiału, trud systematycznego „poznania, ochrony i restauracji” dzieła Florenskiego podjął się – już w demokratycznej Rosji, w latach 90. – wysoki obecnie hierarcha prawosławny, ihumen Balaamskiego Monasteru Andronik (Aleksander Sergiejewicz Trubaczow; ur. 7 listopada 1952), wnuk Olgi Pawłownej Trubaczowej – siostry Pawła Florenskiego. Z wykształcenia historyk-archiwista, sprawuje on pieczę nad archiwum sławnego dziadka. Jest twórcą i dyrektorem Muzeum Pawła Florenskiego w Moskwie, mieszczącego się przy ulicy Burdenki. Wydał dotąd wiele jego prac i innych, wydobytych z zapomnienia, materiałów (w tym korespon-

<sup>4</sup> Ihumen Andronik pisze: „badanie twórczości ojca Pawła znajduje się dopiero w stadium wstępnym, przygotowawczym”: Иеромонах Андроник (Трубачев), *Теодицея и антроподицея в творчестве Павла Флоренского*, Томск 1998, s. 9.

<sup>5</sup> Gwoli ścisłości odnotujmy, że istniejące monografie tylko częściowo, na podstawie niekompletnej wiedzy źródłowej (zasadniczy korpus tekstów znany jest dopiero od kilku lat), przybliżają sylwetkę i światopogląd Florenskiego. Do najważniejszych z nich, koncentrujących się głównie na wymiarze religijnym i „ogólnofilozoficznym” (metafizycznym) jego nauki, należą: R. Slesinsky, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*, New York 1984; С.И. Фудель, *Об о. Павле Флоренском (1882–1943)*, второе издание, Paris 1988 (autor podaje błędnie rok śmierci filozofa); Иеромонах Андроник (Трубачев), *Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского*, Томск 1998; С.С. Хоружий, *Мирозерцание Флоренского*, Томск 1999 (praca napisana w latach 70. XX w.). Dość skąpo prezentującą się liczbę poświęconych Florenskiemu monografii w dużym stopniu rekompensuje wielość i różnorodność tematyczno-problemowa artykułów omawiających wybrane aspekty nauki autora *Ikonostasu*, zamieszczanych często w tomach zbiorowych, będących pokłosiem kilku konferencji jemu poświęconych. Do badaczy przybliżających od wielu lat dorobek i dokonania o. Pawła, prócz wymienionych wyżej autorów monografii oraz członków rodziny filozofa, należą: Natalia Boniecka, Renata Galcewa, Leonid Geller, Konstanty Isupow, Nina Kaucheziszwili, Andriej Szyszkin, Walentin Nikitin, Miliwoje Jowanowić, Michael Hagemester, Siergiej Połowinkin i wielu innych.

dencji z M. Nowosiółowem i S. Bułgakowem), opatrzonych cennymi komentarzami, a także dziesiątki własnych artykułów i przyczynków, omawiających różne aspekty myśli religijnej Florenskiego w powiązaniu z zagadnieniami dotyczącymi kultury. Jest autorem wartościowej monografii *Teodycea i antropodycea w twórczości duchownego Pawła Florenskiego* (Tomsk 1998, wydawnictwo „Wodolej”<sup>6</sup>). Niemal każda nowa edycja tekstów myśliciela wymaga opieki merytoryczno-redakcyjnej ihumena Andronika. Do tej pory pozostaje on jednym z redaktorów czterotomowego wydania prac myśliciela (składa się na nie, jak wiadomo, pięć obszernych woluminów, które uzupełnia dodatkowy tom zawierający artykuły i materiały z historii i filozofii sztuki oraz archeologii), sygnowanych przez moskiewskie wydawnictwo „Mysl” („Мысль”; 1994–2000). Wolno sądzić, że pod jego auspicjami ukażą się dalsze – zarówno znane (ale już w lepszym opracowaniu naukowym i edytorskim), jak i dotąd nieznanie – teksty o. Pawła. Ich interpretację ze strony ihumena Andronika determinuje sympatia i przeświadczenie o wielkości umysłu Florenskiego. Zajmowana pozycja wysokiego hierarchy, zafascynowanego głębią dociekań filozoficznych i materiałem dowodowym na rzecz teodycei prawosławnej oraz antropodycei, nie pozwala ihumenowi Andronikowi na zajęcie krytycznego dystansu wobec myśli antenata. Jego wnikliwe, skupione głównie na wyjaśnianiu zawłości myślowych antenata, a przy tym pełne admiracji spojrzenie na jego dzieło, zawierające, w jego odbiorze, głównie przesłanie religijne, spojrzenie tropiące ślady obecności prawosławia, utrwalone w symbolach, języku, pamięci, tradycji – powoduje pewne zawężenie horyzontu badawczego.

W przygotowaniu wspomnianej wyżej, dotychczas najpełniejszej, edycji zbiorowej mieli też znaczący udział inni członkowie rodziny: Paweł Wasiljewicz Florenski (ur. 7 czerwca 1936 r.) – syn Wasilja Pawłowicza (zapewne jest on bardziej znany jako uczony-geolog) oraz Maria Sergiejewna Trubaczowa (ur. 1951) – córka Olgi Pawłowny (1918–1998), a zarazem wnuczka Pawła Aleksandrowicza. Mąż Olgi Pawłowny, Sergiej Zosimowicz Trubaczow (1919–1995), podobnie jak Maria Sergiejewna, wniósł do biografii myśliciela wiele nowych ustaleń. Ponadto, jako jeden z pierwszych badaczy, Sergiej Zosimowicz przyjrzał się poglądom i upodobaniom estetycznym o. Pawła, który wielce cenił muzykę, zwłaszcza romantyczną (sam zresztą grał na fortepianie) i stawiał ją w bezpośredniej bliskości poezji jako tej dziedziny twórczości, która wyraża pełnię ludzkiego ducha.

Muzyka zresztą znaczyła dlań o wiele więcej niżli ta dziedzina sztuki, która, jak się zwykło uważać od czasów romantyzmu, najpełniej wyraża „ja”, przeżycia artysty. Posiada ona również znaczenie mistyczne, gdyż w żywiole muzycznym stapiają się dwa pierwiastki: „ja” i świat zewnętrzny, podmiot przeżyć i przedmiot, źródło doznań. Muzyka, wskazana przez S. Trubaczowa jako ważny „trop rzeczywistości”, trop postrzegany przez Florenskiego jako czynnik zespalający widzialne i niewidzialne, konkretne i idealne, była – jak stwierdził jeden ze współczesnych badaczy – swoistym „medium życia kosmicznego”,

---

<sup>6</sup> W wydawnictwie tym ukazały się dotąd trzy tomy, zawierające materiały z archiwum Pawła Florenskiego – pracę *Imiona* (1993), korespondencję z Nowosiółowem (1997) i Bułgakowem (2001) oraz wspomnianą wyżej monografię ihumena Andronika (1998).

skupiskiem praw rządzących wszechświatem, ich kwintesencją, istotą samą. Nadając jej taki charakter, myśliciel rosyjski jawi się niczym obdarzony „świadomością oceaniczną” wizjoner. Utrzymując, że świadomość może odzwierciedlać zjawiska wymykające się oglądowi rozumowemu, jak cud czy sen, oraz tworzyć kategorie, np. imię czy symbol – chce przekonać, że ich funkcja jest podobna do muzyki, przenikającej wszystkie sfery bytu i oddającej harmonię wszechświata. Podobnie jak liczbową struktura bytu, o czym była już mowa, również jego „rytmiczność” i „muzyczność” posiadają „siłę estetyczną”<sup>7</sup>.

