

Justyna Krocza

Wybrane wątki Pawła Florenskiego koncepcji sofiologicznej – próba syntezy

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 46/1, 102-114

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JUSTYNA KROCZAK

Uniwersytet Zielonogórski

Instytut Filozofii

WYBRANE WĄTKI PAWŁA FLORENSKIEGO KONCEPCJI SOFIOLOGICZNEJ – PRÓBA SYNTEZY¹

SELECTED ISSUES OF PAVEL FLORENSKY'S SOPHIOLOGY
– AN ATTEMPT OF SYNTHESIS

ABSTRAKT

Problemem badawczym artykułu jest koncepcja sofiiologiczna rosyjskiego myśliciela religijnego Pawła Florenskiego. Nauka o Sofii – Mądrości Bożej posiada wiele wariantów, uważa się ją bowiem za najbardziej archaiczną ideę filozoficzną (Sergiusz Choruży). W wariantcie rosyjskim stanowi uszczegółowienie pewnego aspektu metafizyki wszechjedności – teoretycznego uzasadnienia postulatów jedności Boga, świata i człowieka. Ten klasyczny schemat wykorzystał także Florenski. Nie oznacza to jednak, że jego koncepcja nie jest warta uwagi. W prezentowanym tekście próbuję to udowodnić.

This paper is an attempt to characterize Pavel Florensky's sophiology. Sophiology appears as important branch of so-called All-unity philosophy and it is concerned as original idea of Russian religious thought. Introductory analyses are devoted to the history of Sophia-Wisdom concept in the oldest Russian history. Then I will study components of Florensky's sophiology and its appraisal made by his contemporaries. Florensky's sophiology as interesting field of research is worth exploring.

Paweł Florenski (1882-1937) to myśliciel dobrze znany polskim badaczom religijnej filozofii rosyjskiej. Jego pisma nie są jednak tak chętnie tłumaczone i analizowane jak Włodzimierza Sołowjowa czy Mikołaja Bierdiajewa, a zawierają idee warte uwagi. Jednym z głównych wątków tej filozofii jest nauka o Sofii – Mądrości Bożej. Koncepcja sofiiologiczna Florenskiego powstała w ramach rosyjskiej tradycji prawosławnej, w której pojęcie to traktowano jako pojęcie z pogranicza filozofii i teologii prawosławnej. Co więcej, właśnie w ramach rosyjskiej tradycji filozoficznej sofiiologia otrzymała charakter systemowy².

¹ Fragmenty tekstu zostały opublikowane w: J. Kroczak, *Pojęcie Boga w Pawła Florenskiego filozofii wszechjedności*, Hybris 2013, nr 20. Tekst został uzupełniony dzięki umowie z NCN nr UMO-2012/05/N/HS1/03256.

² Zob. Л. Киейзик, *Софиология Сергея Булгакова*, w: *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna i polityczna na przełomie XIX i XX wieku*, red. W. Rydzewski, Kraków 2004;

Nie jest do końca jasne, skąd wzięły się na Rusi idee sofiologiczne. Wydaje się, że przyszły z Bizancjum, ponieważ, jak twierdził Bogumił Jasinowski, kult Sofii obcy był Zachodowi³. Symbolika sofijna występowała pierwotnie w ikonografii ruskiej, która swoje apogeum osiągnęła w XV wieku. Obraz świętej Sofii – Mądrości Bożej zdobył sobie w zasadzie status dominanty w kulturze rosyjskiej⁴. Potwierdzają to najbardziej znane ikony ruskie: *Sofia – Mądrość Boża* z Nowogrodu Wielkiego (XV wiek) oraz *Sofia Kijowska* (XI wiek). Florenski przyrównał tę właśnie Sofię z ikon do żeńskiej hipostazy Boga, odwołując się przy tym do religijnej tradycji Bizancjum⁵. Nie należy jednak zapominać, że gdy teologia bizantyjska łączyła to pojęcie z Jezusem-Logosem, to tradycja ruska wykazywała tendencję do kojarzenia Sofii z osobą Matki Bożej. Kościoły Świętych Sofii Kijowskiej i Nowogrodzkiej do dziś obchodzą swe święta w dniu narodzenia Maryi Bogurodzicy⁶.

Sofia – Mądrość Boża, jeśli interpretować ją filozoficznie, należała niewątpliwie do najbardziej intrygujących i kompleksowych pojęć w nowożytnej myśli rosyjskiej. Przedstawiano ją co najmniej w dwóch postaciach: literacko-mistycznej oraz religijno-filozoficznej⁷. Na przełomie XIX i XX wieku żaden rosyjski filozof religijny nie mógł pominąć w swych rozważaniach problemu Sofii, co często prowadziło do formułowania doktryny sofiologicznej. Polska badaczka, Monika Rzczycka, pisała, że sofologia była doktryną metafizycznego poznania Absolutu przez kontemplację jego hipostazy – Sofii⁸. Takie rozumienie sofologii, włączając w to jeszcze inspiracje filozofią przyrody Friedricha Schellinga⁹, prowadziło rosyjskich filozofów do tak zwanego sofijnego postrzegania świata. Rosyjski historyk filozofii, Wasyl Zienkowski, pisał, że to sofijne rozumienie świata posiadało cztery aspekty: gnoseologiczny, kosmologiczny, filozofii przyrody i estetyczny¹⁰. Mimo to sofijność świata swoje apogeum osiąga w człowieku. Można zatem powiedzieć, że – według sofiologów rosyjskich – nie sposób zrozumieć człowieka w systemie naturalizmu i racjonalizmu, istota ludzka nosi w sobie bowiem tajemnicę czasu i pozaczasowości, ograniczoności i nieograniczoności¹¹. Z powyższej

L. Kiejzik, *Rosyjski idealizm sofijny XIX/XX w. – przyczyny powstania, idee, postaci*, www.ifil.uz.zgora.pl/index.php?id=86,187,0,0,1,0 [dostęp: 12.01.2012].

³ Zob. B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Wilno 1933, s. 138.

