

JUSTYNA KROCZAK

PAWEŁ FLORENSKI
OCZAMI SERGIUSZA CHORUŻEGO*

1. PARADOKS FLORENSKIEGO

Paweł Florenski to przede wszystkim filozof, a później teolog (przeszedł bowiem z filozofii do teologii), jednak ani teologowie, ani filozofowie nie przyjmują w całości jego nauki. O paradoksie Florenskiego powiedziano i napisano sporo zarówno w Polsce, jak i na świecie. Wyjątkowe miejsce w tym względzie zajmuje oczywiście Rosja – badania Rosjan są w tej sferze najobszerniejsze i najbardziej zaawansowane. Na pierwszy plan wysuwają się przy tym postaci takich uczonych, jak Sergiusz Choruży (ros. Сергей Сергеевич Хоружий)¹, igumen Andronik (ros. игумен Андроник, w świecie Александр

Mgr JUSTYNA KROCZAK – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego; adres do korespondencji: al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra; e-mail: J.Kroczak@ifil.uz.zgora.pl

* Artykuł jest częścią projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki na podstawie decyzji nr DEC-2012/05/N/HS1/03256.

¹ С.С. Хоружий, *Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма*, [w:] т е н ъ е, *Опыты из русской духовной традиции*, Москва: ПАРАД 2005; т е н ъ е, *Мирозерцание Флоренского*, Томск: Водолей 1999; т е н ъ е, *О философии священника Павла Флоренского*, [w:] П.А. Флоренский, *Стол и утверждение истины*, т. 1, Москва: Правда 1990; С.С. Хоружий, *Обретение конкретности*, [w:] П.А. Флоренский, *У водоразделов мысли*, т. 2, Москва: Правда 1990; С.С. Хоружий, *София – космос – материя*, [w:] Д.К. Бурлака (red.), С.Н. Булгаков: *pro et contra*, Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института 2003; С.С. Хоружий, *Философский процесс в России*, [w:] т е н ъ е, *О старом и новом*, Санкт-Петербург: Алетейя 2000; т е н ъ е, *Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки*, [w:] Д.К. Бурлака (red.), Павел Александрович Флоренский: *pro et contra*, Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института 1996.

Сергеевич Трубачёв)², Natalia Bonieckaja (ros. Наталья Константиновна Бонечкая)³ i Renata Galcewa (ros. Рената Александровна Гальцева)⁴. Nas interesować będą w szczególności badania pierwszego z wymienionych – Sergiusza Sergiejewicza Chorużego.

2. INTERPRETACJA MYŚLI FLORENSKIEGO PRZEZ SERGIUSZA CHORUŻEGO

Sergiusz Choruży to postać wyjątkowa na scenie filozoficznej współczesnej Rosji – badacz, teoretyk i historyk filozofii rosyjskiej, ale jednocześnie filozof i twórca nowych koncepcji w tej dziedzinie. Myśl Florenskiego, podobnie jak i cała tradycja Srebrnego Wieku, od dawna znajduje się w polu zainteresowań Chorużego. Jest jednym z głównych rosyjskich interpretatorów spuścizny Florenskiego. Poświęcił mu m.in. monografię *Мирозерцание Флоренского* (książka wydana została dopiero w 1999 r., chociaż Choruży napisał ją w 1973 r.), w której poszukiwał klucza do rozszyfrowania światopoglądu autora *Filara i podpory prawdy*. We wspomnianej pracy Choruży słowem-kluczem uczynił „Eden”. Eden był dlań obrazem archetypicznym, oznaczał świat dzieciństwa – rajską wyspę, gdzie noumeny stają się żywe, mówią poprzez zjawiska przyrodnicze, rośliny i zwierzęta. Symbol Edenu to symbol bytu jako całości. Nacisk na całościowość bytu zbliża filozofię Florenskiego do greckich religii misteryjnych. Choruży powiada, że całą filozoficzną istotę światopoglądu edeńskiego można by podsumo-

²Игумен Андроник (Трубачёв), *Антроподицея священника Павла Флоренского*, [w:] П.А. Флоренский, *У водоразделов мысли*, т. 2, Москва: Правда 1990; Игумен Андроник (Трубачев), *Жизнь и судьба*, [w:] П.А. Флоренский, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 1, Москва: Мысль 1994; Игумен Андроник (Трубачёв), *Из истории книги «Столы и утверждение истины»*, [w:] П.А. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, т. 1(II), Москва: Правда 1990; Игумен Андроник (Трубачёв), *Обо мне не печальтесь. Жизнеописание священника Павла Флоренского*, Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви 2007; т e n ż e, *Священник Павел Флоренский*, [w:] П.А. Флоренский, *Иконостас*, Москва: Искусство 1995.