Wszechświat i wszystko, co w nim istnieje – jest czymś w rodzaju metainstrumentu muzycznego, w którym każda część współgra z pozostałymi, tworząc fale kosmiczne, które wyławia dusza ludzka. Ludzka muzyka przekazuje nieskończone, obdarzone energią procesy we Wszechświecie oraz sama, dzięki własnej naturze energetycznej, uczestniczy których tym procesie<sup>8</sup>.

Wracając do recepcji i interpretacji dzieła Florenskiego, odnotujmy, że w odróżnieniu od ihumena Andronika, Paweł Florenski-junior podejmuje, znamienny dla dojrzałego okresu, jej „świecki” wątek. Obaj spadkobiercy lokują się przeto na przeciwległych biegunach, gdyż prezentują różne punkty widzenia: pierwszy kładzie nacisk na wymiar religijny, uwagę drugiego natomiast w myśli Florenskiego przykuwa, pozbawiona argumentacji religijnej, teza o współistnieniu oraz współzależności ducha i materii. W liście z 21 września 1929 r. do Władimira Iwanowicza Wernadskiego (1863–1945), uczonego-przyrodnawcy, filozofa-humanisty, twórcy biogeochemii, wyrażającym aprobatę dla jego intuicji, nasz myśliciel zaznaczył, że w nowej nauce o kosmosie, porzucającej schematy i „wiarę w systemy”, kosmos „całkowicie bądź prawie całkowicie ogranicza się do biosfery”<sup>9</sup>. Próby wykrycia „duchowej sprężyny” wszechświata, jego „żywej substancji” musiały posiadać podłoże religijne, wskazywać na transcendencję. Skrajnym przykładem połączenia magiczno-religijnego wizjonerstwa z wiarą w wykorzystanie nauki i techniki do „zarządzania” światem zewnętrznym był projekt Mikołaja Fiodorowa (1828–1903). Jak wiadomo, stworzył on wizję, będącą próbą syntezy religijności prawosławnej z nauką i materializmem, która stanowiła projekt budowania zjednoczonej ludzkości, tworzącej organiczną, spójną, nieginącą całość, całość zdolną pokonać nawet śmierć. Twórca *Filozofii wspólnego czynu* przekonywał, że projekt ten wymaga zasadniczej reorientacji życia, które „żąda od istot rozumnych pełnego ujawnienia bytu, tj. wszystkiego, co w nim jest, było i może być”, i tylko on gwarantuje przeobrażenie ziemskiej rzeczywistości w „nieznany nam świat pozaziemski” – nie tylko myślowy czy też duchowy, lecz całkowicie realny, namacalny, dostępny jako

ruch molekuł i atomów całego wszechświata, co właśnie umożliwi wskrzeszenie i przeobrażenie całego wszechświata<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> В.В. Зеньковский, *Основы христианской философии*, Москва 1994, с. 238.

<sup>8</sup> Т.А. Апинян, *Игра отражений одинокой души (по мотивам воспоминаний и произведений П.А. Флоренского)* [в:] Памяти Павла Флоренского. Философия. Музыка. Сборник статей к 120-летию со дня рождения о. Павла (1882–2002), С.-Петербург 2002, с. 34–35.

<sup>9</sup> „Переписка В.И. Вернадского и П.А. Флоренского”, *Новый мир*, 1989, № 2, с. 197.

<sup>10</sup> М. Фидоров, „Supramoralizm albo powszechna synteza (tj. powszechne zjednoczenie)”, *Aletheia*, 1989, nr 2–3, s. 107, 118. Szerzej o koncepcji Fiodorowa zob. С.Г. Семенова, *Вступление* [в:] Н.Ф. Федоров, *Сочинения*, Москва 1994.

Próba współczesnej interpretacji współzależności ducha i materii to również rodzaj „pragmatycznego wizjonerstwa”, tym razem wykorzystującego namysł nad badaniami geologicznymi do oryginalnego – i nie mniej kontrowersyjnego niż pomysł Fiodorowa – sposobu prognozowania zachowań ludzkich, do dekretowania rozwoju ducha bądź – jak to ma miejsce w innych okresach – jego „agonii”. Niewątpliwie na podobne przekonania miał wpływ autor nauki o „syntezie powszechnej”, pokładający nadzieję w poddanej kontroli ze strony „istot rozumnych” „aktywnej ewolucji”. Żywotność tego myśliciela jest wciąż duża, bo nawiązują doń „rosyjscy kosmici”<sup>11</sup>. Wiele wskazuje jednak również na to, że jego nauka supramoralizmu krzyżuje się z poglądami religijno-filozoficznymi twórcy *Homo faber*.

Paweł Wasiljewicz Florenski, podobnie jak dziadek, jest mineralogiem i geologiem. Oba ich łączy również zainteresowanie filozoficznymi problemami przyrodoznawstwa oraz kulturą i historią. Począwszy od lat 60. XX w., wnuk propaguje dzieło Florenskiego, publikuje i opracowuje naukowo jego prace, przyczynki, listy. Do poszerzenia naszej wiedzy przyczyniła się zwłaszcza rozprawka przezeń korespondencja o. Pawła ze wspomnianym wyżej Władimirem Wernadskim<sup>12</sup>. Korespondencja ta pozwala ulokować autora *Ikonostas* w bliskości tych myślicieli – także rosyjskich (N. Roerich, E. Zamiatin, W. Chlebnikow, K. Ciołkowski) – dla których świat stanowi walkę dwu sił: Chaosu i Logosu, entropii i ektropii, „wrogości” i „jedności”, dysharmonii i harmonii, bezładu i porządku. Entropia, ilustrująca „prawo degradacji”, „ogólne wyrównywanie” (Chaos), była przez Pawła Aleksandrowicza wyprowadzona z drugiej zasady termodynamiki i przeciwstawiona ektropii (Logos), gwarantującej rozwój czynnika twórczego, a więc pozytywnego. O ile entropia jest prawem śmierci, rozkładu i stanowi atrybut świata przyrodniczego, zjawiskowo-materialnego, o tyle ratunek przed nim Florenski widział w pierwiastku „ektropijnym”, przejawiającym się w kulturze. Kultura, jego zdaniem, znajduje oparcie w religii i kulcie, które są nośnikami prawdziwych, życiotwórczych, absolutnych wartości. W szkicu *Makrokosmos i mikrokosmos* myśliciel przekonuje, że o ile „prawdy” nauki, posiadające charakter „indywidualno-subiektywny”, „grupowy”, „partyjny”, mają zawsze żywot krótki, o tyle „prawdy i symbole religii mają wymiar ogólnoludzki i powszechny” oraz stanowią „oś historii”<sup>13</sup>.

Podjmując idee dziadka i Wernadskiego, Paweł Wasiljewicz Florenski koncentruje swą uwagę na idei „noosfery”, idei w znacznej mierze pokrewnej znanej koncepcji Pierre’a Teilharda de Chardina (1881–1955)<sup>14</sup>. Zgodnie z jej zało-

<sup>11</sup> Teksty „rosyjskich kosmistów” zawiera antologia: *Русский космизм*, редакция и вступительная статья С.Г. Семеновой, Москва 1993.

<sup>12</sup> Zob. *Письма П.А. Флоренского и В.И. Вернадского*, „Минувшее”, т. 1, Париж 1985, s. 275–295. Korespondencja obu uczonych została też opublikowana w ich ojczyźnie; zob. „Новый мир”, 1989, № 2, с. 194–203. Zob. też: „Переписка В.И. Вернадского с семьей Флоренских”, публикация П.В. и В.К. Флоренских, *Вопросы истории естествознания и техники*, 1988, № 1, с. 80–98 oraz w numerze kolejnym (2), с. 54–69.

<sup>13</sup> Священник П. Флоренский, *Сочинения в четырех томах*, т. 3 (1), Москва 1998, с. 442.