⁴ Zob. M. Громов, *Образ сакральной премудрости в средневековой Руси*, Новая Россия 1997, nr 7, s. 114.

⁵ Zob. P. Florenski, *Ławra Troicko-Sergiejewska i Rosja*, w: tegoż, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 19.

⁶ Por. J. Nowosielski, *Inność prawosławia*, Białystok 1998, s. 96-97.

⁷ Zob. M. Sergeev, *Sophiology in Russian Orthodoxy*, New York 2006, s. I.

⁸ Por. M. Rzczycka, *Fenomen Sofii-Wiecznej kobiecości w prozie powieściowej symbolistów rosyjskich*, Gdańsk 2002, s. 13.

⁹ В.В. Зеньковский, *Преодоление платонизма и проблема софийности мира*, Путь 1930, nr 24, s. 4.

¹⁰ Zob. tamże, s. 8; zob. także: В.В. Зеньковский, *История русской философии*, t. 2, Ростов-на-Дону 2004, s. 436.

¹¹ Zob. tamże, s. 39.

tezy wynika główna idea sofiologii – nie ma absolutnego rozdziału między Bogiem a światem, ponieważ idee dotyczące świata są odwiecznie zawarte w naturze samego Boga, tak więc Bóg, tworząc świat *ex nihilo*, stworzył go właściwie ze swej własnej istoty, którą jest boska Sofia, czyli odwieczna Mądrość Boża¹².

Jedna z rosyjskich badaczek dowodziła, że w swej duchowej konkretności rosyjska myśl sofiologiczna była twórczo zorientowana na Goetheanizm¹³. Ponadto sofiologia pozostawała w pełnej zgodności z nauką słowianofilów o soborowości¹⁴, która oznaczała ogólną zasadę metafizyczną potwierdzającą jedność prawdy, a więc istnienia wspólnotowego, boskiego i ludzkiego korzenia w świecie¹⁵. W pojęciu soborowości wyraziła się organiczna jedność tego, co ogólne i tego, co indywidualne¹⁶. Wspomniany już Zienkowski podał syntetyczną definicję sofiologii – to organiczna synteza kosmologii, antropologii i teologii, gdzie mamy do czynienia z umiejętnością postrzegania świata w świetle liturgii¹⁷. Wszyscy sofiologowie rosyjscy mówili o Sofii dwoma językami: metafizycznym i mitologicznym. U Florenskiego – on nas interesuje bowiem najbardziej – dyskurs metafizyczny i mitologiczny przenikały się nawzajem. Oblicze Sofii pojawiało się z jednej strony jako ognisty anioł na ikonie nowogrodzkiej, Sofia niebieska, czyli Anioł Stróż całego stworzenia, z drugiej zaś w Maryi Dziewicy, Sofii stworzonej¹⁸. Sofiologia Florenskiego miała zatem charakter kosmologiczny i stanowiła cel światowego procesu. Osiągnięcie tego celu wiązało się z aktywnością Bogoczłowieczeństwa¹⁹ – takie rozumienie kosmosu czyniło z Florenskiego sofiologa, uważał Zienkowski²⁰.

Sofiologia była wariantem filozofii wszechjedności, którą za Teresą Obolevitch możemy zdefiniować jako: „wewnętrzna zasadę całkowitej jedności wielu elementów, zgodnie z którą wszystkie te elementy znajdują się w organicznym związku, ale zarazem nie zlewają się ze sobą w indyferentną całość, lecz tworzą szczególną polifoniczną strukturę”²¹. Takie rozumienie wszechjedności spotykamy już u Platona, stoików, Proklosa, Filona z Aleksandrii, Jana Szkota Eriugeny i Mikołaja

¹² Zob. J. Krocak, *Pojęcie Boga w Pawła Florenskiego filozofii wszechjedności...*, s. 27-28.

¹³ Por. Н.К. Бонещкая, *Русская софиология и антропософия*, Вопросы Философии 1995, nr 7, s. 82.

¹⁴ Zob. О. Рябов, *Женщина и женственность в философии серебряного века*, Иваново 1997, s. 50.

¹⁵ Por. J. Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000, s. 41.

¹⁶ Zob. А. Гульга, *Русская идея и ее творцы*, Москва 2003, s. 23. Kategorię soborowości analizował m.in. S. Frank. Zob. С. Франк, *Духовные основы общества*, Москва 1992.

¹⁷ Por. Т. Špidlik, *Мысль роsyjsка. Инна wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 395.

¹⁸ Por. Н.К. Бонещкая, *София: метафизика и мифология*, Вопросы Философии 2002, nr 1, s. 115.

¹⁹ Por. О. Рябов, *Женщина и женственность...*, s. 48.

²⁰ Por. В.В. Зеньковский, *История русской философии...*, s. 831.

²¹ Т. Obolevitch, *Метафизика jako apologetyka. O metodzie w rosyjskiej filozofii religijnej*, Logos i Ethos 2004, nr 1 (16), s. 142.

Kuzańczyka²². Platoński *kosmos noētos* był idealnym praobrazem świata, czyli Sofią. Antoni Pawłowski dowodził, że wykład sofijny – oprócz źródeł starożytnych – można odnaleźć także, a może przede wszystkim, w nauce chrześcijańskiej: w dogmatach o Trójcy Świętej, o istocie Boga, o aniołach, o stworzeniu świata, o upadku człowieka, o wcieleniu Słowa, o odkupieniu ludzkości, o godności Matki Najświętszej, o znaczeniu Kościoła, w nauce o Eucharystii, a nawet w kwestiach z zakresu ogólnej teorii poznania, ikonograficznych i pedagogicznych²³. Konkretnym przykładem wykładu sofijnego była palamicka nauka o energiach Bożych. Według tej nauki, Sofię można utożsamiać z odblaskiem Chwały Bożej oraz z energiami Bożymi. Człowiek poznaje Boga jedynie poprzez Jego energie, a energie te, podobnie jak i sama istota Boża, są samym Bogiem. Bardzo zbliżoną, jeśli nie identyczną funkcję pełniła Sofia w filozofii rosyjskiej, w której nie istniała absolutna przepaść pomiędzy Bogiem a człowiekiem – absolut i kosmos są więc wzajemnie współzależne. Henryk Paprocki wyciągnął stąd wnioski, że stworzenie świata, jako emanacja boskich idei, polega na nadaniu tym ideom odrębnego istnienia, w wyniku czego obraz Sofii zostaje podzielony na Sofię Bożą, czyli naturę samego Boga, oraz Sofię stworzoną, czyli naturę świata stworzonego²⁴. Za rosyjską sofologią stał zatem mit o Sofii niebieskiej. Już ten jeden powód wystarczy do stwierdzenia, że sofologia jest koncepcją metafizyczną i w takim duchu należy ją interpretować. Z koncepcji tej wyrasta idea Bogoczłowieczeństwa, zakładająca wzajemną relację elementu boskiego i ludzkiego²⁵. Stanowi ona dla rosyjskiej sofologii zagadnienie podstawowe.