³Н.К. Бонечкая, *Русская софиология и антропософия*, „Вопросы философии” 1995, nr 7; т a ż, *Борьба за логос в России в XX веке*, „Вопросы философии” 1998, nr 7; т a ż, *К истокам софиологии*, „Вопросы философии” 2000, nr 4; т a ż, *П. Флоренский: русское гетеанство*, „Вопросы философии” 2003, nr 3; т a ż, *София: метафизика и мифология*, „Вопросы философии” 2002, nr 1.

⁴Р.А. Гальцева, *Очерки русской утопической мысли XX века*, Москва: Наука 1992; т a ż, *Мысль как воля и представление: утопия и идеология в философском сознании П.А. Флоренского*, [w:] т a ż, И. Роднянская, *К портретам русских мыслителей*, Москва: Храм мученицы Татианы при МГУ 2012.

wać w jednym krótkim stwierdzeniu: „Byt jest kosmosem i symbolem”⁵. Teza ta stanowi w istocie jeden z postulatów symbolizmu – teorii, którą Florenski sformułował w 1910 r.

Symbolizm (inaczej metafizyka konkretna), który znalazł wyraz m.in. w pracy Florenskiego *У водоразделов мысли* (1922), oparty był na przekonaniu o wzajemnym przenikaniu się noumenu i fenomenu – noumen wyraża się w czymś zmysłowym, natomiast fenomen zawiera w sobie noumenalną treść i sens, jest empiryczną postacią noumenu. Noumen i fenomen to dwujedność (*двуединство*). Interpretację tę Choruży rozwija w komentarzu do wymienionego dzieła pt. *Обретение конкретности* z 1990 r.⁶

Z kolei w tekście z 1996 r. *Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки* badacz zauważa nowe aspekty teorii symbolu⁷. Porównuje ją do hierarchicznego systemu neoplatonizmu. Inaczej mówiąc, symbolizm Florenskiego, według Chorużego, odpowiada filozoficznym strukturom tego starożytnego nurtu. Neoplatonizm stanowi zatem fundament filozofii wszechjedności autora *Filara*. W pracy *Общечеловеческие корни идеализма* (1908) Florenski dał wyraz swym fascynacjom magią, która, zdaniem Chorużego, znacznie silniej niż dogmatyka prawosławna odzwierciedliła się w jego osobowości twórczej. Prawosławny energetyzm, a ściślej palamizm, odegrały rzecz jasna rolę formotwórczą w filozofii autora *Filara*. Widać to m.in. w jego energijnej koncepcji symbolu, za której pomocą Florenski tłumaczył zagadnienia związane m.in. z teorią słowa, imienia i języka. Mimo to należy zauważyć, że o ile Florenski próbował opisać człowieka, naturę i świat w terminach symbolizmu energijnego, to pozostaje on jednak obcy hezychazmowi energijnemu Grzegorza Palamasa, bliski jest natomiast platonizmowi (Florenski, podobnie jak Platon, całkowicie odrzucał element indywidualności, postrzegając go jako źródło niebezpieczeństwa i iluzji). Choruży pisze nawet, że palamicki dogmat o niepoznawalnej istocie i poznawalnych energiach służył autorowi *Filara* do uzasadnienia magizmu – nurtu magicznego w prawosławiu. Badacz wyprowadza stąd wniosek, że neoplatonizujące ujęcie energetyzmu prawosławnego, jakie stosował m.in. Florenski, spowodowało przekształcenie chrześcijaństwa rozumianego jako religia jednostki w postać religijności przedchrześcijańskiej, magicznej, przyrodniczej⁸.

⁵ Х о р у ж и й, *Мирозерцание Флоренского*, s. 22.

⁶ Z o b. t e n ż e, *Обретение конкретности*, passim.

⁷ T e n ż e, *Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки*; zob. także: t e n ż e, *После перерыва. Пути русской философии*, Санкт-Петербург: Алетейя 1994.

⁸ Z o b. t e n ż e, *Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки*, s. 544.

Pewne elementy podejścia energijnego autora *Filara* widoczne są również w koncepcji pneumatosfery (można ją utożsamić z makrokosmosem⁹), którą Florenski przedstawił w listach do Włodzimierza Wiernadskiego¹⁰. Koncepcja ta mówi, że materialna strona świata jest w swej istocie duchowa – zdaniem Chorużego uwidacznia się tu swoisty hylozozizm (postulat ożywionej materii)¹¹. W innym miejscu Choruży określa tę sferę jako nowy obraz kosmosu, przeniknięty duchem wszechświat, którego wszystkie sfery, zarówno te związane z człowiekiem, jak i te z nim niezwiązane, skonstruowane są z fizycznych i duchowych energii wzajemnie się przenikających – stanowią swoiste nośniki informacji¹².