<sup>14</sup> Paweł Wasiljewicz dowodzi, że Teilhard de Chardin i E. Leroix – teologowie, antropolodzy i paleontolodzy – słuchali wykładów W. Wernadskiego na paryskiej Sorbonie w latach 1922–1925), na których uczony rosyjski przedstawił własną koncepcję biosfery. Tymczasem, jak podaje

zeniami, ewolucja wszechświata i wyzwalanie się z pierwotnego chaosu dokonuje się dzięki „świadomości kolektywnej” wszystkich pokoleń ludzkich. W ujęciu Wernadskiego, „noosfera” stanowi rodzaj „biosfery”, poddanej działaniu – właściwej człowiekowi, przekształcającej rzeczywistość i nadającej kierunek ewolucji – myśli twórczej, naukowej, poszukującej odpowiedzi na pytania o sens i znaczenie całości istnienia. Pozwalająca prognozować przyszłość nauka o „noosferze”, podążająca śladem Arystotelesa, św. Augustyna, Pseudo-Dionizego i będąca rezultatem szeroko zakrojonego namysłu nad naturą związków między przyrodą i duchem, elementem materialnym i duchowym, istotą życia, świadomością ludzką oraz zachodzącymi w świecie różnorodnymi procesami zmian – traktowała o rozwoju, doskonaleniu i kierunku wzrostu myśli. Wernadski pojmował noosferę jako ten „obszar” rzeczywistości, który wyznacza i kontroluje rozum ludzki. Z kolei o. Paweł, jak przypomina Paweł Wasiljewicz, w jednym z listów zaproponował własny termin – „pneumatmosfera” – na określenie substancji, którą przeobraża duch – inaczej biorąc, myśl jako realność pierwotna – nadający rzeczywistości ład, treść, porządek i sens.

W przeświadczeniu Wernadskiego i o. Pawła, na całościowy ogląd świata mają wpływ trzy uformowane historycznie, ale niespójne, wykluczające się „metadologie”: religia, filozofia i nauka. Zadaniem współczesności jest więc stworzenie takiej metodologii, która integrując te trzy dziedziny życia, czyniłaby z nich równocześnie oręż poznania i rozumienia świata oraz implikowałaby ludzką odpowiedzialność w sensie moralnym, duchowym i psychologicznym<sup>15</sup>. W tym projekcie syntetyzującego ujęcia doświadczenia, wykluczającego, ich zdaniem, pozorność sprzeczności między nauką, religią i filozofią, a także dostrzeżenie wyników dociekań myślowych (przejawiają się one choćby w prawdach cząstkowych, odkrywanych przez poszczególne nauki) oraz eliminującego wpływy ideologii czy naciski ze strony instytucji społecznych – przeświecały kontury nowego obrazu kosmosu, obrazu, w którym miejsce centralne, nadrzędne zajęło zjawisko **życia**, „żywa istota” – „fakt wszystkim nam najdostępniejszy i najbliższy”<sup>16</sup>. Kosmos jest bowiem na wskroś przeniknięty dotąd nieodgadnioną, tajemniczą witalnością, której natura winna stać się przedmiotem pogłębionej refleksji – refleksji, która przełamując bariery między wspomnianymi trzema poziomami świadomości, pozwoli poddać „sekularyzacji” tajemnicę życia.

Po raz pierwszy do światopoglądu naukowego powinny wejść zjawiska życia – pisał Wernadski. – Wówczas być może uda się osłabić przeciwieństwo zarysowujące się między naukowymi wyobrażeniami Kosmosu a próbami filozoficznego lub religijnego jego zrozumienia<sup>17</sup>.

Florenski z kolei, podążając śladami Nemezjusza, Ksenokratesa i Grzegorza z Nyssy, wysunął hipotezę o „istnieniu szczególnej części substancji, wciągnię-

sam Wernadski, termin „noosfera” pojawił się w wykładach Leroix w Collège de France w 1927 r. Zob. П.В. Флоренский, *Природа преобразуемая, осмысливаемая или одухотворяемая* [в:] П.А. Флоренский и культура его времени, М.: Издательство РГГУ, 1994, с. 143 i n.

<sup>15</sup> Do tak właśnie pojętej jedności nawiązuje monografia współczesnego uczonego rosyjskiego, Igora Bogina; zob. И. Богин, *Бог. Вселенная. Смысл*, Москва 2000.

<sup>16</sup> *Переписка В.И. Вернадского и П.А. Флоренского*, *Новый мир*, 1989, № 2, с. 197.

<sup>17</sup> Tamże, s. 199.

tej w wir kultury czy, ściślej biorąc, w wir ducha”, tworzącej wspomnianą wyżej „pneumatosferę”.

Chyba nie można wątpić w to – czytamy w liście naszego myśliciela do Wernadskiego – że wir ten nie daje się sprowadzić do ogólnego wiru życia. Jest wiele wszakże dowodów, niedostatecznie jeszcze zbadanych, które sugerują szczególną trwałość tworów substancjalnych, przenikniętych duchem, na przykład przedmiotów sztuki. Zmusza to do podejrzenia, że – analogicznie – istnieje szczególna sfera substancji w kosmosie<sup>18</sup>.

Polemiki obojga uczonych – Wernadskiego i Florenskiego – dotyczyły kwestii związanej z tym, co Teilhard określił mianem etyki dynamicznej, a więc pytania o to, czy w „noosferze” (wedle o. Pawła, „pneumatosferze”) zawarty jest pozytywny aspekt etyczny, dający gwarancję przyszłego, docelowego punktu ewolucji i zarazem ostatecznego triumfu sił dobra – sił równoznacznych, jak uczy dogmat religijny, ze spełnieniem zamysłów Bożych. Paweł Wasiljewicz Florenski wykorzystuje naukę poprzedników o „noosferze”, budując na jej fundamencie własną, „świecką”, odległą od providencjalizmu teorię, opartą na konkretnych badaniach tzw. żywej i martwej biomasy oraz procesów geologicznych (teoria ta głosi, że w biosferze żywa substancja znacznie przyspiesza te procesy). Jej zadaniem jest zrozumienie, a w konsekwencji ograniczenie oraz zapobieganie głównemu złu świata, jakim są nie tylko konflikty międzynarodowe, lecz także odwieczne właśnie międzyludzkie, wojny i kataklizmy cywilizacyjne, które współcześnie powstrzymuje tylko groźba zagłady jądrowej.

W odróżnieniu od swego dziadka, Paweł Wasiljewicz Florenski uzależnia rozumienie ukrytych sił, z jednej strony – destrukcji, z drugiej – wzrostu, *nie* od kultu, wiary czy kultury, czyli aktywności ludzkiej służącej, zdaniem poprzednika, tworzeniu wartości duchowych, zdolnych zwalczyć chaos. Rozumienie tych sił, wedle współczesnego uczonego, zależy od poznania natury „noosfery”, która nie mieści się w kategoriach etyki, jest ona bowiem pozaetyczna. Jako przyrodoznawca, uczony ten kładzie nacisk na konkretną, popartą badaniami naukowymi, zależność ducha i materii od stosunku człowieka do materii nieożywionej. Człowiek wyzwala w materii energię służącą zarówno potrzebom gospodarki (wydobycie ropy naftowej, gazu czy węgla), jak i energię wyzwalamą „mroczne moce”. Przerabiając stal, aluminium, a w ostatnich dziesięcioleciach – czysty uran, człowiek dociera do takiego jej rodzaju, który okazuje się siłą nakręcającą spiralę zbrojeń, siłą nacisku i przemocy – w konsekwencji potęgującą oraz umacniającą nierówności i podziały międzyludzkie. Uczony przekonuje, że „konieczność naszej bomby atomowej” (tak brzmi tytuł jego artykułu) wynika bezpośrednio z ducha, myśli, „żywej substancji ludzkiej”, która – podobnie jak martwa substancja, biomasa – powinna być poddana „analizie geologicznej”<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Tamże, s. 198. Dla porównania zacytujmy badacza współczesnego: „wyobrażenie o czymś, co jest dane od Boga i co stoi ponad przyrodą, jest w pełni zrozumiałe i w szeregu przypadkach uzasadnione w kontekście życia kulturowego, lecz poza światem ludzi jest ono pozbawione wszelkiego sensu [...] Stworzona w rezultacie działalności kulturowej człowieka noosfera nie jest częścią składową przyrody, a w szeregu przypadkach zdecydowanie różni się od tej ostatniej”; В. Щукин, «И образ мира, в слове явленный...». О геокультурологических перспективах литературоведения, *Преглэд Русыстычны*, rocznik XXV, nr 3 (103), Katowice–Warszawa 2003, s. 6 [przełożył – J.K].