W ramach tej idei zawiera się także sofologia Florenskiego. Główną jego pracą na temat Sofii w jej wersji filozoficznej był *Filar i podpora prawdy* (wydanie rosyjskie 1914, polskie 2009), a dokładniej jej list dziesiąty. Zaczyna się on dość smutno: kilkoma osobistymi przemyśleniami na temat kondycji ludzkiej. Jednak autor szybko przechodzi do rzeczy konkretnych. Pierwszą z nich było przypomnienie sofologii Sołowjowa. Florenski cytuje jego list do hrabiny Sofii Tołstoj, w którym Sołowjow pisał, że odkrył trzech specjalistów od Sofii, którzy doświadczyli tych samych mistycznych stanów, co on. Byli to: Johann Georg Gichtel, Gottfried Arnold i John Pordage²⁶. Wydaje się jednak, że swe koncepcje mistyczne ufundowali

²² Zob. В.В. Зеньковский, *История русской философии...*, s. 821.

²³ Por. A. Pawłowski, *Sofiologia Włodzimierza Sołowjowa*, *Collectanea Theologica* 1937, f. 1-2, s. 133.

²⁴ Zob. H. Paprocki, *Sofiologia*, w: *Idee w Rosji*, t. 3, red. A. de Lazari, Warszawa 2000, s. 417.

²⁵ Zob. tenże, *Bogoczłowieczeństwo*, w: *Idee w Rosji...*, s. 56.

²⁶ Ta postać jest najbardziej godna uwagi z trzech wymienionych. J. Pordage (1607-1681) zjednoczył filadelfian (The Philadelphians albo Philadelphian Society), tj. protestancką grupę religijną działającą w XVII w. Jego mistyczna nauka stanowiła podstawę filozofii tego stowarzyszenia. Myśliciel znajdował się pod wpływem idei Boehmego, chrześcijańskiej mistyki, teozofii luteranckiej i mistyki J.W. Leadego (1624-1704). Jego wizje miały świadczyć o tym, że człowiek i to, co przez niego postrzegane, jest nierozdzielnie ze sobą złączone, nie ma między nimi granicy, stanowią jedną organiczną całość. Ten brak granic można było także odnieść do indywidualnych podmiotów. Między ludźmi nie istnieje ostre rozgraniczenie. Uczucia i stany innych ludzi możemy odczuwać jako własne. Takie były główne przesłanki mistyki J. Pordage'a. Więcej: zob. www.grailbooks.org/PordageIntroduction.html [dostęp: 2.02.2012].

na nauce Jakuba Boehmego. Dlatego też – jak stwierdza autor *Filara* – Sołowjow uznał właśnie Boehmego i dodatkowo Paracelsusa oraz Emanuela Swedenborga za jedynych prawdziwych mistyków²⁷. Następnie Florenski przytacza obszernie fragmenty niepublikowanej pracy Aleksandra Jelczaninowa *Materiały do badań nad mistyką hrabiego M. I. Speranskiego*²⁸, powołując się przy tym na niektóre porównania Sofii zastosowane przez tego autora. Michaił Speranski był mistykiem i wolnomularzem, a idee masońskie nie były obce autorowi *Filara*. Oddziaływały na niego głównie za pośrednictwem jego mało znanego ojca duchowego, Serapiona Maszkina (1854-1905).

Florenski utrzymywał, że idea Sofii – „mądrości poprzedzającej świat, wysokiego Jeruzalem, Kościoła w jego aspekcie niebieskim albo królestwa Bożego, Anioła Stróża albo hipostatycznego systemu twórczych myśli Bożych, prawdziwego bieguna i nieśmiertelnego momentu stworzonego bytu” – jest obecna w całym Piśmie Świętym i w dziełach ojców Kościoła²⁹. Dowodził on, jak podaje Izabella Malej, że doktryna sofiologiczna pojawia się w trzech głównych okresach: najpierw u ojców Kościoła wschodniego, gdzie miała charakter teologiczny, a Sofia była Chrystusem; następnie u dawnych Słowian, którzy z kolei za najważniejszy uznawali aspekt moralny Sofii jako wcielenia Matki Bożej, natomiast *signum temporis* czasów nowożytnych stał się jej aspekt kosmologiczny i eklezjalny, z czym wiązało się postrzeganie Sofii jako elementu jednoczącego świat³⁰. W swej koncepcji Florenski łączył wszystkie te trzy interpretacje, twierdząc, że w stosunku do stworzeń Sofia była ich pierwotną naturą, śladem Bożym, obrazem i cieniem mądrości³¹. Sofia była jedna w Bogu, a mnoga w stworzeniach, ponieważ nie posiadała własnego bytu poza Bogiem. Ponadto pełniła rolę idealnej osoby świata, stwarzającego rozum, urzeczywistnionej mądrości Bożej, wielkiego korzenia całego stworzenia. Stanowiła treść rozumu Boga, tworzoną przez Ojca i Syna, a zwieńczoną w Duchu Świętym³². Sofia stanowiła „początek i centrum zbawionego stworzenia, ciało Chrystusa, czyli oczyszczoną w Chrystusie naturę stworzoną pojętą boskim słowem. (...) [B]yła panieństwem, bo tak objawiał siebie Duch Święty stworzeniu”³³. Florenski uważał, że jeśli Sofia jest całym stworzeniem, to „dusza i sumienie stworzenia, czyli ludzkość, jest Sofią *par excellence*. A jeśli Sofia

²⁷ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 266.

