

Justyna Krocak
Uniwersytet Zielonogórski

Wpływ filozofii wszechjedności Włodzimierza Sołowjowa na twórczość Pawła Florenskiego¹

Włodzimierz Sołowjow uważany jest za pierwszego systemowego filozofa rosyjskiego, według jednego z badaczy: „[b]ył on tym, który pierwszy wprowadził rosyjską filozofię jako równoprawnego partnera w obieg myśli europejskiej [...]”². Zapoczątkował bowiem nurt metafizyki wszechjedności, który określił kierunek filozofowania następnego pokolenia myślicieli religijnych. Sergiusz Bułgakow, jak podaje Lilianna Kiejzik, stawiał postać Sołowjowa na równi z największymi myślicielami Zachodu³. Filozofia przez niego rozwijana była wieloaspektowa, zawierała np. pytanie o Sofię, o relację wiary do wiedzy, stosunek Boga do człowieka, o poznanie integralne, o ideę Bogoczołowieczeństwa. Myśliciel inspirował się głównie platonizmem, neoplatonizmem chrześcijańskim tj. orygenizmem, symbolizmem i alegoryzmem Filona z Aleksandrii, idealizmem niemieckim, tradycją kabalistyczną, szeroko pojętą mistyką (Jakub Boehme, Paracelsus, Emanuel Swedenborg) oraz tradycją rodzimą np. słowianofilstwem.

Większość rosyjskich filozofów okresu Srebrnego Wieku można określić mianem „Sołowjowcy” z uwagi na to, że rozwijali problematykę zapoczątkowaną

¹ Artykuł jest częścią projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki na podstawie decyzji nr DEC-2012/05/N/HS1/03256. Tekst polski jest uzupełnioną wersją tekstu rosyjskiego uwzględniającą najnowsze interpretacje problemu zawarte w książkach L. Kiejzik, *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni* (Warszawa 2015) oraz A. Kurkiewicz, *Dialektyka prawdy w myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* (Toruń 2014). Wersja rosyjska zob. Ю. Крочак, *Влияние метафизики всеединства Вл.С. Соловьёва на творчество П.А. Флоренского*, „Соловьёвские исследования” 2014, nr 4.

² A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. E. Siemaszkiewicz, W drodze, Poznań 1986, s. 7.

³ Zob. L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow czyli o przyjaźni niemożliwej*, [w:] *eadem*, *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni*, dz. cyt., s. 20.

przez autora *Sensu miłości*⁴. Florenskiego, rzecz jasna, również można przyporządkować do tego grona, choć on sam później odzęgnywał się od wspomnianego nurtu intelektualnego. Pomimo tego, że krytykował Sołowjowa, to wyraźnie filozofował w jego duchu, widać to przede wszystkim w głównej pracy *Filar i podpora prawdy*, w liście drugim. Duchowy uczeń Florenskiego, Aleksy Łosiew pisał, że był on, podobnie jak Sołowjow idealistą, w odróżnieniu od niego jednak nie lubił abstrakcyjnej filozofii i był przeciwnikiem czystej logiki⁵. Florenski krytykował syntetyczny racjonalizm Sołowjowa i jego poglądom przeciwstawił swą koncepcję antynomii prawdy i rzeczywistości. Odnosił się mimo to do niego z szacunkiem, a nawet czcią — cenił jego koncepcję wolnej teozofii i „wiedzy integralnej”, tj. mistyki (całkiem różnej, należy zaznaczyć, od teozofii Heleny Bławackiej⁶). Uważał go za wielką figurę i porównywał do o. Serapiona Maszyna, swego mistrza duchowego⁷. Wspomniana mistyka — szczególnie mistyka chrześcijańska charakteryzująca się platonizmem, która najlepszy wyraz znalazła w ich teoriach wszechjedności — stanowi jeden z obszarów, na którym możliwe staje się porównanie twórczości obu myślicieli. Należy pamiętać, że były to dwie różne koncepcje — dla Sołowjowa fundament wszechjedności stanowiła ludzkość rozumiana jako element procesu kosmicznego, dla Florenskiego takim fundamentem była dialektyka antropodycei i teodycei. Niemniej, niektóre składowe ich metafizyk — filozofia kultury, sofiologia, koncepcja Bogoczłowieczeństwa — dają możliwość analizy komparatystycznej, sprowadzają się bowiem do próby zrozumienia i opisanego dialektyki prawdy ludzkiej i bożej *istiny*⁸.