<sup>19</sup> В.И. Оноприенко, *Флоренские*, Москва 2001, с. 157.

O ile niemałe dokonania edytorskie i badawcze ihumena Andronika dotyczą aspektów teologicznych nauki autora *Filara i podpory Prawdy*, to dociekania Pawła Wasiljewicza Florenskiego są próbą rozwinięcia i interpretacji tych jego rozważań nad ukrytą w procesach zachodzących w przyrodzie istotą życia, w której odsłonięciu mają udział, z jednej strony – nauki przyrodnicze i ścisłe, z drugiej zaś – namysł filozoficzny nad „znakami życia duchowego” oraz zróżnicowanym podłożem historycznym, kulturowym i cywilizacyjnym myśli ludzkiej, pozwalającej zrozumieć rzeczywistość oraz poddać ją „kontrolui”. Połączenie pierwiastków – religijnego i naukowego, filozoficznego i przyrodniczego – wypływa z odnotowanej wyżej swoistości myśli wielkiego wizjonera rosyjskiego, myśli łączącej naukę prawosławia z wiedzą ścisłą. Podążała ona dwutorowo, skupiała się na „dwu stronach medalu”, zmierzała do wszechstronnego, wykluczającego pomyłkę, potwierdzenia prawdy objawionej.

Filozofia Florenskiego, osadzona we wschodniochrześcijańskim paradygmacie kulturowym, wpisuje się w swoiście rosyjską refleksję nad życiem, refleksję bezpośrednio zakorzenioną w słowianofilstwie. Ten bowiem nurt światopoglądowy położył nacisk na żywe religijne doświadczenie jako jedyny i najpełniejszy sposób poznania dogmatów. Doświadczenie to uczy, że wszelkie przejawy życia są współlistotne i potwierdzają istnienie prawdy, sensu powszechnego. Ponadto, jak pisze Andrzej Walicki,

mistyczna teologia Kościoła wschodniego miała charakter egzystencjalny, chodziło w niej bowiem o to, aby pomóc wierzącym w uzyskaniu przeżycia unii z Bogiem; przeżycia nie intelektualnego, lecz integralnego, ogarniającego całą istotę ludzką<sup>20</sup>.

Przekonanie, zgodnie z którym nie ma „rozdrobnienia, niespójności, podziału (czy to w świecie, czy w społeczeństwie, czy też w duszy ludzkiej)”<sup>21</sup>, wyraża dojrzała filozofia rosyjska, zorientowana na ideę korelacji Boga i świata, Twórcy i stworzenia, Bytu Absolutnego i człowieka. W filozofii tej, związanej przede wszystkim z nazwiskiem Władimira Sołowjowa (1853–1900), na czoło wysuwają się zagadnienia antropologiczne, które uzyskując inspiracje ze strony rozmaitych tradycji teologicznych i filozoficznych (m.in. patrystyka, gnoza, kabała, myśl hinduska, „mistyka północna”, teozofia romantyczna, idealizm niemiecki) oraz uwzględniając „teofanie” wielu religii, w ostatniej instancji opierają się na Słowie Wcielonym, Jezusie Chrystusie, który stał się człowiekiem i objawił się w dziejach poprzez ludzkie słowo. Myśl zwraca się ku problemom filozoficznym o tyle, o ile pozwalają one ujrzeć człowieka w świetle Twórcy i są w stanie dowieść „ciągłości” ontologicznej między Bogiem i stworzeniem. Życie rozumiane jest tu jako proces „Bogoczłowieczy”, proces objawiania się Boga człowiekowi, w którym Bóg i człowiek, tworząc nierozdzielalną „wszechjedność”, „syntezę”, zapewniają o przyszłym pojednaniu świata „upadłego” z Twórcą i jego powrocie do Absolutu.

Filozofia rosyjska podąża, choć nie bezkrytycznie, tropem wytyczonym przez W. Sołowjowa i nawiązuje do jego głównych idei: wszechjedności, Bogo-

<sup>20</sup> A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 23.

<sup>21</sup> С.С. Хоружий, *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, с. 41.

człowieczeństwa, sofiologii i teokracji<sup>22</sup>. Zarówno metafizyka wszechjedności, jak i sofiologia posiadają w zasadzie jeden cel; obie te nauki starają się dowieść „prawdy immanencji lub *obecności* Boga w Jego stworzeniu”<sup>23</sup>, obecności sprawiającej, że natura wszystkiego, co istnieje – wszystkiego, co posiada transcendentny rdzeń, gdyż jest miłością Bożą – wyraża równocześnie prawdę, dobro i piękno. Głosząc pogląd o pięknie, będącym najbardziej adekwatną formą przejawiania się prawdy, Sołowjow nadał filozofii rosyjskiej kierunek estetyczny. Warto przypomnieć, że piętno „romantycznego estetyzmu”, związane z Sołowjowskim kultem Sofii-Mądrości Bożej, ideą wiecznej kobiecości i mistyczną erotyką – odcisnięte zostało na całym „srebrnym wieku” kultury rosyjskiej<sup>24</sup>. Naturalną konsekwencją tej postawy było odżegnanie się przez „poszukiwaczy Boga” [богоискатели], czyli spadkobierców tego filozofa, od tradycji „wieku świateł” – od idei znajdujących w XIX stuleciu wyraz w pozytywizmie i empiryzmie, racjonalizmie i materializmie, marksizmie i socjalizmie. Idee te bowiem, absolutyzujące czynnik „naukowy” i upatrujące w człowieku samowystarczalny podmiot poznania, godziły w podstawową prawdę chrześcijaństwa, która głosi, że osoba ludzka – wprowadzie stworzona na obraz i podobieństwo Boga, ale wciąż niedoskonała, „zniszczalna”, niemogąca „mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne” (1Kor 15, 50) – nie może sobie rościć prawa do poznania absolutnego. „Naukowość” charakteryzuje się zresztą tym, że jest niedługowieczna. Jak zauważył Bierdiajew, „współczesna nauka, współczesna fizyka z teorią kwantów i przerywności dochodzi do indeterminizmu i do odrzucenia praw przyrody, jak je rozumiano w XIX wieku”<sup>25</sup>.