²⁸ Zob. A.B. Ельчанинов, *Мистицизм М. М. Сперанского*, Богословский Вестник 1,1 (1906), s. 90-123; A.B. Ельчанинов: *Мистицизм М. М. Сперанского (Окончание)*, Богословский Вестник 1,2 (1906), s. 207-245. W nauce Speranskiego pojawia się idea Sofii, dwóch Adamów, na poły gnostycka wizja Jezusa oraz problematyka Trójcy Świętej. Twierdził on między innymi, że wszelka rzecz składa się z trzech elementów na podobieństwo Boga Trójjedynego oraz że pogaństwo stanowiło niezbędną fazę wstępną przed pojawieniem się chrześcijaństwa. Zob. A.B. Ельчанинов, *Мистицизм М. М. Сперанского...*, s. 220, 233.

²⁹ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 267.

³⁰ Por. I. Malej, *Eros w symbolizmie rosyjskim. Filozofia – literatura – sztuka*, Wrocław 2008, s. 132.

³¹ Por. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 279.

³² Por. tamże, s. 262.

³³ Tamże, s. 279-280.

jest całą ludzkością, to dusza i sumienie ludzkości – Kościół – także jest Sofią *par excellence*³⁴. Myśliciel określał Sofię jako monadę, która wspólnie z innymi monadami tworzyła rzeczywistą odwieczną mądrość Bożą. Każda monada mogła istnieć jedynie o tyle, o ile dopuszczała do siebie miłość Bożą. Sofia była stworzeniem obejmującym wszystko, zasadą jednoczącą wszystkich ze wszystkimi³⁵. Florenski pisał: „przeniknięta troistą miłością Sofia z religijnego, nie z intelektualnego punktu widzenia nieomal zlewa się ze Słowem, Duchem i Ojcem, tak jak z mądrością, królestwem i rodzicielstwem Bożym. Z intelektualnego punktu widzenia zaś była czymś zupełnie różnym od tych trzech hipostaz”³⁶. Pod kątem hipostazy Ojca Sofia była idealną substancją, zasadą stworzenia, mocą i siłą Jego bycia, pod kątem hipostazy Słowa – rozumem stworzenia, jego sensem, istotą, natomiast z punktu widzenia hipostazy Ducha odnajdujemy w Sofii duchowość stworzenia, jego piękność³⁷. Powołując się na pisma hrabiego Spieranskiego, dowodził, że Sofia była siostrą Syna, odwieczną Ewą, która otrzymała prawo bycia matką wszystkich żyjących na ziemi³⁸. Brała udział w życiu Trójhipostatycznego Bóstwa, wchodziła do wnętrza Trójcy i dzięki temu otrzymała życie wieczne. Będąc jednak czwartą, stworzoną, a zatem niewspółistotną osobą, nie „tworzyła boskiej jedności”, nie była miłością, lecz jedynie uczestniczyła w miłości. Została dopuszczona do tego uczestnictwa poprzez niepojętą pokorę Boga. Wprowadzała różnicę w stosunku do samej siebie w opatrnościowym działaniu hipostaz Trójcy³⁹.

Sofia była rzeczywistością idei, to jest praobrazów stwórczych, bytów archetypicznych⁴⁰, zebranych przez Absolut. Naukę tę przejął Florenski od Grzegorza z Nazjanzu. Z kolei ideę Sofii jako obrazu mądrości Bożej – od Atanazego Wielkiego. Sofia była czwartym elementem Triady, ale nie mogła istnieć samodzielnie, choć uczestniczyła w życiu Boga przez miłość – nie ze swej istoty, lecz dzięki przyzwoleniu Boga. Niemniej to właśnie dzięki niej stworzenie miało korzenie w Absolutcie, które można było pojąć tylko poprzez czystość serca i całkowitą niewinność. Serce było organem, który przyjmował świat górny, tylko dzięki niemu można było spostrzec pierwotny korzeń osoby⁴¹.

Świat górny, czyli rzeczywistość Sofii niestworzonej, był dostępny dla człowieka, ale nie bezpośrednio, a tylko poprzez Sofię stworzoną, rozumianą jako „pieczęć Boża wyciśnięta na stworzeniu”. Jakość relacji między Sofią stworzoną

³⁴ Tamże, s. 279.

³⁵ Por. J. Kapuścik, *Między dyskursem filozoficznym, teologicznym i naukowym. Paweł Florenski na rozstajach myśli o człowieku*, w: *Postmodernizm rosyjski i jego antycypacje*, red. A. Gildner, Kraków 2007, s. 37.

³⁶ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 265.

³⁷ Por. Z. Kijas, *Maryja w tajemnicy wcielenia w świetle antropologii trynitarnej Pawła Florenskiego*, *Salvatoris Mater* 2 (2000), s. 104.

³⁸ Por. tamże, s. 266.

³⁹ Tamże, s. 278.

⁴⁰ Komentarz do: P. Florenski, *Sofijna mariologia*, tłum. A. Turczyński, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.*, cz. 1, red. L. Kiejzik, Łódź 2001, s. 106.