Teoria wszechjedności postulowała zasadę integralności w badaniach naukowych — poznanie filozoficzne i filozofia w ogóle powinna być, według idei przyświecającej myślicielom, dopełniona mistycyzmem i religią. Kiejzik pisze, że „filozofia nie istniała dla Sołowjowa jako wiedza izolowana, abstrakcyjna i oderwana od innych form interpretacji rzeczywistości [...]”⁹. W związku z tym próby całkowitej racjonalizacji poznania, charakterystyczne nie tylko dla pozytywizmu, ale również dla całej filozofii zachodnioeuropejskiej znalazły się na ostrzu krytyki. Filozofia ta miała charakter wyłącznie teoretyczny i niezyciowy, nie można było więc budować na jej kanwie nowych, całościowych koncepcji. Podporą i źródłem inspiracji mogła stać się jedynie filozofia praktyczna, która w połączeniu z nauką

⁴ A. Ticholaz, *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Wydawnictwo UJ, Kraków 2004, s. 124. Wcześniej tego sformułowania użył Aleksander Jelczaninow w stosunku do siebie, Włodzimierza Erna i Florenskiego.

⁵ Por. А.Ф. Лосев, *Вспоминая Флоренского...*, „Литературная учеба” 1988, nr 2, s. 176-177.

⁶ Zob. П.А. Флоренский, *Спиризм, как антихристианство*, [w:] *idem*, *Сочинения в четырех томах*, т. 1, Издательство ‘Мысль’, Москва 1994, s. 132.

⁷ Zob. П.А. Флоренский, *К почести высшего звания (Черты характера архим. Серапiona Машикина)*, [w:] *idem*, *Сочинения в четырех томах*, т. 1, *ed. cit.*

⁸ Na ten temat powstała książka. Zob. A. Kurkiewicz, *Dialektyka prawdy w myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, WN UMK, Toruń 2014.

⁹ L. Kiejzik, *Sergiusza Bułgakowa filozofia człowieka jako filozofia wszechjedności*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 1, s. 238.

i teologią przekształci się w wolną teozofię i tym samym zawrze w sobie całą wiedzę zdobytą dotychczas przez ludzkość.

Wolna teozofia była konstruktem, w ramach którego istniała synteza teologii, filozofii i nauki, a poznanie integralne mogło zostać osiągnięte. Synteza taka dotyczyła również głównych kierunków wewnątrz samej filozofii: mistycyzmu, racjonalizmu i empiryzmu. W pracy *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej* (Философские начала цельного знания, 1877) Sołowjow pisał, że mistycyzm, dzięki swemu absolutnemu charakterowi, ma znaczenie pierwszoplanowe, określa bowiem najwyższą zasadę i cel wiedzy filozoficznej. Empiryzm z kolei, dzięki swemu materialnemu charakterowi służy do realizacji wyższych zasad, racjonalizm w końcu, za sprawą swego charakteru formalnego jest pośrednikiem między elementami systemu¹⁰. Wiedza mistyczna sama w sobie nie tworzy jeszcze, rzecz jasna, prawdziwej filozofii, ale jest jej konieczną i niezbywalną podstawą. Fundament ten musi być dopełniony doświadczeniem, na którym bazuje empiryzm, i logicznym myśleniem, na którym ufundowany został racjonalizm¹¹. Racjonalizm, szczególnie ten w wydaniu Kanta, wpłynął na filozofię Florenskiego tak, że ten przyjął niektóre kantowskie postulaty¹². Rosyjski myśliciel przyznał, że doświadczenie człowieka musi zawrzeć w sobie z jednej strony dane zmysłowe, a z drugiej aprioryczne formy poznania (np. związek przyczynowo-skutkowy lub trójwymiarowość poznawanych przedmiotów), tylko wtedy doświadczenie staje się wiedzą¹³. Florenskiego podejście do mistyki z kolei było równie entuzjastyczne co Sołowjowa, stała się bowiem podstawą jego dialektyki, która podobnie jak wolna teozofia odkrywała drogę do całościowego postrzegania świata¹⁴.

Filozofia kultury

Kultura to fenomen ludzki, który ogarnia sobą wszystkie aktywności człowieka i ich wytwory (duchowe i materialne), dlatego zarówno Sołowjow, jak i Florenski uważali ją za urzeczywistnienie *ἐν και πᾶν*. W kulturze pojętej jako całość można wyróżnić przynajmniej dwa aspekty: (1) świecki i (2) absolutny. Aspekt świecki, jak zauważyła jedna z rosyjskich badaczek, był uważany we współczesnych myślicielom kręgach teologicznych, za wrogi wartościom prawosławnym, dlatego

¹⁰ Zob. Вл.С. Соловьёв, *Философские начала цельного знания*, [w:] *idem*, Сочинения в двух томах, т. 2, Москва 1990, s. 193; Zob. także: S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. E. Siemaszkiewicz, W drodze, Poznań 1986, s. 152.

¹¹ Zob. Вл.С. Соловьёв, *op. cit.*, s. 193

¹² Florenski uczestniczył w antykantowskiej polemice: Zob. J. Krocak, *Pawła Florenskiego sympatie i antypatie filozoficzne*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 3.

¹³ П.А. Флоренский, *О суеверию и чуде*, [w:] *idem*, Сочинения в четырех томах, т. 1, s. 50.