Pierwotkowi nieciągłości Florenski, podobnie jak wspomniany wyżej twórca *Filozofii wolności*, nadawał duże znaczenie. Uważał, że jest on wpisany w byt i znajduje potwierdzenie w rozmaitych przejawach alogiczności – choćby

<sup>22</sup> Dziedzictwo myślowe W. Sołowjowa stało się przedmiotem wielu studiów. Podajemy tylko najważniejsze z nich, opublikowane w ostatnich latach w Rosji i w Polsce, pomijając w tym miejscu liczne prace ujmujące sylwetkę intelektualną Sołowjowa w szerszym kontekście: S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986; G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992; К.В. Мочульский, *Владимир Соловьёв. Жизнь и учение* [1936] [в:] его же, Гоголь. Соловьёва. Достоевский, Москва 1995; Е.Н. Трубецкой, *Мирозерцание Вл. Соловьёва*, т. 1–2, Москва 1995 [1 wyd. – 1913]; L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow*, Zielona Góra 1997; Г.Ф. Гараева, *Софийный идеализм как историко-философский феномен. В.С. Соловьёв, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков*, Москва 2000; А.А. Никольский, *Русский Ориген XIX века – Вл.С. Соловьёв*, Санкт-Петербург 2000; *Соловьёвский сборник*, ред. И.В. Борисова, А.П. Козырев, Москва 2001; А.Ф. Лосев, *Владимир Соловьёв и его время*, Москва 2000; *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, red. W. Rydzewski i M. Kita, Kraków 2002; J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002; J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003; П.П. Гайдено, *Владимир Соловьёв и философия Серебряного века*, Москва 2001; M. Kita, *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2005.

<sup>23</sup> Р. Слезинский, *Взаимоотношения Бога и человека в русской религиозной философии от Флоренского до Франка* [в:] Священник Павел Флоренский: освоение наследия, выпуск II, под ред. Н.М. Каухчишвили и Н.К. Бонецкой, Москва 1994, с. 16, 20.

<sup>24</sup> П.П. Гайдено, *Владимир Соловьёв и философия Серебряного века*, Москва 2001, с. 13.

<sup>25</sup> M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Pa-procki, Kęty 2002, s. 83. Rosyjski rzeczownik „прерывность”, zamiast „przerywności”, jak chce autor przekładu, należałoby raczej zastąpić polskim słowem „nieciągłość”.

w losie osobowym, w którym znaczną rolę odgrywa przypadek. Myśliciel przekonywał także, iż pierwiastek ten przejawia się w „odwróconej perspektywie” (np. w sztuce ikony), kształtuje osobliwą poetykę snu oraz cudu, wpływa na akt twórczy i „uczestniczy” w ludzkiej wolności, czy wreszcie – *last but not least* – zaświadcza o względności czasu i przestrzeni. Nieciągłość zatem stanowi argument na rzecz światopoglądu „arytmologicznego”, który należy przeciwstawić bazującemu na „prawdzie naukowej” światopoglądowi „analitycznemu”.

Warto przypomnieć, że wiedzę o systemach idealistycznych klasyków filozofii europejskiej (Kant, Schelling, Fichte, Schopenhauer, Hegel) myśl rosyjska, zdradzająca przekonania idealistyczne właśnie, w znacznej mierze czerpała z krytyki, jaką wyraził wobec nich Sołowjow. Krytyka ta, odnoszona zwłaszcza do Kanta – w którym Rosjanin widział geniusz umysłu, ale wobec którego też nie ukrywał wrogości z powodu zrationalizowania przezeń idei Boga – dotyczyła czysto teoretycznego, ogólnego oraz przedmiotowego traktowania człowieka jako „wykonawcy aktów rozumowych, moralnych i estetycznych”<sup>26</sup>. Tymczasem stokroć ważniejsza od myślenia spekulatywnego była sprawa „przeobrażenia życia” i nadanie mu sensu poprzez wykrycie „duchowych zasad rzeczywistości”. Zwrot ku idealizmowi, dający się zaobserwować w próbach wypośrodkowania filozofii i teologii, pozwolił jednak na uświadomienie głębokiej prawdy chrześcijaństwa (zaświadcza o tym praca *Kryzys filozofii zachodniej. Przeciwno pozytywistom; Кризис западной философии. Против позитивистов*, 1874), co było równoznaczne z odrzuceniem wszechobecnego wówczas idei materializmu i pozytywizmu. Sołowjow cenił Immanuela Kanta za „odkrycie” człowieka jako abstrakcyjnego podmiotu świadomości. W takim właśnie, antyindywidualistycznym wymiarze ujmowali człowieka również inni myśliciele rosyjscy, nawiązujący bezpośrednio do autora *Usprawiedliwienia dobra*. Od czasów romantyzmu duży rezonans miała w Rosji Kantowska krytyka teorii empirycznych, która „miała taki skutek uboczny, że przekształciła umysł ludzki z odbiorcy wrażeń zmysłowych w aktywnego uczestnika procesu poznania”<sup>27</sup>. Celem tego procesu jest rozważenie bytu jako całości, przejawiającej się w przyrodzie, życiu, sztuce, historii oraz posiadającej transcendentną podstawę i źródło.

Autor *Wykładów o Bogoczości* przybliżył również i rozwinął Heglowską koncepcję – by użyć słów Iwana Iljina – „konkretności Boga i człowieka”, koncepcję prezentującą poznanie „dróg i losów Substancji w świecie”<sup>28</sup>. Końcem tej koncepcji, uformowany w dobie romantyzmu i opierający się, między innymi, na teorii filozoficznej F. Schellinga, zakładającej tożsamość bytu realnego i idealnego (teoria ta pojmuje Absolut jako Tożsamość, inaczej – Absolut zostaje „uchwycony” w stanie jego identyczności i niezróżnicowania), oraz wynikającej stąd możliwości zbudowania „światopoglądu całościowego”, zespalałającego to, co „idealne” i „realne” – wypełniony został przez Sołowjowa zgołą nową treścią, wyrażającą „prawdę o Wcieleniu

<sup>26</sup> Б.В. Марков, *Философская антропология. Очерки истории и теории*, Санкт-Петербург 1997, с. 53.

<sup>27</sup> R. Pipes, *Rosja carów*, tłum. J. Bratkiewicz, Warszawa 1990, s. 256.

<sup>28</sup> И.А. Ильин, *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах*, Санкт-Петербург 1994, с. 499.

Boga, czyli ostatecznym pogodzeniu w Bogoczłowieku tego, co Tożsame i Inne, Absolutu i świata, Boga i człowieka”<sup>29</sup>.

Prawdę o Wcieleniu, jak z kolei przekonywano z pozycji ideologicznych, najpełniej przekazuje prawosławie w szczególnej formie – tzw. „cerkiewności” tradycyjnej [традиционная церковность]. Określenie to oznacza uświęconą historycznie wiarę, poświadczoną kolektywnie („soborowo”) przez teksty i żywoty sławnych wyznawców mistycznego Kościoła wschodniego (ojcowie Kościoła, „starcy”), w której należy upatrywać „ziemię obiecaną”, „fundament”, „*materia prima*”, „duchowe łono”. Pokładanie nadziei w wierze jednocy niemal wszystkich przedstawicieli myśli rosyjskiej o nachyleniu idealistycznym. Postulowana w dobie powstawania ideologii (lata 30. XIX w.) przez ministra oświaty w rządzie Mikołaja I, Siergieja Uwarowa, „miłość do wiary”, bez której „zarówno naród, jak i poszczególny człowiek muszą zginąć”<sup>30</sup>, stała się na wiele lat późniejszych swoistym imperatywem rodzimej refleksji – odnotowującej więź religii i filozofii na tle losów chrześcijaństwa wschodniego – oraz wyróżnikiem bądź emblematem narodu rosyjskiego, który, jak przekonywali słownofile, bez prawosławia niechybnie straciłby własną tożsamość. Przeświadczenie to przybierało niekiedy postać skrajną. Oto przykład: „wiara, jedynie wiara może stworzyć coś organicznego [...] Bez prawosławia nasza narodowość jest niczym. Z prawosławiem nasza narodowość ma znaczenie światowe” (Aleksandr Koszelow)<sup>31</sup>.