Związek Florenskiego ze wspomnianym wcześniej hezychazmem nie jest jednoznaczny, w literaturze przedmiotu często można bowiem znaleźć wzmianki o wyraźnych inspiracjach autora *Filara* tym nurtem, szczególnie w sferze antropologii¹³. Choruży z kolei twierdzi, że palamizm obcy był filozoficzno-teologicznym próbom autora *Filara*. Badacz zauważył, że Florenski we wszystkim, co pisał, apoteozował platonizm, natomiast teologia hezychastyczna, której ważnym przedstawicielem był Grzegorz Palamas, pozostawała antyplatońska, odrzucała platoński dualizm¹⁴. Sprzeczności ideowe na poziomie antropologicznym między podstawową teorią filozoficzną rosyjskiego renesansu (do którego bezsprzecznie przynależał Florenski, pomimo jego własnej, całkiem odmiennej opinii) – metafizyką wszechjedności a najważniejszą doktryną teologiczną prawosławia, czyli hezychazmem (który został zatwierdzony jako nauka ortodoksyjna na Soborze Konstantynopolitańskim w 1351 r.), skłaniają – jak powiada Choruży – do pytania o rzeczywisty stosunek tych dwóch obszarów¹⁵. Jego opinię podziela polski badacz Andrzej Walicki, który pisze, że „między tradycją chrześcijaństwa wschodniego, przechowywaną w jakiejś mierze w wewnątrzkościelnej mistyce rosyjskiego monastycyzmu, a rosyjską myślą filozoficzno-religijną XIX i XX wieku nie było bezpośredniej ciągłości”¹⁶. Można by nawet powiedzieć, że po-

⁹ Zob. Игумен Андроник, *Примечания к статье Макрокосм и микрокосм*, [w:] П.А. Флоренский, *Сочинения в четырех томах*, т. 3(1), Москва: Мысль 2000, s. 590.

¹⁰ Zob. *Переписка В.И. Вернадского и П.А. Флоренского*, „Новый Мир” 1989, nr 2, s. 196-203.

¹¹ Por. Хоружий, *Обретение конкретности*, s. 6-12.

¹² Por. tenże, *Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки*, s. 116.

¹³ A. Ticholaz, *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2004, s. 43; E.V. Mochalov, *Антропологические темы в философии всеединства в России XIX-XX в.*, Нижний Новгород: Нижегородский Гуманитарный Центр 2002, s. 241.

¹⁴ Zob. Хоружий, *Обретение конкретности*, s. 10-11.

¹⁵ Zob. *Wywiad z Sergiuszem Chorużym* – rozmawia Ł. Leonkiewicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 2 (74), s. 365-383.

¹⁶ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 786.

wyższe sugestie skłaniają do reinterpretacji całego dzieła Srebrnego Wieku, na co w pewnym stopniu nakierowane są badania Choruzęgo. Mimo wszystko wydaje się, że na poglądy Florenskiego miała wpływ palamicka doktryna o rozróżnieniu istoty Boga od Bożych energii oraz duchowość hezychastyczna – stały się one ideową przestrzenią, w której możliwa była nauka o Sofii, ikonie, Imieniu Bożym, a nawet jego antropodycea. Teologiczne konstrukcje Palamasa mają, według Florenskiego, wydźwięk uniwersalny, nie tylko teologiczny.

Wątek dotyczący energetyzmu Florenskiego rozwijany jest przez moskiewskiego badacza także w tekście pt. *Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели* z 2005 r. Choruzę pisze tam, że późna nauka Florenskiego charakteryzuje się podejściem, które można by określić mianem energijnego. Florenski, w oparciu o światopogląd prawosławny, wypracował energijne zasady opisu rzeczywistości, a antropodyceę nasycił elementami energijnymi. Zdaniem Choruzęgo jednak energetyzm Florenskiego ograniczony został tradycją esencjalizmu, która postrzega człowieka nie holistycznie, a tylko przez pryzmat jego istoty¹⁷. Oskarżenie o esencjalizm stanowi główny zarzut kierowany w stronę autora *Filara*, wynika on z własnych poglądów Choruzęgo, którym warto przyjrzeć się nieco bliżej.

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku twórcze poszukiwania moskiewskiego uczonego skupiają się wokół jego własnej propozycji filozoficznej – antropologii synergijnej. Od 2005 r. prowadzi on badania w Instytucie Synergijnej Antropologii (ros. Институт Синергийной Антропологии) w Moskwie. Filozofię Florenskiego, jak i w ogóle rosyjską filozofię religijną interpretuje jako przeszłość, „coś zamkniętego”¹⁸, mimo to ciągle do niej, w mniejszym lub większym stopniu, powraca, ponieważ nurt antropologii synergijnej jest, zdaniem Choruzęgo, kolejnym etapem jej rozwoju.