¹⁴ П.А. Флоренский, *Гамлет*, [w:] *idem*, Сочинения в четырех томах, т. 1, s. 250-252.

unikano rozważań nad nim¹⁵. Nie unikali ich natomiast Florenski i Sołowjow, choć zazwyczaj wyrażali się o krytycznie o kulturze świeckiej. Całkiem inaczej było w przypadku aspektu absolutnego, który „zawiera w sobie wyższy stopień jedności z pełnym rozwojem wolnej mnogości”¹⁶, dlatego tylko on może stać się przesłanką wszechjedności.

Autor *Filara*, swe rozmyślenia nad „kulturą symboliczną”¹⁷ zaczął od wyróżnienia w działalności ludzkiej trzech stron: teoretycznej, praktycznej i liturgicznej, które nazwał kolejno: światopoglądem, gospodarką i kultem. Światopogląd odzwierciedlał całokształt pojęć o świecie, gospodarka całokształt narzędzi, wykorzystywanych przez człowieka do ujarznienia natury, natomiast kult był sferą *sacrum*¹⁸. Wszystkie sfery aktywności człowieka są ważne, niemniej najważniejszą jest ta kultowa, ponieważ po pierwsze, stanowi ona podstawę wszystkich innych i tworzy kulturę, a po drugie, człowiek jako taki to *homo liturgus*, „żywa jedność skończoności i nieskończoności, czasowości i wieczności, totalności i cielesności, konieczności i przypadkowości, węzeł świata idealnego i świata realnego [...]”¹⁹. Jego celem jest „boska *istina*”, przebóstwienie (*théosis*). Sfera *sacrum* jest tą, w której istota ludzka otrzymuje swój najwłaściwszy wymiar — wymiar absolutny.

Florenski uważał, że każda kultura może być interpretowana jako działalność organizacji przestrzeni. Jest ona równocześnie porządkowaniem świata według kategorii kultowych. Kult określa wiarę, wiara — światopogląd, a ten kształtuje kulturę²⁰. Kultura jednak nie stanowiła jednego procesu, była raczej życiem oddzielnych procesów, które podlegały rytmicznym zmianom²¹. Na tej bazie autor *Filara* wyróżnił dwa typy kultury, które na przemian dominowały w dziejach: typ średniowieczny i typ renesansowy. Pierwszy typ charakteryzował się obiektywnością i konkretnością, drugi natomiast rozdrobnieniem, powierzchownością i subiektywnością²². Florenski dodawał, że renesansowe odczuwanie świata ułokowało człowieka w ontologicznej pustce²³. Z kolei typ kultury średniowiecznej ugruntował prawdziwie ludzki światopogląd. Dla filozofa był to punkt wyjścia

¹⁵ Por. Л.П. Воронкова, *Идеалистическая сущность культурологии П.А. Флоренского*, „Философские Науки” 1984, nr 4, s. 83.

¹⁶ Zob. В.С. Соловьев, *Философские начала цельного знания*, [w:] *idem*, *Сочинения в 2-х т.* Издательство ‘Мысль’, Москва 1988. Т. 2, s. 176.

¹⁷ Niektóre fragmenty dotyczące kulturoznawstwa Florenskiego znalazły się w artykule: J. Krocak, *Pawła Florenskiego kultura symboliczna*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2013, t. XXXV cz. 2, s. 455-465.

¹⁸ Zob. П.А. Флоренский, *Философия культа*, Москва 2004, s. 61-62.

¹⁹ Zob. *ibidem*, s. 59; zob. również: Е.В. Мочалов, *Антропологические темы в философии всеединства в России XIX–XX в.*, Нижний Новгород 2002, s. 241-242.

²⁰ П.А. Флоренский, *Философия культа*, s. 39; Florenski, nie był odosobniony w swych rozważaniach, podobnie sądził Mikołaj Bierdiajew. Zob. М. Bierdiajew, *Философия неравности. Листы до неприязнителей. Речи о философии социальной*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 87.

²¹ Zob. А.С. Филоненко, *Конкретная метафизика Павла Флоренского. Возвращение к подлинному*, [w:] П.А. Флоренский, *Христианство и культура*, Москва 2001, s. 11-12.

²² П.А. Флоренский, *Автореферат*, [w:] *idem*, *Сочинения в четырех томах*, т. 1, s. 39.

²³ Por. П.А. Флоренский, *У водоразделов мысли*, [w:] *idem*, *Имена*, Москва 2008, s. 317.

do poszukiwania światopoglądu uniwersalnego, który nie byłby związany ani z modą, ani z polityką. Taki światopogląd odnalazł w doktrynie chrześcijańskiej, stanowiącej przecież dominantę kultury średniowiecznej (zarówno wschodniej, jak i zachodniej).