„Cerkiewność” („eklezyjalność”) w znaczeniu, jakie nadawał tej formule Florenski (zdając sobie przy tym sprawę z jej nieprecyzyjności, która wcale nie pomniejsza życiowej wagi, jaką posiada<sup>32</sup>), znajduje opokę w Nowym Testamencie i oznacza takie „ukierunkowanie duchowe”, dzięki któremu „niknie trwoga serca”, a „rozum nawiedza wielki spokój”<sup>33</sup>. Dodajmy przy sposobności, że obserwując kryzys prawosławia w dobie przed- i porewolucyjnej, autor *Filara i podpory Prawdy* wierzył, że jest to stan tymczasowy, po którym nastąpi „religijne pogłębienie życia”<sup>34</sup>. Osiągając opisany wyżej stan ducha, możemy w sposób najpełniejszy zrozumieć życie: naturę, samego siebie i społeczeństwo. Na drodze opisu fizycznej strony natury, jak dowodził, można dociec jej ogół-

<sup>29</sup> J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło...*, op.cit., s. 102.

<sup>30</sup> Cyt. za: M. Heller, *Historia imperium rosyjskiego*, tłum. E. Melech i T. Kaczmarek, Warszawa 2000, s. 558.

<sup>31</sup> Cyt. za: A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Poczwiennictwo*, Łódź 2000, s. 104.

<sup>32</sup> „Czymże jest cerkiewność? – To nowe życie, życie w Duchu. Jakież jest kryterium słuszności takiego życia? – Piękno. Tak, jest bowiem piękno szczególne, i ono równocześnie – będąc czymś niedostępnym dla formuł logicznych – wyznacza jedyną słuszną metodę pozwalającą określić, co jest prawosławne, a co nie jest. Znaczący tego piękna są starcy duchowi, mistrzowie «sztuki nad sztukami» – jak ojcowie święci nazywają ascetykę» (П.А. Флоренский, *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*, Москва 1914, c. 7–8).

<sup>33</sup> П.А. Флоренский, *Столп и утверждение Истины...*, c. 5. Dalej w tekście stosujemy skrót SUI i podajemy stronę traktatu.

<sup>34</sup> Zob. szerzej na ten temat: Л.Е. Шапошников, А.А. Федоров, *История русской религиозной философии*, Москва 2006, c. 364 (w kontekście powyższego tematu interesujący jest fragment rozdziału, poświęconego Florenskiemu, zatytułowany *Аксиология и философия истории* – *Aksjologia i filozofia historii*; s. 350–368).

nych praw, ale o wiele trudniejszym zadaniem jest ustalenie reguł rządzących „wewnętrznością” – sferą ludzkiej myśli, uczuć, wrażeń, impulsów twórczych. Przeświadczenie o konieczności zwrócenia się „człowieka wewnętrznego” ku „prawu Bożemu”, jak uczył św. Paweł (Rz 7, 22–25), stanowi przejaw poszukiwania harmonii w sferze duchowej, podległej właśnie Bogu, czyli skierowanej ku dobru. Wiążą się one, jak wiadomo, z innym nowotestamentowym postulatem – ideału społecznego, możliwego do realizacji poprzez powszechną akceptację „Pełni Tego, który napelnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 23). Chrystus bowiem, jako wzorzec Pełni, zapowiada stworzenie „światopoglądu ogólnoludzkiego”<sup>35</sup>. Światopogląd ten, jak wynika z Jego nauki, warunkuje wiedzę kompletną, obejmującą świat i człowieka. Jest to *wiedza żywa* – jak uczył Iwan Kiriejewski, wybitny słowianofil dziewiętnastowieczny – bo przynosi pełnię rozumienia życia, jego celu i sensu. Jest to światopogląd „całościowy”, bo scalają się w nim, tworząc „naukę organiczną”: wiara, poznanie (empiryczne, rozumowe), filozofia i „prawda serca” (dyktuje ją emocjonalność). Wszystkie te czynniki są drogowskazem życiowym, a zarazem orężem „twórczości organicznej”<sup>36</sup>. Żadnemu ze „składników” poznania nie można więc nadawać wartości autonomicznej, ponieważ stanowią one całość. Orientacja na „wiedzę żywą” uzyskała rozwinięcie w teorii poznania innego słowianofila, Aleksieja Chomiakowa, teorii wprowadzającej pojęcie „rozumu integralnego” o fundamencie religijnym, prawosławnym. Teoria ta głosiła, że prawdę objawienia potwierdza najdrobniejsze, konkretne zjawisko życia, skupiające w sobie dwa pierwiastki – racjonalny i irracjonalny, ale jej poznanie jest dostępne wyłącznie świadomości „soborowej” [соборность сознания], „katolickiej” (w sensie kolektywizmu duchowego), świadomości pojętej jako – wsparta przez tradycję prawosławną – „jedność życia charyzmatycznego”. Innymi słowy, przejście od tego, co indywidualne, do tego, co ogólne, warunkuje poznanie prawdy obiektywnej o prawosławiu.

Dla Florenskiego „totalność” światopoglądu nie wyklucza antynomii bytu empirycznego (inaczej sądził Sołowjow), jednak na drodze intuicyjnej powinny one ustąpić miejsca temu, co niezmiennie i wewnętrznie niesprzeczne – bytowi absolutnemu, „żywej wieczności”, realności „wyższej”. Co więcej, w jego przekonaniu, myśleniu „z wnętrza” objawienia, wpisującemu się jakby w „trzy stadia wiary”: *Credo, quia absurdum* – *Credo ut intelligam* – *Intelligo ut credam*, nie przeczą ani metafizyka – jako filozofia ogólna, ani wierzenia pogańskie, okultyzm czy magia, ani myśl gnostycka (doktryny chrześcijaństwa ezoterycznego: zoroastryzm, neoplatonizm) czy inne jeszcze wytwory myśli ludzkiej, będące wyrazem – jak to określił Sołowjow w *Apologii dobra* – czci oddawanej nieznanej bliżej mocy, czyli rodzajem „hołdu dla siły wyższej”<sup>37</sup>. Dla wczes-

<sup>35</sup> Н.К. Бонеевская, П.А. Флоренский и „новое религиозное сознание” [в:] П.А. Флоренский: *pro et contra*..., op.cit., s. 650.

<sup>36</sup> В.В. Зеньковский, *Русские мыслители и Европа*, Москва 1997, s. 280.

<sup>37</sup> Sołowjow podaje trzy cechy, wyróżniające człowieka na tle pozostałej natury: uczucie wstydu (np. nagości), *litości* [жалость] wobec innych, słabszych istot (zwierząt) oraz wrodzona skłonność do uznawania religijnego, duchowego porządku życia, ukierunkowanego na dobro, czyli *oddawanie hołdu* (pobożność – благочестие – *pietas*; inaczej: преклонение перед высшим – *reverentia*) tej tajemniczej sile, która go przerasta. Zob. В.С. Соловьев, *Оправдание добра*, Москва 1996, s. 75–86.