⁴¹ Zob. P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 280.

i niebiańską zależała także od człowieka – od jego aktywności. Im aktywność była większa tym człowiek bardziej się doskonalił, tym bardziej współistniał z innymi stworzeniami i tym bardziej stawał się wolny. Sofia zatem posiadała dwa oblicza. Jerzy Kapuściak, interpretując ten wątek myśli Florenskiego, wyróżnił wizerunek Sofii jako pierwotnej istoty stworzenia, istoty poprzedzającej świat, był to jej aspekt absolutny (Sofia niebiańska). Z kolei drugi wizerunek Sofii odzwierciedlał zasadę mistyczną kosmosu, pełniącą rolę Anioła Stróża stworzenia (Sofia ziemska)⁴². Przy rozważaniach na ten temat Florenski cytował fragment Drugiego Listu do Koryntian o przybytku ziemskim i niebieskim (2 Kor 5,1-5). W pojęciu Sofii podkreślał wewnętrzną hierarchizację jej aspektów. Na szczycie hierarchii znajdowała się zawsze Matka Boska. Andrzej Walicki uważa, że rozróżnienie na Sofię stworzoną i niebiańską stanowiło zabezpieczenie przed panteizmem⁴³. Ta swoista synteza obu Sofii, wedle słów rosyjskiej badaczki Natalii Boneckiej, była kosmiczną rzeczywistością zebraną w jedno przez miłość Boga i oświeconą pięknem Ducha Świętego⁴⁴. Dzięki niej kosmos stanowił jedność i był całością. Sofia była trzecim typem bytu, przynależącym zarówno do stworzenia, jak i do Boga. Dopiero ona potwierdzała jedność i niepodzielność kosmosu.

Z wywodu Florenskiego o związku dwóch Sofii – ziemskiej i niebiańskiej – bezpośrednio wynikała teza o otwartości natury człowieka. Badacze twierdzą, że wyprzedził on w pewnym sensie pisma Martina Heideggera i wcześniej niż on przywrócił antropologii filozoficznej czasownikowe znaczenie słowa „być”⁴⁵. Według autora *Ikonostasu*, istnieć to znaczy być myślanym, pamiętanym, poznawanym przez Boga. Ci, których „Bóg zna”, są realni. Można dostrzec tu pewne podobieństwo także do koncepcji irlandzkiego idealisty subiektywnego, George’a Berkeleya, zawierającej się w stwierdzeniu: *esse est percipi*. Jednak w opracowaniach myśli Florenskiego nie wspomina się o tym.

Człowiek przez swój grzech pierwotny naruszył mistyczny porządek świata i tylko otwarcie jego serca na siły boskie – do czego był w zasadzie predestynowany i o czym mówiła teza o otwartości jego natury – stwarzało warunki do ujrzenia zarówno celu istnienia jego samego, jak i istnienia świata. Świat widzialny był „działającym się półbytem”, za którym stała inna rzeczywistość i Florenski poprzez swą naukę o Sofii chciał ukierunkować podmiot na transcendencję, wpisując go równocześnie w kontekst platonizmu, w kontekst nauki Platona o Erosie⁴⁶.

⁴² Zob. J. Kapuściak, *Omnia coniugo. Kategoria Sofii w metafizyce Pawła Florenskiego*, *Slavia Orientalis* 1 (2001), s. 34.

⁴³ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 808.

⁴⁴ Zob. H.K. Boneckaja, *Борьба за логос в России в XX веке*, *Вопросы Философии* 1998, nr 7, s. 167.

⁴⁵ Pisze o tym m.in. Z.J. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła Florenskiego i H. Ursa von Balthasara*, Kraków 1996, s. 59.

⁴⁶ Eros był synem Dostatku (gr. Πόρος) i Biedy (gr. Πενία). Ojciec (Dostatek) nie wiedział o jego istnieniu, dlatego Eros, dążąc do mądrości (tj. do ojca), nie może jej osiągnąć, jednak nie rezygnuje z wysiłków. Podobnie człowiek, który znajduje się pomiędzy światem boskim i ziemskim, również powinien dążyć do mądrości i przekraczać swą ziemską naturę.

Transcendencja i niepojętność Boga w trzech postaciach przejawiała się w zjawisku antynomii trynitarniej. Antynomia ta, paradoksalnie, pozwalała odnaleźć doskonałą równowagę myśli ludzkiej. Odbywało się to jednak nie poprzez jej odrzucenie, a poprzez jej przyjęcie. Odrzucając Trójcę jako jedyną podstawę wszelkiej myśli, wstępuje się na drogę donikąd, co niechybnie kończy się obłądem i śmiercią duchową, twierdził Włodzimierz Łoski⁴⁷. Ten trynitarny model wpływał na komunikację międzyludzką w ten sposób, że przekaz w jej ramach nie był czymś, „co – jak stwierdził Donald Nicholl – można było przenosić z nadajnika do odbiornika, ale znaczeniem, które rodziło się z obecności co najmniej trzech osób i było tym, co łączyło je w komunii”⁴⁸. Florenski odkrył troistą asymetrię myślenia człowieka i wywnioskował, jak podaje Tomasz Špidlik, że była ona niemożliwa do wyjaśnienia bez przyjęcia dogmatu o Trójcy niebiańskiej⁴⁹. Nie mógł jednak znaleźć w tradycji Kościoła prawosławnego jasnego stwierdzenia dogmatycznego na temat trynitarnego charakteru stworzenia. Podporą okazała się dla niego pobożność ludowa, która opiera swą duchowość właśnie na tajemnicy Trójcy⁵⁰. Florenski uważany jest za jednego z najbardziej wnikliwych teologów zajmujących się tajemnicą Trójcy Przenajświętszej, a Špidlik nazywał go nawet wybitnym teologiem trynitarnym⁵¹. Teologia trynitarna, którą oparł na nauce Świętego Augustyna, była podstawą myśli teologicznej Florenskiego, dlatego też wszystkie spory dogmatyczne sprowadzał do dwóch: trynitarnego oraz inkarnacyjnego. Według Piotra Przesmyckiego, Trójca Święta była dla Florenskiego głównym tematem całej teologii, wszelkiego kultu i prawdy, a wręcz całego życia, ponieważ zasadą bytu była, według niego, troistość⁵². W *Filarze* pisał, że cyfra 3 stanowiła immanentną część prawdy oraz główną kategorię życia i myślenia.