Antropologia synergijna nie jest antropologią filozoficzną w tradycyjnym sensie tego słowa, stanowi raczej „naukę nauk o człowieku”, „metarefleksję na temat człowieka”, posługuje się więc metadyskursem. Jej autor postuluje nową koncepcję antropologiczną, różną od klasycznego modelu europejskiego (Arystoteles – Boecjusz – Kartezjusz), która tłumaczyłaby doświadczenie współczesnego człowieka. Klasyczna antropologia nie spełnia tego zadania. Wyjściowym postu-

¹⁷ С.С. Хоружий, *Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели*, [w:] т е н з е, *Очерки синергийной антропологии*, Москва: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы 2005, s. 264-297.

¹⁸ Р. Бёрд, *Эстетика и Предание в русской религиозной философии* (Вяч. Иванов, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков), [w:] С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский (red.), *Феномен человека в его эволюции и динамике*, Москва: ИФ РАН 2009, s. 78.

latem jest tu teza o rozszczepiającej się naturze człowieka (*размыкание человека*), człowiek otwiera się bowiem na całkiem inne możliwości i zagrożenia, które wcześniej nie istniały¹⁹. Choruży pisze o tym szczegółowo w tekście *Człowiek: istnienie, rozszczepiające się na trzy sposoby*²⁰. Istota ludzka określana jest całkiem inaczej, niż miało to miejsce dotychczas – nie za pomocą słów: istota, substancja i podmiot, ale przy użyciu słowa „energia”. Człowiek stanowi więc konfigurację różnych energii, czyli przejawów istoty, z którymi ma realny kontakt.

Ten swoisty energetyzm wynika z inspiracji palamizmem, jaki legł u podstaw antropologii synergijnej. Moskiewski badacz uważa, że w duchowości prawosławnej, zwłaszcza w ascetyce (szczególnie w hezychazmie) zawarty jest wartościowy, i co najważniejsze całościowy, sposób widzenia człowieka, jaki może pomóc pokonać kryzysową sytuację człowieka współczesnego²¹. Jedną z głównych składowych antropologii synergijnej jest koncepcja „granicy”. Granica to sfera granicznych fenomenów doświadczenia ludzkiego²². Choruży wyróżnia trzy ich rodzaje, wśród których pierwszy nazywa granicą ontologiczną – jest to granica między człowiekiem i innym horyzontem bycia, z innobytem, granica między Bogiem a człowiekiem. Jest to pole praktyk duchowych. Drugą stanowi granica ontyczna – między świadomością a nieświadomością, to pole nieświadomego. Trzecia z kolei to granica wirtualna – to ona najlepiej charakteryzuje kondycję człowieka we współczesnym świecie, polem będą tu wirtualne praktyki antropologiczne²³.

Koncepcja granicy jest koncepcją ontologiczną i operuje pojęciem energii i synergii. Energia jest równocześnie jednym z podstawowych pojęć filozoficznych i najważniejszych pojęć duchowości prawosławnej oraz prawosławnej nauki o człowieku. Dla Arystotelesa „energia” (gr. *ἐνέργεια*) to podstawowa charakterystyka bytu. Idąc tym tropem, Martin Heidegger wysnuł wniosek, że jest ono fundamentalnym pojęciem Arystotelesowej metafizyki, świadczy o tym IX księga *Metafizyki*. Energia jako entelechia (gr. *ἐντελέχεια*) to cel, a nie środek. W klasycznej patrystyce natomiast energia to kluczowy termin opisujący działania Boga w świecie. W tradycji hezychastycznej, przede wszystkim u Palamasa, występuje rozróżnienie między poznawalnymi energiami a niepoznawalną istotą Boga. Znajduje to swój oddźwięk w koncepcji wstępowania, wschodzenia czło-

¹⁹ Хоружий, *Очерки синергийной антропологии*, s. 146.

²⁰ S. Choruży, *Człowiek: istnienie, rozszczepiające się na trzy sposoby*, przeł. L. Leonkiewicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 2 (74), s. 327-360.

²¹ С.С. Хоружий, *Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека*, Москва: ИСА 2006, s. 10.

²² Теңе, *Очерки синергийной антропологии*, s. 252.

²³ Tamże, s. 276-278.

wieka ku Bogu. Choruży opisuje to doświadczenie duchowe językiem filozofii. Twierdzi, że stopnie praktyki hezychastycznej to stopnie deesencjalizacji energii ludzkich. Praktyka hezychastyczna sama w sobie natomiast jest holistyczną praktyką siebie (w sensie, jaki nadał jej Michel Foucault) w swych energiach²⁴.

3. PROBLEM ENERGII I ISTOTY W MYŚLI ROSYJSKIEJ

Kwestię patrystycznego rozróżnienia energii od istoty podnosił przyjaciel Chorużego i tłumacz Heideggera na język rosyjski Włodzimierz Bibichin w książce *Энергия*. Bibichin krytykował doktrynę palamicką, uważał bowiem, że energia spoczynku, energia rozumiana jako pełnia i urzeczywistnienie jest nieodróżnialna od istoty. Istota i energia to w istocie synonimy. Bibichin podważał również pojęcie synergii, twierdził, że człowiek nie ma w zasadzie nic do zaoferowania Bogu, „Bóg odpowiedział wcześniej, niż człowiek spytał”, dlatego też zjednoczenie energii boskich i ludzkich (co stanowi istotę synergii) nie jest potrzebne, a nawet możliwe²⁵.