Florenski, w swych studiach kulturoznawczych, przywoływał Sołowjowskie *Trzy rozmowy o wojnie, progresie i końcu historii powszechnej*, z których wynikało, że wszelkie próby zdefiniowania kultury kończą się niepowodzeniem. W pracy pada stwierdzenie, że stanowi ona „wszystkie skarby myśli i geniuszu, jakie stworzyły wybrane umysły wybranych narodów”²⁴. W związku z tym Sołowjow wyróżnia jej dwie strony — historyczną (zawiera się w rozsądku) i praktyczną (zawiera się w moralności). Strony te, jak się wydaje, dotyczą świeckiego aspektu kultury, ponieważ taka formuła była, zdaniem Florenskiego, niewystarczająca dla charakterystyki kultury absolutnej. Okazuje się ona bowiem fenomenem bogoczłowieczym, świecka natomiast — człowieko-bożym, immanentnym. Człowiek, według Florenskiego, powinien dążyć do stworzenia lub dokładniej — odtworzenia kultury bogoczłowieczej, a taką była kultura średniowiecza. Autor *Filara* wielokrotnie podkreślał, że jest wielkim zwolennikiem i obrońcą kultury średniowiecza, określił nawet swój światopogląd „jako odpowiadający stylowi XIV–XV-wiecznego ruskiego średniowiecza”, głęboko pragnął „powrotu do średniowiecza”²⁵.

Florenski postulował powrót do kultury średniowiecznej (nie tylko w sferze filozofii i teologii, ale również w nauce, chciał bowiem powrotu do geocentrycznego obrazu świata, na co zwrócił uwagę niemiecki badacz Michael Hagemeister²⁶). Całkiem innego zdania był Sołowjow, który w artykule *O upadku światopoglądu średniowiecznego* (Об упадке средневекового мирозерцания, 1891) nazwał światopogląd średniowieczny kompromisem między chrześcijaństwem i pogaństwem. Myśliciel pisał, że nazywał się on tylko chrześcijańskim (z uwagi na obrzędy), w istocie był jednak pogański. W czasie gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową, wiele straciło ze swej pierwotnej wartości — należało się ochrzcić, nie ze względu na wartości chrześcijańskie, ale po to, aby nie być prześladowanym. Sołowjow widział w tym procesie coś złego, widział w nim światopogląd diabłów, Florenski natomiast patrzył z innego punktu widzenia i upatrywał w kulturze średniowiecza esencję wiary Chrystusowej. Pomimo różnicy zdań obaj myśliciele byli zgodni co do tego, że tradycyjne chrześcijaństwo przewyższa inne religie, Sołowjow sądził, że dzieje się tak z powodu tolerancji w stosunku do innowierców, a Florenski, że z powodu mistycznej głębi i możliwości przebóstwienia, które oznacza „tryumf boskiej *istiny*”²⁷.

²⁴ W. Sołowjow, *Trzy rozmowy 1899–1900*, przeł. J. Zychowicz, [w:] *idem*, Wybór pism, t. 2, W drodze, Poznań 1988, s. 84-85.

²⁵ П. А. Флоренский, *Автореферат*, s. 39.

²⁶ M. Hagemeister, *Nowe średniowiecze Pawła Florenskiego*, przeł. K. Wilczyński i P. Rojek, „Pressje” 2010, nr 20, s. 269.

²⁷ Por. A. Kurkiewicz, *op. cit.*, s. 230.

Sofiologia

Koncepcja Sofii – Mądrości Bożej, w założeniu, miała pomóc w dostrzeżeniu jedności rzeczywistości — Boga, świata i człowieka. Była to więc, wyrażona w języku filozoficznym, „wieczna idea chrześcijaństwa”²⁸. Przyjęcie i właściwe zrozumienie tej koncepcji wymagało diametralnej zmiany świadomości. Według Florenskiego ludzie powinni zacząć postrzegać świat jako odwieczny cud Boży i zmienić światopogląd na religijny, który nie postrzega zjawisk i praw nimi rządzących w izolacji, jak czyni to światopogląd naukowy. Nie widzi on w nich również wytworu sił nieczystych i mocy zła, jak ma to miejsce w światopoglądzie okultystycznym²⁹. Wspomniane wyżej trzy rodzaje percepcji (religijna, naukowa i okultystyczna) były dla Florenskiego wariantami pozycji, jakie może przyjąć podmiot poznający w stosunku do postrzeganego podmiotu. Najidealniejszym jest rzecz jasna pozycja religijna, w której rzeczywistość fenomenalna i noumenalna nie są rozdzielone, wręcz przeciwnie, są zjednoczone, tworzą jedną całość. Na temat tego swoistego zjednoczenia, w ujawnieniu którego leży główny cel procesu ogółnoświatowego, pisał wcześniej Sołowjow w szkicu *La Sophia* (1875/1876)³⁰.