Wracając do dyskursu o Sofii, warto dodać, że wprowadzając to pojęcie do swych rozważań, Florenski chciał ideowo wzbogacić teologię oraz wyjaśnić współistotność bytów. Rościśław Kozłowski zauważył, że myśliciel nadawał Sofii miano hipostazy, jednak w jej filozoficznym, a nie dogmatycznym znaczeniu, ponieważ każda hipostaza jest osobą absolutną. Wynika stąd zatem, że wraz z czwartą hipostazą zaczynała się zupełnie nowa istota⁵³. Sofia miała być realnością religijną, symbolem wszechjedności, należała zatem do kategorii ontologicznych. Jawiła się jako hipostatyczny system twórczych myśli Bożych. Niektórzy badacze upatrują tu podobieństwo Sofii do „samopowodującego się podmiotu” Barucha Spinozy⁵⁴. W ujęciu Florenskiego,

⁴⁷ W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 67.

⁴⁸ D. Nicholl, *Paweł Florenski. Uczony męczennik*, przeł. M. Bardel, Znak 2005, nr 10, s. 84.

⁴⁹ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 68; Zob. także: B. Sokołow, *Michail Bulhakow. Leksykon życia i twórczości*, przeł. A. Wołodźko-Butkiewicz, I. Krycka, J. Skruda, Warszawa 2003, s. 145.

⁵⁰ Z. Kijas, *Maryja w tajemnicy wcielenia...*, s. 143.

⁵¹ T. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 67.

⁵² Zob. P. Przesmycki, *Świadek czystego światła*, W drodze 2002, nr 1 (341), s. 56.

⁵³ Por. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX-XX wieku*, Warszawa 1988, s. 45-46.

⁵⁴ Zob. J. Seiling, *Kant's Third Antinomy and Spinoza's Substance in the Sophiology of Florenskii and Bulgakov*, http://www.geocities.com/sbulgakovsociety/seiling_florensk_conf_final.rtf [dostęp: 2.02.2012].

Sofia reprezentowała rzeczywistość kosmiczną, za sprawą miłości Boga stanowiącą monadyczną całość i oświeconą pięknem Ducha Świętego⁵⁵. Pojęcie Sofii zbliżało się u niego do Kościoła i do Matki Bożej⁵⁶. Zresztą nie bez powodu, jako że z religijnego punktu widzenia pojęcia te nakładają się na siebie⁵⁷.

Florenski przedstawiał pojęcie Sofii przez pryzmat platońskiego rozumienia bytu⁵⁸. Jego sofiologia była świadomą transpozycją antycznego światopoglądu i platońskiej ontologii⁵⁹. Według Florenskiego, korzenie świata tkwiły w absolucie, a więc kontemplacja jedności musiała być sercem filozofii. Zauważył on także, że teoria wszechjedności nie daje się pogodzić z ideą stworzenia *ex nihilo*, dlatego właśnie wprowadził do teologii prawosławnej sofiologię, aby sprzeczności tej zapobiec⁶⁰. Florenski chciał wyjść poza patrystyczne próby interpretacji stworzenia świata. W jego filozofii pojawiła się idea pośrednictwa, która wyraziła się za pomocą wizerunku Sofii, a to także stało w sprzeczności z dogmatem stworzenia z niczego⁶¹. Mimo powyższych trudności, zazwyczaj uważa się, że sofiologia była jedną z udanych prób opracowania systemu konkretnej metafizyki wszechjedności i całościowego obrazu świata. Jednak współczesny historyk filozofii, Frederick Copleston, widział w koncepcji Sofii nieścisłości, ale Florenski *de facto* uniknął ich, powołując się na antynomiczność doświadczenia religijnego, niepoddającego się logice wyłączonego środka. Z kolei Sergiusz Choruży spostrzegł, że Florenski został wierny platonizmowi, a przecież Grzegorz Palamas jako jeden z ojców nauki o Sofii przez swą koncepcję hezychazmu starał się przezwyciężyć platoński dualizm. I w tym tkwi pewna sprzeczność, zdaniem badacza. Walicki natomiast stwierdził, że myśliciel dążył do uzgodnienia koncepcji Sofii z patrystyczną teologią apofatyczną, rozwijając problem relacji Boga do człowieka przez odróżnienie istoty Boga od Jego energii przenikających świat. Nie ulega wątpliwości, że sofiologia Florenskiego, jako pogłębiona wersja sofiologii Sołowjowa, zawierała elementy niespójne z tradycją Kościoła wschodniego⁶². Mimo to historyk filozofii rosyjskiej, Sergiusz Lewicki, podkreślał, że nauka Florenskiego o świętej Sofii, choć wywodziła się z nauki Sołowjowa, była całkowicie oryginalna i bardziej prawosławna niż koncepcja autora *Sensu miłości*.

Wydaje się nie być bezpodstawnym krótkie prześledzenie reakcji na wydanie *Filara i podpory prawdy*, pracy w dużej części poświęconej koncepcji sofiologicznej. Według świadectwa współczesnych, ukazanie się tej książki było „dużym wydarzeniem tego czasu”, wiele o nim mówiono w całej kulturalnej Moskwie,

⁵⁵ I. Malej, *Eros w symbolizmie rosyjskim...*, s. 61.

⁵⁶ Г.Ф. Гараева, Павел Александрович Флоренский, Краснодар 2007, s. 29.

⁵⁷ Zob. J. Krocza, *Pojęcie Boga w Pawła Florenskiego filozofii wszechjedności...*, s. 28-35.

⁵⁸ Zob. L. Kiejzik, *Przyjaźń Sergiusza Bułgakowa z Pawłem Florenskim w kontekście ich nauki o Sofii-Mądrości*, Studia Philosophica Wratislaviensia 2008, t. 3, fasc. 2, s. 68.

⁵⁹ Zob. С.С. Хоружий, *София – космос – материя*, w: С. Н. Булгаков: *Pro et contra*, red. Д.К. Бурлак, Санкт-Петербург 2003, s. 838.

⁶⁰ Por. H. Paprocki, *Sofiologia...*, s. 418.

⁶¹ Г.Ф. Гараева, Павел Александрович Флоренский..., s. 30.