Kwestia energii w rosyjskiej filozofii religijnej łączy się z tzw. postpatrystyką, której przedstawicielami są Włodzimierz Łoski, Grigorij Florowski i John Meyendorff. Zaliczani są oni do nurtu neopatrystycznego filozofii rosyjskiej, podczas gdy Florenski – jak wspomniano – do nurtu neoplatonistycznego. Neopatrystyka rozwijała naukę ojców Kościoła, nurt neoplatonistyczny natomiast często określa się mianem chrześcijańskiego platonizmu lub idealizmu. Oba te nurty posługują się pojęciem energii, rozumieją je jednak inaczej – neoplatonistyczny energetyzm jest różny od energetyzmu prawosławnego. U Plotyna duchowa natura człowieka diametralnie różni się od natury cielesnej, nie dają się one w żaden sposób pogodzić. Tylko dusza (rozum) może dostąpić zjednoczenia z Jednym. Mistyka neoplatonistyczna nie dopuszcza zjednoczenia bytu boskiego i ziemskiego. Nauczyciele hezychazmu postulują z kolei całkowitą jedność natur człowieka, cały człowiek wraz z jego ciałem i duszą może dostąpić przeobstwienia oraz zjednoczenia z Bogiem. U Meyendorffa człowiek to stworzenie energijne²⁶. Człowiek rozpatrywany jest jako niepodzielna całość z jego ciałem i duszą.

²⁴ Zob. Х о р у ж и й, *Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма*, s. 96.

²⁵ Zob. В.В. Б и б и х и н, *Энергия*, Москва: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы 2010, s. 307.

²⁶ Zob. С.С. Х о р у ж и й, *Личность и энергия в богословии о. Иоанна Мейендорфа и в современной философии*, [w:] т е н з е, *Исследования по исихастской традиции. Многогранный*

Większość religijnych filozofów rosyjskich, których rozmyślania mieszczą się w tradycji Sołowjowskiej, pomimo utartego przekonania o ich ortodoksyjności, w była w istocie daleka od niej, bliska natomiast esencjalizmowi. Teologia i doświadczenie prawosławne jest natomiast personalistyczne, a nie esencjalistyczne, jak twierdzi Meyendorff, a za nim Choruży. Metafizyka wszechjedności w ogóle nie wysuwa na plan pierwszy kategorii energii, niemniej w wariacie zaproponowanym przez Florenskiego pojęcie energii występuje częściowo w jego antropologii, ikonologii i sofiologii.

Namysł nad człowiekiem, jego istotą i przeznaczeniem (które zawiera się w jego zbawieniu) odbywał się w refleksji autora *Filara* w ramach antropodycei, czyli teorii, której celem było usprawiedliwienie człowieka przed Bogiem za jego grzechy oraz wyjaśnienie możliwości konfrontacji energii słabego człowieka z energią wszechmocnej prawdy Bożej. W filozofii Florenskiego nie stanowiła ona niezależnej koncepcji, dopełniała raczej teodyceę – apologię Boga w stosunku do obecnego w świecie zła oraz wyjaśniała drogi jego zstępowania ku światu ludzkiemu – o czym mowa była przy okazji rozważań nad Sofią, Mądrością Bożą. Obie interpretacje bazowały na doświadczeniu religijnym i tworzyły kosmiczną realność. Taka wykładnia zawierała dwie komplementarne struktury lub dwie strony tego samego zjawiska – relacji z Bogiem, której idealnym wariantem była relacja synergijna. Pierwszym elementem była antropodycea, drugim – teodycea.

Na nauce o energiach opierała się także sofiologia. Sofia, Mądrość Boża jako pośrednik między człowiekiem i Bogiem może zostać utożsamiona z energią Bożą w sensie, jaki nadał jej Grzegorz Palamas. Z kolei filozofia Imienia Bożego, jak się wydaje, stanowi najciekawszą naukę związaną z problemem energii rozwijaną przez Florenskiego. Myśliciela tego można uznać nawet za głównego teoretyka doktryny imiesławców. Imiesławie, co warto podkreślić, było pewnym etapem w rozwoju tradycji hezychastycznej. Florenski jako zdeklarowany platonik w tym swoistym sporze o uniwersalia – uważał go za zasadniczą kwestię filozoficzną – przyjmował formułę mówiącą o tym, że zjawisko, czyli imię, zawiera się w istocie, czyli Bogu, natomiast istota nie zawiera się w zjawisku. Uważał równocześnie, że zasada ta daleko wykracza poza platonizm i spory teologiczne – ma zatem znaczenie ogólnoludzkie. Zjawisko (energia) daje nam pewną wiedzę na temat istoty, jest symbolem wyższej rzeczywistości, dlatego odrzucenie realności Imienia Bożego jest równoznaczne z odrzuceniem i zlekce-

ważeniem pojęcia symbolu²⁷. Każdy akt wymawiania Imienia Bożego jest aktem synergii – boska i ludzka energia jednoczą się.