nych chrześcijan, na przykład, gnostycyzm stanowił pewien wzorzec religijności, który z upływem stuleci, jak wiadomo, ulegał przefiltrowaniu przez kolejne sobory powszechne, ale dla Florenskiego, pozostającego pod urokiem religijności pierwotnej (zorientowanej kosmologicznie i hierarchicznie), zachował on swoją wagę jako źródło poznania „bezpośredniego”, intuicyjnego, „pozarozumowego”, możliwego dzięki religijnej epifanii. Nie znaczy to, rzecz jasna, że myśliciel nie doceniał chrześcijańskiego kultu misterialnego, odsłaniającego w sakramentach przyjście Boga do człowieka i odpowiedź człowieka na wezwanie Boga, lecz dowodzi tego, iż nie zasklepiął się w teologii i poszukiwał, także poza nią, fundamentu treści intelektualnych, które byłyby niesprzeczne z Objawieniem. Problem stosunku Aten i Jerozolimy zajmował niezwykle ważne miejsce w rozważaniach filozofów i teologów. Po dziś dzień kwestia ta, jak pisze uczony, jest „pełna powikłań, pułapek i aporii”. Niemniej jednak „teologia potrzebuje filozofii jako formy refleksji pojęciowej”, a „filozofia potrzebuje teologii” gdyż „nie chce (...) uchylać się od kluczowych dla siebie od samego początku pytań o absolut, o sam byt, o Boga jako pełnię bytu i myśli”<sup>38</sup>. Współdziałanie to jest zresztą nieuniknione, gdyż jak pisze W. Zieńkowski, „sama natura naszej myśli wiąże nasze myślenie z kategorią absolutności (...) nawet formalne zbliżenie naszej myśli do sfery absolutnej przynosi taki skutek, że myśl ta niechybnie porusza się po linii świadomości religijnej”<sup>39</sup>. Wyżej wymienione trzy stadia przeżywania transcendencji – radykalnie odrzucająca filozofię konstatacja Tertuliana: *Credo, quia absurdum*, następnie – wskazująca na potrzebę zrozumienia wiary formuła św. Anzelm z Canterbury: *fides quaerens intellectum* (*Credo ut intelligam*) oraz, jako trzecie stadium, prześwietlona rozumem wiara, czego rezultatem jest stopienie się jej horyzontu z horyzontem poznania<sup>40</sup> – są ilustracją współdziałania rozumu autonomicznego (filozofia) ze słowem Bożym (teologia).

Wszystkie sfery poznania, przekonywał twórca *Filara i podpory Prawdy*, uczestniczą w dogłębnym, wnikliwym oglądzie każdego zjawiska życia, każdego fenomenu jako pewnego „konspektu” całości, całości stanowiącej symbol, ponieważ diada – zjawisko i istota, fenomen i noumen – tworzy jedność, symbol właśnie. Podporządkowując zmienność stałości, spaja on oba te porządki. W rezultacie powstaje taki obraz rzeczywistości, i całego Kosmosu, który wyróżnia się tym, że jest zakończony, statyczny i posiada niezmienną formę.

Jak już wspomnieliśmy, obok przyjętej argumentacji właściwej teologii prawosławnej (uznającej Platonowski, dualistyczny obraz świata), zwracają uwagę u o. Pawła liczne odwołania do źródeł pozachrześcijańskich: neoplatonizmu, pogaństwa, judaizmu, religii Wschodu, mitologii różnych narodów, kosmologii, gnostycyzmu, magii, okultyzmu, teozofii i antropozofii. Poszerzają one niewątpliwie wiedzę o kulturze duchowej ludzkości, o pozareligijnych typach przeżywania i budowanych na ich bazie światopoglądach, o fenomenologii religii i różnicach, jakie zachodzą w poszczególnych jej rodzajach (autor, rzecz jasna, odwołuje się do nich po to tylko, by podkreślić „przewagę” prawosławia), lecz

<sup>38</sup> W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum P. Domański, op.cit., s. 4.

<sup>39</sup> В.В. Зеньковский, *Основы христианской философии*, op.cit., s. 17.

<sup>40</sup> П.А. Флоренский, *Стол и утверждение...*, op.cit., s. 61–63.

trzeba podkreślić, że wspomniane odwołania, wprowadzając pewien intelektualny zamęt i zawierając często niekonieczny „katalog” bliższych lub dalszych od ortodoksji orientacji światopoglądowych – pełnią w jego tekstach rolę raczej „ozdobnika” czy ciekawostki. Jak słusznie stwierdził Wasilij Zieńkowski, może powstać wrażenie, iż, dla przykładu, wyżej wymienione pozareligijne źródła wywarły wpływ na osobiste przeżycia religijne autora, które uznaje on za równoznaczne „myśli cerkiewnej”, „soborowej”, ponadindywidualnej<sup>41</sup>. Reasumując, wykładowi Florenskiego, skonstruowanemu „szkatułkowo”, brakuje wyrazistej, precyzyjnej metody oraz konsekwencji w zmierzaniu do celu, jaki sobie postawił: do zbudowania „gmachu wiedzy całościowej”.

Dużo niejasności, zagadek i niedopowiedzeń zawierają zwłaszcza późne prace Florenskiego – do chwili obecnej najsłabiej zbadane – gdyż są to osobne studia, przynoszące raczej zarysy problemów metafizycznych, jakimi się wówczas zajmował. Dając świadectwo swej niezwyklej erudycji i pograżając się w szczegółach, Florenski nie skupia się w nich na tym, co zapowiada jako najważniejsze. W przedmowie, zatytułowanej *Drogi i skupiska (Путь и скопления, 1918)*, do szeroko zakrojonej, lecz w rezultacie nieukończonej pracy *Na rozstajach myśli (У водоразделов мысли)*, zawierającej zapowiedź „metafizyki konkretnej” (to świadomie użyty oksymoron), filozof rosyjski w centrum swej metodologii stawia **formę** rzeczywistości i przekonuje, że stanowi ona „źródło myśli, jej przedmiot lub „skupisko” [средоточие] – w sensie idealizmu platońsko-arystotelesowskiego”. Upatrując w formie „twórczy pierwiastek rzeczywistości”, którego nie jest w stanie wykryć czy „umiejszczyć” „światopogląd analityczny” (dominujący od epoki odrodzenia), autor przedmowy chce równocześnie wykazać, że rdzeń formy tkwi w „całości jako rodzaju tego, co zostało twórczo urzeczywistnione”, na przykład – w języku (rozumianym przezeń, podkreślmy, bardzo szeroko)<sup>42</sup>, technice, budowie organizmów żywych, a także w człowieku, którego *istota* [лик] zawiera się w osobowości oraz imieniu. Całość, forma, twórczość i życie – stanowią, jak twierdzi, węzeł myśli „wybiegającej ku nowemu eonowi historii”<sup>43</sup>.

W swej „metafizyce konkretnej” Florenski przyjmuje zasadę filozoficzną (rozum autonomiczny), a nie teologiczną. Dla teologii zawsze liczyła się historia, określająca, jak wiadomo, jej pierwotny przedmiot, jakim są informacje o Bogu w Nowym Testamencie, a także kładąca nacisk na współdziałanie Boga i człowieka. Jak zauważył S. Chorużyj, w poszczególnych rozdziałach *Na rozstajach myśli*

niemał wyłącznie zachowane zostaje to, co jest „symboliczne w Prawosławiu” – kult, ikona, różne odmiany niespekulatywnego mistycyzmu cerkiewnego (mystyka śmierci, mistyka ekstazy duchowej, „zachwyty”), a więc to wszystko, co dowodzić ma istnienia różnych re-

<sup>41</sup> В.В. Зеньковский, *История русской философии*, op.cit., т. 2, с. 482.

<sup>42</sup> Jak słusznie zauważa ks. Henryk Paprocki, dla Florenskiego „wszystkie nauki są opisem rzeczywistości, rzeczywistość jest opisywana za pomocą symboli lub obrazów, każdy obraz i każdy symbol my nazywamy, a więc są to słowa – wszystkie nauki są językiem i tylko językiem”; H. Paprocki, *Florenski Paweł Aleksandrowicz (1882–1937)* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, S. Borzym i H. Floryńska-Lalewicz, Warszawa 1997, s. 135.

<sup>43</sup> Священник П. Флоренский, *Сочинения в четырех...*, т. 3 (1), op.cit., s. 39–40.

lacji między światami – empirycznym i duchowym, fenomenalnym i noumenalnym, razem tworzącymi jeden byt symboliczny<sup>44</sup>.