⁶² P. Przesmycki, *Historiae martyris splendor*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 102.

głównie między filozofami z kręgu wydawnictwa Put'. Świadczą o tym przeciwstawne opinie o niej wśród inteligencji rosyjskiej. Nakład szybko się wyczerpał. Uważa się, że wraz z *Filarem* zaczęła się całkiem nowa era w teologii rosyjskiej. Książka zrewolucjonizowała nie tylko myślenie teologiczne, ale także styl i formę rosyjskiej literatury teologicznej, stawiając jej autora w rzędzie największych teologów rosyjskich⁶³. Praca ta została uznana przez współczesnych za główne teoretyczne i zasadnicze dzieło swego czasu⁶⁴.

Przyjrzymy się teraz konkretnym opiniom na jej temat. Sergiusz Fudiel pisał, że książka ta była naruszeniem standardów profesorskiego uprawiania teologii⁶⁵. Ponadto powiadał, że: „Florenski otworzył przed nami jak gdyby okno i nasze myślenie religijne znalazło się w powiewie światła niebiańskiego. Żywą wiarą żywej duszy nakierowuje nas na drogę poznania Boga; (...) z wyżyn alegorii sprowadza myśl w rejon rzeczywistego doznawania świata duchowego, do rzeczywistej jedności naszego jestestwa z prawdą, do rzeczywistej jedności wiary i życia”⁶⁶. Natomiast Mikołaj Zernov uważał *Filar* za książkę genialną. Podkreślał: „główną jej ideę można sprowadzić do tego, że prawda dogmatów może być poznana jedynie za pośrednictwem żywego doświadczenia religijnego. Idea ta wywodziła się z koncepcji mówiącej o tym, że każda osobowość współlistnieje z inną, ponieważ jest tworem Trójcy Świętej, której boskie światło odzwierciedla”⁶⁷. Z kolei Choruży pisał, że od pierwszych dni, odkąd *Filar* ujrzał światło dzienne, książka nie przestawała zdumiewać bogactwem, różnorodnością i szerokim spektrum danych religijnych, wprowadzających w problematykę filozoficzną⁶⁸.

Oczywiście jest to jedna strona medalu, teraz czas na drugą. W swej recenzji *Filara* Bierdiajew pochwalał to, że Florenski rozwijał myśl o nieuchronnej i nieprzekraczalnej antynomiczności życia religijnego, jednak w rezultacie został on uznany za przedstawiciela prawosławia stylizowanego. Główny zarzut autora *Filozofii wolności* polegał na tym, że Florenski skłaniał się ku transcendentalizmowi i pomniejszał znaczenie pierwiastka immanentnego w doświadczeniu religijnym, co, według Bierdiajewa, było sprzeczne z duchem Nowego Testamentu, głoszącego immanentną obecność Boga w człowieku⁶⁹. Ponadto dało się dostrzec, że w swej książce walczył sam ze sobą, dokonywał obrachunku z własnym żywiołem dionizyjskim. Niemniej uważał psychologiczną stronę książki za najbardziej wartościową, gdyż można było tam znaleźć element filozofii egzystencjalnej lub egzystencjalnej teologii⁷⁰.

⁶³ Zob. E. Gallербах, *Религиозно-философское издательство „Путь” (1910–1919 г.)*, Вопросы Философии 1994, nr 4, s. 13.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 134.

⁶⁵ Zob. tamże, s. 133.

⁶⁶ Cyt. za: *Nota o autorze*, w: P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice...*, s. 240.

⁶⁷ Tamże, s. 239.

⁶⁸ С.С. Хоружий, *Философский процесс в России*, w: tenże, *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, s. 99.

⁶⁹ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 809.

⁷⁰ M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 144.

W artykule *Stylizowane prawosławie*⁷¹ Bierdiajew twierdził, że znaczenie książki polegało na zaprezentowaniu nowego prawosławia⁷². Florenskiego można było nazwać inspiratorem całej współczesnej szkoły prawosławnej myśli religijnej. Po wszechennie uważano go za autorytet, choć Bierdiajew pisał, że źle interpretowano pewne jego cechy, które w istocie były artystyczną stylizacją, ucieczką od siebie, sceptycyzmem i nieobecnością ducha twórczego. Mimo wszystko stwierdził jednak, że znaczenie Florenskiego było ogromne⁷³, choć w książce brakuje problematyki chrystologicznej i nazbyt przejawia się fascynacja kosmosem⁷⁴. Fudiel bronił Florenskiego przed krytyką Bierdiajewa. Utrzymywał, że Florenski nie miał nic wspólnego z estetycznym dekadentyzmem, jako że estetyzm był „pięknem, które odwołuje się do tradycji ojców”⁷⁵. Z krytyką wystąpił także Georgij Fłorowski, który zarzucał Florenskiemu nieporuszanie tematyki chrystologicznej i trynitarnej⁷⁶. Na podstawie *Filara*, który uznawał książkę za „jakąś jesienią”, Fłorowski konkludował, że „prawosławie Florenskiego wydawało się czymś wątpliwym, platonizm zaś oczywistym, w świecie prawosławnym był przybyśzem”⁷⁷. U Florenskiego można było odnaleźć jedynie estetyzm, mistykę i późny romantyzm⁷⁸. Jednak w innym miejscu pochlebnie wyrażał się o książce. Pisał, że *Filar* był najbardziej znaczącym zjawiskiem w rosyjskim ruchu religijnym początków XX wieku. Chwalił teologiczną i filozoficzną erudycję autora, głębię jego odczuć religijnych. Zauważył także, że cała książka została napisana na podstawie żywego doświadczenia religijnego⁷⁹. Eugeniusz Trubieckoj zaś już w styczniu 1914 roku wysyłał listy do Florenskiego, w których ujawniał swój sprzeciw wobec wielu tez zamieszczonych w *Filarze*⁸⁰. Włodzimierz Iljin uważał, że fundament książki była dogmatyczna gnoza, jakkolwiek przyznawał autorowi dużą wiedzę encyklopedyczną⁸¹. W innej pracy pisał o *Filarze* jako o „cudownie zorganizowanej encyklopedii chrześcijaństwa, gdzie ośrodkiem jawi się prawosławie”⁸².