Wymienione zagadnienia są ściśle związane z problematyką chrześcijaństwa wschodniego, nie jest jednak tak, że Florenski jako myśliciel prawosławny i Choruży jako jego interpretator i niezależny filozof, którego rozmyślania mieszczą się również w tradycji prawosławnej, obojętni są na kulturę zachodnią. Równie wielką inspiracją dla Chorużego okazuje się współczesna filozofia zachodnia, głównie fenomenologia, egzystencjalizm, dekonstrukcjonizm i poststrukturalizm (podobnie jak antropologia synergijna, fenomenologia również odżegnuje się od terminologii platońskiej i esencjalnej, tj. nie posługuje się pojęciami np. istoty, idei²⁸). Źródła nowego podejścia do człowieka Choruży zauważa w filozofii Sorena Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego, a przede wszystkim w analityce egzystencjalnej *Dasein* Martina Heideggera. Nazywa je filozofiami otwierania się na człowieka. Antropologiczna koncepcja Chorużego jest pewną odpowiedzią na problematykę deesencjalizacji podmiotu ludzkiego, zapoczątkowaną przez autora *Bycia i czasu*. Heideggerowskie *Dasein* dobrze oddaje stan kondycji ludzkiej. Czasownikowe znaczenie słowa „być”, które konotuje pojęcie *Dasein*, nie było obce także Florenskiemu. Z jego wywodu o związku dwóch Sofii – ziemskiej i niebiańskiej – bezpośrednio wynika teza o otwartości natury człowieka. Niektórzy twierdzą, że wyprzedził on w pewnym sensie pisma Heideggera i wcześniej niż on przywrócił antropologii filozoficznej wspomniany czasownikowy sens słowa „być”²⁹. Warto zaznaczyć, że we współczesnych badaniach coraz częściej porównuje się obu myślicieli – ich zamiłowanie do analiz etymologicznych i do filozofii techniki.

4. FLORENSKI A EGZYSTENCJALIZM

Przynależność Heideggera do nurtu egzystencjalnego nie budzi niczyjej wątpliwości, ciekawe, że niektórzy chcieli tym mianem określić również Florenskiego³⁰.

²⁷ Zob. П.А. Флоренский, *Об Имени Божиим*, [w:] *tenże, Имена*, Москва: Эксмо Пресс 2008, s. 300.

²⁸ С.С. Хоружий, *Три школы внимания: Гурджиев – Гуссерль – исихазм*, [w:] *tenże*, (red.), *Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте*, Москва: Прогресс-Традиция 2010.

²⁹ Pisze o tym m.in. Z.J. Kijas (*Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła Florenskiego i H. Ursa von Balthasara*, Kraków: Bratni Zew 1996, s. 59).

³⁰ Zob. Г.Ф. Гараева, *Павел Александрович Флоренский*, Краснодар 2007, s. 25; В.П. Визгин, *Христианский платонизм как экзистенциальный опыт*, „Философские Науки” 2007, nr 1, s. 46.

Jeden z rosyjskich badaczy, Wiktor Wizgin, wprost nazywa go myślicielem egzystencjalnym, a dokładniej „egzystencjalnym platonikiem o powołaniu chrześcijańskim”³¹. Taka klasyfikacja nie wydaje się do końca słuszna, cele egzystencjalistów i Florenskiego były całkiem różne – pierwsi sytuowali człowieka w ontologicznej pustce, w której nie istniało miejsca dla Boga albo był on zbyt daleki, natomiast Florenski widział sens życia ludzkiego w relacji z Bogiem, dzięki której nie mogło być mowy o pustce, a jedynie o pełni istnienia i jego uświęceniu. Poza tym dla egzystencjalistów początkiem poznania była trwoga, a tymczasem Florenski zgadzał się raczej w tej kwestii z Grekami – początek filozofii to zdziwienie. Egzystencjalistom obca była również problematyka relacji wiary i wiedzy, nauki i filozofii, dla Florenskiego zaś stanowiła ona kwestię podstawową. Metafizyka wszechjedności, poczucie jedności ze światem napawały człowieka raczej optymizmem niż pesymizmem. Nad przepaścią między światem a jednostką przerzucony został tutaj pomost.