Wspomniana praca powstała w czasie podróży do Kairu, jednak sama jej idea pojawiła się już dużo wcześniej — najprawdopodobniej w Akademii Duchownej (w której studiował jakiś czas), gdzie utrzymywał przyjazne stosunki z Fiodorem Gołubińskim, o którym Florenski pisał, że zastanawiał się nad ideą Sofii³¹. Monografista Sołowjowa i jednocześnie bratanek podawał, że po opuszczeniu Akademii myśliciel poświęcił czas na poszukiwanie literatury z tego zakresu³². W traktacie widać więc inspirację koncepcjami takich filozofów, jak: John Pordage, Johann Gichtel i Gottfried Arnold. Z pismami tych myślicieli oraz literaturą gnostyczną, zapoznał się w Londynie, podczas stażu badawczego w British Museum. Kiejzik wspomina, że największe znaczenie miał dla Sołowjowa *Codex Askewianus*, manuskrypt z III–IV w. n.e. zawierający traktat *Pistis Sophia*³³. W tym czasie filozof zafascynowany był kabalistycznym ujęciem Boga, który pozostawał mistyczną nicością, tzw. *deus absconditus*, podlegał jednak emanacji — jedną z hipostaz była Sofia.

Szkic *La Sophia* stanowił dość swobodny dialog filozofa z Sofią. Poprzedzony został jednak teoretycznym wstępem, w którym Sołowjow określił człowieka

²⁸ Por. L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow czyli ...*, s. 19.

²⁹ П.А. Флоренский, *О суеверии и чуде*, s. 51-56.

³⁰ В.С. Соловьев, *София*, [w:] *idem*, *Сочинения в пятнадцати томах*, т. 2, Москва 2000, s. 23, 59.

³¹ Szerzej na ten temat zob. В.И. Коцюба, *Можно ли считать прот. Ф.А. Голубинского провозвестником русской софиологии?*, „Вопросы философии” 2012, nr 5.

³² S.M. Sołowjow, *op. cit.*, s. 83-84.

³³ Por. L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow*, Wydawnictwo WSP im. Tadeusza Kotarbińskiego, Zielona Góra 1997; Zob. także: M. Rzczycka, *Fenomen Sofii-wiecznej kobiecości w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 32.

mianem istoty metafizycznej, która z samej swej definicji może osiągnąć poznanie metafizyczne, czyli poznać zasadę absolutną, istotę rzeczy samej w sobie, ponieważ „wszelkie poznanie jest poznaniem rzeczy samej w sobie w jej manifestacjach”. Te same postulaty, choć w sposób bardziej obrazowy, powtórzy rozmówczyni filozofa — Sofia. Powiada ona, że człowiek jest zjednoczeniem największej uniwersalności z jednej strony, a z drugiej największej indywidualności, ta sama charakterystyka zawiera się we wspomnianym wcześniej określeniu *homo liturgus*, wykorzystywanym przez Florenskiego. Główną cechą tak pojętego człowieka jest dusza nieśmiertelna, której główną funkcję stanowi miłość, a celem przeobstwie-
nie³⁴. Poglądy Sofii na człowieka nie są dalekie od antropologii autora *Filara*, choć ten, większy nacisk położył na relację z Bogiem, na której bazuje jego koncepcja teodycei i antropodycei.

Aleksy Łosiew, drugi z monografistów Sołowjowa, nazwał naukę o Sofii „dość dziwną”, a traktat „bezładem różnych idei”, niemniej przeanalizował ten aspekt twórczości Sołowjowa i wyróżnił dziesięć aspektów Sofii: absolutny, Bogoczłowieczy, ogólnokosmiczny, ogólnoludzki, uniwersalno-feministyczny, intymno-romantyczny, estetyczno-twórczy, eschatologiczny, magiczny oraz narodowy³⁵. Biorąc pod uwagę wymienione charakterystyki można powiedzieć, że Florenski rozwijać będzie przede wszystkim trzy aspekty Sofii: ogólnokosmiczny, narodowy i antropologiczny, znalazły one swe opracowanie przede wszystkim w *Filarze i podporze prawdy*³⁶.

Aspekt ogólnokosmiczny sprowadzał się do charakterystyki Sofii jako „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”³⁷. Sofia stanowiła coś na wzór czwartej hipostazy, była zarówno stworzona, zależna od Boga (Sofia ziemską) jak i tworząca, poprzedzała bowiem wszelkie stworzenie (Sofia niebiańska). W dyskursie idealistycznym Sofia byłaby ideą platońską, Sergiusz Choruży pisze wręcz, że sofiologia Florenskiego była „świadomą transpozycją antycznego światopoglądu i platońskiej ontologii”³⁸. Nauka ta zawiera się więc w chrześcijańskiej wersji platonizmu.

Aspekt narodowy z kolei wiązał się z Florenskiego rozumieniem ruskiego prawosławia, które częściowo stanowiło przedłużenie tradycji bizantyjskiej, a częściowo

³⁴ Por. В.С. Соловьев, *София*, s. 105, 141, 153.

³⁵ Zob. А.Ф. Лосев, *Владимир Соловьев и его время*, Молодая гвардия, Москва 1990, s. 209, 233-253.

³⁶ Więcej zob.: Ю. Крочак, *Избранные характеристики софиологии Павла Флоренского — попытка синтеза*, [w:] О. Ткаченко, В. Лимонченко, В. Возняк (red.), *Творчество о. Павла Флоренского у контексті філософії та культури російського Срібного віку. Матеріали Міжнародної наукової конференції 4-6 жовтня 2012 р.*, Дрогобич 2013.