⁷¹ Н. Бердяев, *Стилизованное православие*, w: П. А. Флоренский: *Pro et contra*, red. Д.К. Бурлак, Санкт-Петербург 2001, s. 282; zob. także: Н. Бердяев, *Стилизованное православие*, Русская Мысль 1914, январь.

⁷² Przedstawicielami nowego prawosławia byli także: Sergiusz Bułgakow, Włodzimierz Ern i Eugeniusz Trubieckoj.

⁷³ Н.А. Бердяев, *Возрождение православия*, w: tenże, *Мутные лики. Типы религиозной мысли в России*, Москва 2004, s. 148.

⁷⁴ М. Бердяев, *Росыjska idea*, tłum. J. C.-S. W., Warszawa 1999, s. 248.

⁷⁵ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy...*, s. 125.

⁷⁶ А. Тихолаз, *Платонизм в Росji*, tłum. Н. Rarot, Kraków 2004, s. 82-83.

⁷⁷ Г. Флоровский, *Пути русскогo богословия*, Paris 1988, s. 497.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Zob. Г. Флоровский, *Человеческая мудрость и Премудрость Божия*, w: tenże, *Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии*, Санкт-Петербург 2005, s. 117.

⁸⁰ Е. Галлербах, *Религиозно-философское...*, s. 134.

⁸¹ В. Н. Ильин, *Свяц. Павел Флоренский*, *Путь* 1930, nr 20, s. 117.

⁸² Tenże, *Отец Павел Флоренский. Замолчанное великое чудо науки XX века*, w: tenże, *Эссе о русской культуре*, Санкт-Петербург 1997, s. 363-364.

Z kolei neookcydentalista Borys Jakowenko stwierdził, że praca księdza Florenskiego była *standard work* nowszego ruchu religijnego⁸³.

Z najmocniejszą krytyką wystąpił jednak współczesny badacz rosyjski Igor Jewłampijew, który zarzucał Florenskiemu powierzchowność i banalność. Porównywał go z postacią wielkiego inkwizytora, wykreowanego przez Fiodora Dostojewskiego w *Braciach Karamazow*, miał bowiem, według Jewłampijewa, pretendować do roli przewodnika całej ludzkości⁸⁴. Badacz pisał, że platonizm w odmianie Florenskiego przybierał niemal groteskowy wygląd, ponieważ cała realność była opisywana za pomocą absolutnie statycznych modeli dwóch światów: bogo-duchownego i rzeczowo-cielesnego, z których drugi wydawał się marną kopią pierwszego. Co więcej, pojęcie czasu i historii w twórczości Florenskiego okazywało się mało znaczące, niemające głębszego metafizycznego znaczenia. Zresztą cała historia nie miała dla niego sensu⁸⁵. Właśnie w takim kontekście nasunęło się badaczowi porównanie Florenskiego z wielkim inkwizytorem, który był nie tylko apostołem tradycyjnej Cerkwi, ale i człowiekiem o nieopisanej pysze⁸⁶.

Ogólne zarzuty odnosiły się więc do marginalizacji wartości człowieka, sprowadzania świata do symbolu, odrzucenia wolności religijnej, zastąpienia ocen moralnych estetycznymi, nieostrości oblicza Sofii. Pracy zarzucano „archeologiczną restaurację chrześcijaństwa wschodniego”. Krytycy odnotowali, że traktat dowodził nie tyle męstwa wiary, ile ustawicznego zwątpienia, tragizmu i „filozofii rozpacz”. Z kolei rosyjskie duchowieństwo prawosławne uznało naukę o antynomiach, nawiązującą bezpośrednio do kategorii czystego rozumu Immanuela Kanta, za błąd metodologiczny traktatu. Choruży wyjaśniał, że autor *Filara* wykraczał w swym dziele poza wyznaczone przez Kanta granice, w obrębie których antynomie jako czynniki negatywne były nośnikami sprzeczności, Florenskiemu zaś bliższe były koncepcje późnego Schellinga i Hegla, dla których znaczenie antynomii miało wymiar pozytywny⁸⁷. Niemniej niezaprzeczalnym faktem jest, że dzieło to wywarło niemały wpływ na powrót inteligencji rosyjskiej do chrześcijaństwa. Wiemy, że pod jego wpływem filozofowie: Mikołaj Łoski i Wasyl Rozanow nawrócili się na prawosławie. Poza tym wywołało konstruktywną dyskusję wśród myślicieli rosyjskich. Nauka o Sofii zawarta w *Filarze* rozpoczęła współczesną rosyjską sofiologię, każdy z późniejszych sofiologów musiał ustosunkować się jakoś do koncepcji Florenskiego. Nikt nie mógł przejść obojętnie obok jego pracy – na tyle wartościowej, że zainspirowała przynajmniej

⁸³ Б. Яковенко, *Мощь философии*, Санкт-Петербург 2000, s. 709.

⁸⁴ Zob. И.И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта*, t. 2, Санкт-Петербург 2000, s. 393.

⁸⁵ Por. tamże, s. 397.

⁸⁶ Por. tamże, s. 395. Inne negatywne opinie o sofiologii Florenskiego: zob. С.С. Хоружий, *После перерыва. Пути русской философии*, Санкт-Петербург 1994, s. 84, 119; Н. Бонцакая, П.А. Флоренский и новое религиозное сознание, w: П.А. Флоренский..., s. 648; М. Łoski, *История философии роsyjskiej*, Кęты 2000, s. 214-295; В.В. Зеньковский, *История русской философии...*, s. 836, 843.

⁸⁷ С.С. Хоружий, *Мирозерцание Флоренского*, Томск 1999, s. 80.

dwóch wybitnych myślicieli: Sergiusza Bułgakowa i Aleksego Łosiewa, ale to już odrębny problem badawczy.

Słowa kluczowe: Florenski, sofiologia, rosyjska filozofia religijna, ikona, mariologia, eklezjologia

Keywords: Florensky, sophiology, Russian religious philosophy, icon, Mariology, ecclesiology