Innym wspólnym zainteresowaniem obu filozofów była lingwistyka. Często podkreślane jest ich zamiłowanie do etymologizowania, rozkładania wyrazu na części składowe. Z korespondencji między znanymi niemieckimi wydawcami przełomu XIX i XX wieku – Ewsejem Dawidowiczem Szorem i Oskarem Zibekiem – wiemy, że Edmund Husserl interesował się twórczością Gustawa Szpeta, a Heidegger myślą Florenskiego. Autor *Bycia i czasu*, usłyszawszy o nauce Florenskiego na temat prawdy, zainteresował się nim, wyraził życzenie, aby książka *Filar i podpora prawdy* została przetłumaczona na język niemiecki. Przekłady pewnych fragmentów tego dzieła, co prawda, istniały, silnie jednak zniekształcały styl Florenskiego. W kręgach niemieckich wydawców Florenski częściej postrzegany był (i jest nadal) jako lingwista i filolog, nie zaś teolog i filozof. Podkreśla się także, że był on jedną z najbardziej wyraźnych i niezwykłych postaci ówczesnej Rosji³².

Warto wspomnieć o jeszcze jednym elemencie – o filozofii techniki. Technika pośredniczy między człowiekiem i przyrodą, jej istotą jest odkrywanie. Zarówno Heidegger, jak i Florenski analizowali problem techniki w kontekście bycia człowieka w świecie, jako ludzkiej egzystencji. Florenski szczegółowo zastanawiał się nad tym zagadnieniem w pracach *Философия культа* i *У водоразделов мысли*. Według Florenskiego człowiek to *homo liturgus* – „ożywiona jedność

³¹ В и з г и н, *Христианский платонизм как экзистенциальный опыт*, s. 46.

³² В. Я н ц е н, *Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью (1931)*, [w:] М.А. Колеров (red.), *Исследования по истории русской мысли*, Ежегодник 2003, nr 6, Москва 2004, s. 546-550.

skończoności i nieskończoności”³³. Jego działalność ma trzy aspekty, trzy strony. Jedną z nich stanowiła właśnie strona liturgiczna (której wyrazem był kult), dwie pozostałe to strona teoretyczna (której wyrazem był światopogląd) i strona praktyczna (której wyrazem była gospodarka). Światopogląd to całokształt pojęć o świecie, gospodarka – całokształt narzędzi, jakimi posługuje się człowiek natomiast kult to sfera sacrum, sfera spotkania człowieka z Bogiem. Technika, która mieści się w sferze gospodarki, posługiwała się narzędziami. Narzędzia z kolei stanowiły, według myśliciela, przedłużenie ludzkich rąk i zmysłów³⁴. Szczegółowym opracowaniem kwestii filozofii techniki u wspomnianych autorów zajął się współczesny badacz rosyjski Andriej Pawlenko³⁵.

5. WNIOSKI KOŃCOWE

Podsumujmy krótko nasze rozważania. Na obecnym etapie rozwoju antropologii synergijnej filozofia Florenskiego zesłała na plan dalszy, według Chorużego nie ma ona realnego wpływu na kształtowanie się nowego wariantu nauki o człowieku. Florenski bliższy był bowiem tradycji esencjalizmu niż energetyzmu, pomimo swej wyraźnej przynależności do kultury prawosławnej. Pojęcia energii i synerгии nie były mu, co prawda, obce, można nawet powiedzieć, że stanowiły istotę jego myśli (celem metafizyki konkretnej i jej składowych, antropodycei i teodycei, było zbliżenie człowieka z Bogiem, wzajemne przenikanie), mimo to daleki był on od energijnej koncepcji człowieka. Jego antropologia zbytnio zbliża się do idealizmu i platonizmu, istotą człowieka były dlań duch i dusza, a prawosławny energetyzm postuluje coś całkiem odmiennego – całościowy obraz istoty ludzkiej. Choruży zdaje się twierdzić, że filozofia Florenskiego jedynie w ograniczonym stopniu może być przez niego wykorzystana w jego własnych poszukiwaniach twórczych.

³³ Tamże, s. 59.

³⁴ П.А. Флоренский, *Органопроекция*, [w:] *tenże*, *Сочинения в четырех томах*, т. 3(1), s. 402; Zob. także: J. Krocak, *Pawła Florenskiego kultura symboliczna*, „Człowiek i Społeczeństwo” 35 (2013).

³⁵ Inny aspekt tej problematyki zob. А.Н. Павленко, *Возможность техники: взгляд из Лавры и голос из Марбурга*, [w:] А.Н. Паршин, О.М. Седых (red.), *Павел Александрович Флоренский*, Москва: РОССПЭН 2013.