³⁷ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, przeł. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 267.

³⁸ Zob. С.С. Хоружий, *София — космос — материя*, [w:] Д.К. Бурак (red.), С.Н. Булаков: *Pro et contra*, Санкт-Петербург 2003, s. 838.

wytworzyło swój własny charakter. Tutaj najważniejszą rolę gra ikonologia, a dokładniej interpretacja ikon przedstawiających wizerunek Sofii-Mądrości Bożej, przede wszystkim ikony nowogrodzkiej z XV w. i kijewskiej z XI w. Sofia przedstawiona na nich stanowi samodzielny postać ikonograficzną, ale związana jest jednak ściśle z postacią Chrystusa i Matki Bożej³⁹. Florenski był przedstawicielem drugiego typu teologii ikony — typu sofiologicznego⁴⁰. Analizował każdy jej szczegół: kolory, perspektywę, światłościę, tematykę, przesłanie, autora. Rozważania te przyporządkowywał nie tylko do dziedziny estetyki, ale również metafizyki — ikonologia w wariacie Florenskiego stała się metafizyką ikony⁴¹.

Aspekt antropologiczny w końcu rozpatruje człowieka w perspektywie idealnej osoby świata tj. Sofii. Rozważania te mają miejsce w ramach metafizyki konkretnej. Florenskiego interesuje człowiek raczej idealny niż realny — mityk, który życie ufundował na relacji z Bogiem. Przejawienie się Sofii w życiu człowieka zależy od jego duchowej aktywności — im jest bardziej aktywny, tym bardziej idealny.

Koncepcja Bogoczości

Bogoczość tj. dialektyka zasady boskiej i ludzkiej, dialektyka prawdy i *istiny*, stanowi swoisty wymiar wszechjedności, potwierdzający jej główny postulat jedności w wielości. Postulat ten urzeczywistnia się w Chrystusie — Bogoczości. Florenski poświęcił temu zagadnieniu w zasadzie wszystkie swe prace (np. *Ogólnoludzkie korzenie idealizmu*, *Sens idealizmu*, *Zarys filozofii kultu*, *Filar i podpora prawdy*), choć nie zawsze wyraża się o tym *explicite*. Sołowjow z kolei pisał o tym głównie w *Wykładach o Bogoczości*, *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej*, *Krytyce zasad abstrakcyjnych* i *Rosji i Kościele powszechnym*.

Sołowjow uważał, że warunkiem podjęcia rozważań nad Bogoczością jest odrzucenie światopoglądu mechanicznego, który neguje duchową stronę życia. Tylko na tak przygotowanym gruncie możliwy staje się namysł nad Bogiem utożsamianym z „istnieniem bezwzględny”. Filozof objaśniał, że tak pojęty Bóg zawiera w sobie trzy jednoistne i niepodzielne podmioty: (1) bezwzględną pierwszą zasadę, tj. ducha samoistnego istniejącego w sposób konieczny (przejawia się w akcie woli), (2) wieczny i adekwatny przejaw lub wyraz Boga, czyli jego prawdziwe słowo (przejawia się w przedstawieniu), oraz (3) Ducha powracającego do siebie, tj. Ducha Świętego (przejawia się we wrażeniu zmysłowym). Człowiek, dzięki wiedzy bezpośredniej wie, na czym polegają

³⁹ Zob. P. Florenski, *Ikony Sofii Mądrości Bożej*, [w:] *idem*, *Ikonostas i inne szkice*, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 1997, s. 48.

⁴⁰ T. Łukaszuk, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Wydawnictwo: Salwator, Kraków 2008, s. 159.

⁴¹ Szerzej na temat metafizyki ikony zob. J. Krocak, *Ikona jako symbol wieczności*, [w:] K. Duda, T. Obolwicz (red.), *Symbol w kulturze rosyjskiej*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2010, s. 255-269

te trzy sposoby urzeczywistniania się bytu absolutnego — jego doświadczenie wewnętrzne składa się z aktów woli, przedstawiania i odczuwania. Akty ludzkie nie są tożsame z boskimi, ale jak twierdził Sołowjow:

[...] nie jest jednak trudno za pomocą analizy logicznej wyodrębnić owe elementy negatywne, uwarunkowane naturą istoty skończonej, i w ten sposób uzyskać pozytywne pojęcie owego troistego bytu właściwego bezwzględnemu istnieniu.⁴²

Akty woli, przedstawiania i odczuwania manifestują się w dobru, prawdzie i w pięknie, pojmowane są one jako różne postaci jedności i miłości, jako trzy aspekty pozytywnej wszechjedności. Jedność to boska zasada i w pełni urzeczywistnia się w chrześcijaństwie, a „jeśli szukamy charakterystycznej treści chrześcijaństwa, to i tutaj musimy przyznać, że treść ta sprowadza się do samego Chrystusa”⁴³. Chrystus jako prawda i życie jest bowiem uniwersalnym, a zarazem najbardziej indywidualnym organizmem — „wyrazem bezwzględnie istniejącego Boga”⁴⁴. W pracach Florenskiego brak jest tak szczegółowych rozważań chrystologicznych (co zarzucali mu jego współcześni, np. Georgij Fłorowski⁴⁵), choć filozof często, głównie w pracy *Понятие церкви в Священном Писании*, określał Chrystusa jako „kamień węgielny”, „głowę Kościoła”⁴⁶, a nawet Sofię – Mądrość Bożą. Bogocłowiek był zasadą metafizyczną i namysł nad nim implikował logikę rozwoju jego teorii wszechjedności.