W zaprezentowanym w „metafizyce konkretnej” („filozofii współistotności”) symbolicznym obrazie świata, uwolnionym od dyscypliny opisu w kategoriach kulturowo-historycznych oraz wzorowanym na hierarchicznym i religijnym synkretyzmie o proveniencji gnostycznej, zabrakło tak ważnej, wyłożonej w *Filarze*, nauki o Sofii. Sofiologia, jak cała zresztą problematyka teologiczna i eklezjologiczna, nie znalazła w ogóle miejsca w sporządzonym przez autora w latach trzydziestych rejestrze tych zagadnień historyczno-filozoficznych, jakie w ogóle go zajmowały<sup>45</sup>. Można więc powiedzieć, że w dojrzałym okresie Florenski zwiększył dystans do całej problematyki związanej z historią i ujmującej religię w takim właśnie wymiarze (historię zastępuje bowiem u niego kosmologia, mitologia, gnoza), jak i do procesów współczesnego życia – ocenianych zrazu negatywnie, gdyż przynależnych do świata widzialnego, którego nie uznawał za ważny. Wszystko to oczywiście wpływa także na redukcję antropologii prawosławnej, w tym zwłaszcza zagadnień niezwykle istotnych w dogmatach chrześcijańskich, wiążących się z wolnością i odpowiedzialnością jednostki (bliskość Boga wobec człowieka i człowieka wobec Boga, co podkreślają sakramenty w misterium). Antropologia pojęta zostaje kosmologicznie – „nie jako samowystarczalność świadomości izolowanej”, lecz jako „byt zgęszczony, reprezentatywny, będący odzwierciedleniem bytu szerszego, całościowego [расширенно-целостное бытие]: mikrokosmos jest małym obrazem makrokosmosu, a nie po prostu czymś samym w sobie”<sup>46</sup>.

Z powyższej krótkiej charakterystyki kierunków myślowych o. Pawła wynika, że cechuje je wielopłaszczyznowość, synkretyzm, uniwersalizm i hierarchiczność. O tym, że – przyglądając się całości dzieła – trudno uważać go za myśliciela prawosławnego, lecz raczej niezależnego, odnajdującego własne „drogi i skupiska” w różnych formach życia i kultury, świadczy jego – choć wydawać się to może paradoksalne – niedowierzanie aksjomatom doświadczenia religijnego. Do tej konkluzji, notabene, może upoważniać odstępianie w pracy *Na rozstajach myśli* od kontekstu religijnego i przyjęcie zasad „metafizyki konkretnej”. W reorientacji tej można dopatrywać się przyczyny dochodzenia filozofa rosyjskiego do wskazanych w tytule pracy „rozstajów”, do natykania się na aporie uniemożliwiające stworzenie syntezy, a w rezultacie porzucania rozpoczętych studiów. Zatem zamiast wiedzy całościowej, opromienionej ortodoksją i zasadniczo do niej odniesionej – jako rzeczywistego „filara i podpory Prawdy”, pozostały tylko prolegomena, szkice, projekty i zarysy – wprawdzie błyskotliwe, lecz metodologicznie, problemowo, a nawet stylistycznie niespójne. Niektórzy znawcy Florenskiego wyrażają opinię, że lepiej byłoby nie dociekać logiki i porządku w zawłościach „konstrukcji mistyczno-utopijnych”, w których tylko dla zachowania pozoru racjonalności wykorzystany został aparat naukowy (np. matematyczny w *Złudzeniach w geometrii*).

<sup>44</sup> С.С. Хоружий, *О старом и новом*, op.cit., s. 106.

<sup>45</sup> Zob. list Florenskiego z 13 maja 1937 r., wysłany z Wysp Solowieckich do syna Kirilla: Священник Павел Флоренский, *Сочинения в четырех...*, т. 4, op.cit., s. 702.

<sup>46</sup> Священник П. Флоренский, *Сочинения в четырех...*, т. 3 (1), op.cit., s. 41.

Z prac uczonego wyprowadzano bowiem wystarczająco dużo wniosków błędnych, a spekulacjom i kolejnym „odkryciom” czy „rewelacjom” sprzyja zainteresowanie jego osobą we współczesnej Rosji<sup>47</sup>. Faktem jest, że rozmach myśli o. Pawła jest zdumiewająco szeroki, a oddzielne studia, nawet szkicowe zarysy zagadnień, jak na przykład wykłady z filozofii starożytnej, teorii sztuki, estetyki czy filologii, imponować mogą oryginalnością spojrzenia badawczego i dlatego długo jeszcze stanowią będą inspirację dla humanistyki współczesnej.

Trzeba przy tym pamiętać, że Florenski – podobnie jak wielu poprzedników i współczesnych (m.in. Władimir Sołowjow, Nikołaj Fiodorow, Andriej Biely, Waczesław Iwanow, Wielemir Chlebnikow, Aleksandr Bogdanow, Nikołaj Roerich, Konstantin Ciołkowski, Władimir Wernadski, Jewgienij Zamiatin, a także znani twórcy rosyjskiej awangardy – Konstantin Malewicz, Wasilij Kandinsky, Aleksandr Rodczenko, Paweł FILONOW, Nikołaj Łarionow) – był wielkim wizjonerem i utopistą, a oddzielne jego studia stanowić miały etap na drodze do wielkiej syntezy – teologii, filozofii i nauki, życia i twórczości (kultury), syntezy polegającej na stworzeniu jednego języka, dzięki któremu możliwy byłby jeden, „ogólnoludzki” światopogląd – światopogląd oparty na platonizmie. Byłby on, jak wierzył nasz myśliciel, narzędziem takiego rozumienia rzeczywistości, które dawałoby gwarancję wyzwolenia z pęt czasu i przestrzeni.

## Резюме

### Наследство Павла Флоренского. Наследники, интерпретаторы и проблемы исследования мысли ученого

Целью предлагаемой статьи является попытка начертать основные философские и религиозные проблемы, затронутые известным русским ученым-энциклопедистом Серебряного века, Павлом Александровичем Флоренским (1882–1937), которые не позволяют на однозначную оценку его наследия. Понимая философию в духе великого предшественника, Владимира Соловьева (метафизика всеединства, религиозность, софиология, убеждение в потребности синтеза знаний – религиозного, философского и научного), автор трактата *Столы и утверждение Истины* на самом деле выработал собственную концепцию философии, охватывающую огромное богатство „знаков духовной жизни”, находящихся свое выражение не только в „цивилизованных” формах знаний, но также в мистике, гностицизме, оккультизме, магии и в восточных религиях (буддизм, конфуцианство). Наличие всех этих начал, как можно предполагать, не позволило Флоренскому выработать последовательную философскую систему. Вместо нее мы имеем дело, с одной стороны, с богословскими проблемами (история церкви в Библия, сущность святости и ее русское „измерение”, теодицея, православие и жизнь, религиозный культ как основа культуры), с другой – с разными аспектами мысли уже светского характера, получившей определение „конкретной метафизики”, мысли занятой разными „вопросами жизни” и деятельности человека (культура, язык, наука, искусство, техника, философия), которые, в замысле Флоренского, должны были

<sup>47</sup> Л. Геллер, *К дискуссии о синтезе в искусстве. Эстетические искания о. П. Флоренского и их место в культурном контексте эпохи* [в:] П.А. Флоренский и культура..., op.cit., с. 362–363.

кристаллизоваться как основные аспекты антропологии. Принимая во внимание вышеприведенные факты, в статье доказывается, что бессмысленно рассматривать мировоззрение Флоренского в одном ключе. Обращение к трудам разных ученых и интерпретаторов, пытающихся „распознать” этого мыслителя – либо в контексте религиозной веры [игумен Андроник (Трубачев)], либо в светском духе (Павел Васильевич Флоренский – внук сестры создателя *Столпа и утверждения Истины*) – позволяет убедиться в том, что на пути к синтезу мысли Флоренского вырастают серьезные препятствия. Можно надеяться, что данная статья в какой-то мере позволит понять, почему до сих пор не написана серьезная монография, посвященная целостному изучению наследия русского богослова и ученого.