Analogiczne rozważania do tych z *Wykładów* można znaleźć w pracy *Zasady filozoficzne wiedzy integralnej*, w której, według słów Kiejzik, Sołowjow przedstawił „dialektykę trzech sensów całej rzeczywistości, wszechjednego bytu: istności-istnienia, bytu i istoty”⁴⁷. Dialektykę tę dobrze obrazują poniższe tabele, pierwsza z nich prezentuje relację Absolutnego w swym logosie do materii pierwszej (tj. do świata), natomiast druga — podstawowe kategorie określające Absolutne.

Tab. 1. Relacja Absolutnego do świata⁴⁸.

Absolutne (istność-istnienia)	Istota (treść albo idea)	Byt
Duch	Dobro	Wola
Umysł	Prawda	Przedstawienia

⁴² W. Sołowjow, *Wykłady o Bogocłowieczeństwie*, przeł. J. Dobieszewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 137. Terminologię Sołowjowa podaje za Januszem Dobieszewskim.

⁴³ *Ibidem*, s. 146.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 148.

⁴⁵ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, YMCA-Press, Paris 1988, s. 497; zob. także A. Ticholaz, *op. cit.*, s. 82-83.

⁴⁶ Zob. П.А. Флоренский, *Понятие церкви в Священном Писании*, [w:] *idem*, *Сочинения в четырех томах*, т. 1, s. 366.

⁴⁷ L. Kiejzik, *Sergiusza Bułgakowa filozofia ...*, s. 240.

⁴⁸ Zob. В. Соловьёв, *Философские начала ...*, s. 257.

Dusza	Istota	odczuwanie
-------	--------	------------

Tab. 2. Kategorie Absolutnego⁴⁹.

	Absolutne (Bóg)	Byt (logos)	Istota (idea)
Absolutne	Duch	Wola	Dobro
Logos	Rozum	Przedstawienie	Prawda
Idea	Dusza	Odczuwanie	Piękno

Kategorie Absolutnego i jego relacje do świata były inspirowane chrześcijańską nauką o trójpodziale człowieka (duch tj. *pneuma*, pierwiastek boży — dusza tj. *psyche*, siedlisko emocji — ciało tj. *sarx*, zmysłowość) oraz idealizmem niemieckim (głównie jego odmianą widoczną w filozofii Artura Schopenhauera). Florenski tylko częściowo przejmie ten schemat rozumowania — interesować go będzie m.in. pojęcie Sofii-Chrystusa-Matki Bożej jako trójjedni piękna, dobra i prawdy, relacja piękna i dobra do prawdy oraz status człowieka — autor *Filara* uważał, że prawda pojmowana jako „integralność” konotuje w języku greckim pojęcie „piękna”, co daje podstawy do uznania, że piękno jest przejawem prawdy⁵⁰. Na poziomie ludzkim natomiast piękno duchowe przejawia się czystością serca, co stanowi także kryterium życia w Chrystusie. W sposób najdoskonalszy postulat ten spełniła Matka Boska.

Według Sołowjowa z kolei, wymiar ludzki sprowadzał się do tego, że „człowiek, należąc do obu tych światów, może i powinien aktem umysłowej kontemplacji dochodzić do świata boskiego [...]”⁵¹. Człowiek został scharakteryzowany przez niego jako koniec świata boskiego i początek naturalnego, tylko w nim „stworzenie jednoczy się z Bogiem w sposób doskonały”⁵². Misją człowieka jest przedostanie się już w życiu ziemskim do świata boskiego — jest on predestynowany do tego, aby przewyciężyć swą naturę i dążyć do nieskończonego wzrostu i wznoszenia się, a nawet pomóc w tym innym niższym istotom⁵³. Człowiek określony został jako istota z jednej strony uniwersalna, a z drugiej indywidualna dlatego też, potencjalnie urzeczywistnia się w nim zasada wszechjedności.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, s. 261.

⁵⁰ П.А. Флоренский, *Воплощение формы (действие и орудие)*, [w:] *idem*, *Сочинения в четырех томах*, т. 3(1), Москва 1994, s. 456; П.А. Флоренский, *Собрание сочинений. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии*, Мысль, Москва 2000, s. 311.

⁵¹ W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, s. 151.

⁵² W. Sołowjow, *Dusza świata jako nosiciel Sofii*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. 1, *ibidem*, Łódź 2001, s. 92.

⁵³ Zob. W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona*, przeł. J. Zychowicz, [w:] *idem*, *Wybór pism*, t. 3, *W drodze*, Poznań 1988, s. 67.

Ze wszystkich Sołowjowskich wykładów przebija myśl o niechybnej klęsce racjonalizmu i pełnym objawieniu Bogoczłowieczeństwa⁵⁴. Objawienie to następuje etapowo, z uwagi na to, że, jak zauważył Janusz Dobieszewski, idea Boga nie jest konstruktem świadomości ludzkiej, ale raczej jej odkryciem. Między człowiekiem i Bogiem zachodzi relacja współmierności ponieważ człowiek, mimo że jest istotą skończoną, to równocześnie jest istotą duchową, samodzielną i wolną, stanowi dopełnienie Boga. Z relacji tej, twierdzi Dobieszewski, powstaje przestrzeń będąca miejscem realizowania się idei Bogoczłowieczeństwa — przestrzeń ta wyróżnia się dynamiką oraz tragizmem. W związku z tym, cechą wykreowanej przez Sołowjowa idei Bogoczłowieczeństwa była, według badacza, zrównoważona ewolucja elementu boskiego i ludzkiego⁵⁵. Dla Florenskiego z kolei idea Bogoczłowieczeństwa manifestowała się w procesie praktykowania kultu i obrzędu oraz przystępowania do sakramentów świętych. Wtedy, w sposób najbardziej idealny, ujawnia się relacja między człowiekiem i Bogiem. Natura tej relacji została dokładnie opracowana i wyjaśniona w wypracowanej przez Florenskiego metafizyce konkretnej — teorii antropodycei i teodycei, która podobnie jak Sołowjowska wolna teozofia była próbą zrozumienia dziejów od strony człowieka, według wyrażenia Grzegorza Przebindy⁵⁶.

* * *

Sołowjow był niewątpliwie mistrzem duchowym Florenskiego choć miejscami krytykował go, np. uważał, że poglądy autora *Wykładów* niebezpiecznie zbliżają się do panteizmu, który sam zdecydowanie odrzucał (Andrzej Walicki pisze nawet, że jego koncepcja Sofii miała być zabezpieczeniem przed panteizmem⁵⁷). Porównywał jednak teorie Sołowjowa do myśli Maszkiina. Według Florenskiego, w centrum rozważań zarówno Sołowjowa jak i o. Serapiona znajdowały się poszukiwania uniwersalistycznego rozumienia świata, które ogarniałyby wszystkie sfery ludzkich zainteresowań. Obaj pragnęli wiedzy absolutnej i mistycznej (tj. integralnej), uświadamiali sobie wartość duchowej harmonii, równowagi i modlitwy⁵⁸. Wszystkie te jakości charakteryzują ideę wszechjedności, zarówno w wariacie Sołowjowa, jak i Florenskiego.

⁵⁴ Zob. Приложение. Программа чтений В.С. Соловьёва, [w:] В.С. Соловьёв, Сочинения в двух томах, т. 2, s. 172.

⁵⁵ Por. J. Dobieszewski, *Komentarz do Wykładów o Bogoczłowieczeństwie*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksiistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. 2, Ibidem, Łódź 2001, s. 133-137.

⁵⁶ Por. G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 2, Ibidem, Łódź 1999, s. 330.

⁵⁷ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 808.

⁵⁸ П.А. Флоренский, *К почести высшего звания*, s. 205, 212, 218, 221.

Justyna Krocak

The Influence of Vladimir Solovyov's Metaphysics of the All-unity on Pavel Florensky's Thought

Abstract

The presented article contrasts and compares Vladimir Solovyov's and Pavel Florensky's metaphysics of the all-unity, basing upon key texts of the philosophers. I am describing the all-unity components and the way of its interpretation to be found in the works of these thinkers. General conclusions are as follows: (1) the theory of the all-unity claims the principle of integrity of scientific research — philosophical cognition and philosophy in general ought to be complemented with mysticism and religion; (2) culture as a phenomenon encompassing all kinds of the conscious human activity, is a realization of the ἐν καὶ πᾶν; (3) the doctrine of the Sophia - Wisdom, according to these thinkers, is intended to help to recognize the unity of the reality which is God, man and the world; (4) the God-manhood confirms the main principle of the all-unity; the unity of everything, and this principle is unfolded in Christ — the God-Man. Significant differences between the development of the concepts of culture, religion, the Sophia-Wisdom and the God-manhood in Solovyov and Florensky's works are also revealed. For example, according to Florensky, the medieval type of culture really strengthened the human outlook, whereas in Solovyov's opinion, the medieval world might be called Christian according to rites only, being at heart (to his mind) pagan. It is concluded that despite the substantial differences in their metaphysics, both philosophers aim at forming a sympathetic and thoughtful attitude towards the world, nature and life.

Keywords: God-manhood, Sophia-Wisdom, all-unity, culture, symbol, medieval philosophic outlook, philosophy of Renaissance, mysticism, integrality, Russian philosophy.