BIBLIOGRAFIA

- Бёрд Роберт: Эстетика и Предание в русской религиозной философии (Вяч. Иванов, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков), [w:] С.С. Хоружий, О.И. Генисаретский (ред.), Феномен человека в его эволюции и динамике, Москва: ИФ РАН 2009.
- Библихин В[ладимир] В.: Энергия, Москва: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы 2010.
- Choruzý Sergiusz: Człowiek: istnienie, rozszczepiające się na trzy sposoby, przeł. Łukasz Leonkiewicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 2 (74), s. 327-360.
- Хоружий Сергей С.: Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели, [w:] tenże, Очерки синергической антропологии, Москва: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы 2005.
- Хоружий Сергей С.: Имяславие и культура серебряного века: феномен московской школы христианского неоплатонизма, [w:] tenże, Опыты из русской духовной традиции, Москва: ПАРАД 2005.
- Хоружий Сергей С.: Личность и энергия в богословии о. Иоанна Мейендорфа и в современной философии, [w:] tenże, Исследования по исихатской традиции. Многогранный мир исихазма, т. 2, Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной Академии, 2012
- Хоружий Сергей С.: Мирозерцание Флоренского, Томск: Водолей 1999.
- Хоружий Сергей С.: О философии священника Павла Флоренского, [w:] П.А. Флоренский, Столп и утверждение истины, т. 1, Москва: Правда 1990.
- Хоружий Сергей С.: Обретение конкретности, [w:] П.А. Флоренский, У водоразделов мысли, т. 2, Москва: Правда 1990.
- Хоружий Сергей С.: После перерыва. Пути русской философии, Санкт-Петербург: Алетейя 1994.
- Хоружий Сергей С.: Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека, Москва: ИСА 2006.
- Хоружий Сергей С.: София – космос – материя, [w:] Д.К. Бурлака (red.), С.Н. Булгаков: pro et contra, Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института 2003.
- Хоружий Сергей С.: Три школы внимания: Гурджиев – Гуссерль – исихазм, [w:] tenże (red.), Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте, Москва: Прогресс-Традиция 2010.
- Хоружий Сергей С.: Философский процесс в России, [w:] tenże, О старом и новом, Санкт-Петербург: Алетейя 2000.
- Хоружий Сергей С.: Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки, [w:] Д.К. Бурлака (red.), Павел Александрович Флоренский: pro et contra, Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института 1996.
- Флоренский Павел А.: Об Имени Божиим, [w:] tenże, Имена, Москва: Эксмо Пресс 2008.
- Гараева Галина Ф.: Павел Александрович Флоренский, Краснодар 2007.
- Игумен Андрионик: Примечания к статье Макрокосм и микрокосм, [w:] П.А. Флоренский, Сочинения в четырех томах, т. 3(1), Москва: Мысль 2000.
- Янцен Владимир: Эпизод из истории связей Э. Гуссерля и М. Хайдеггера с русской мыслью (1931), [w:] М.А. Колеров (red.), Исследования по истории русской мысли, Ежегодник 2003, nr 6, Москва 2004.
- Kijas Zdzisław J.: Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła Florenskiego i H. Ursa von Balthasara, Kraków: Bratni Zew 1996.

- Krocza Justyna: Pawła Florenskiego kultura symboliczna, „Człowiek i Społeczeństwo”, 35 (2013).
- Мочалов Е.В., Антропологические темы в философии всеединства в России XIX-XX в., Нижний Новгород: Нижегородский Гуманитарный Центр 2002
- Павленко Андрей Н.: Возможность техники: взгляд из Лавры и голос из Марбурга, [w:] А.Н. Паршин, О.М. Седых (red.), Павел Александрович Флоренский, Москва: РОСС-ПЭН 2013.
- Ticholaz Anatolij: Platonizm w Rosji, przeł. Halina Rarot, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego 2004.
- Waliński Andrzej: Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005.
- Wywiad z Sergiuszem Chorużym – rozmawia Łukasz Leonkiewicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 2 (74), s. 365-383.
- Визгин Виктор П.: Христианский платонизм как экзистенциальный опыт, „Философские Науки” 2007, nr 1.

PAWEŁ FLORENSKI OCZAMI SERGIUSZA CHORUŻEGO

Streszczenie

Artykuł jest próbą uchwycenia poglądów najważniejszego współczesnego filozofa rosyjskiego Sergiusza Chorużego przez pryzmat jego krytyki myśli Pawła Florenskiego. Ten ostatni – geniusz i męczennik za wiarę (jak powszechnie się sądzi) – okazuje się być dalekim od głównej duchowej tradycji prawosławia, hezychazmu, podobnie zresztą jak większość religijnych filozofów rosyjskich Srebrnego Wieku. Tradycję tę charakteryzuje bowiem energetyzm, a Florenskiego esencjalizm. Wspomniany energetyzm – pojęcie dość enigmatyczne z perspektywy kultury Zachodu – stanowi fundament własnej propozycji filozoficznej Chorużego. Choruży docenia, co prawda, twórczość Florenskiego, twierdzi jednak, że ma ona wartość tylko historyczną. Te i inne punkty zostały omówione w prezentowanym tekście.

PAVEL FLORENSKY IN THE SERGEY KHORUZHYY'S ESTIMATION

Summary

The paper is an attempt to present philosophical views of one of the currently most prominent Russian thinkers, Sergey Khoruzhy, through the prism of critique of Pavel Florensky's thought. The latter—a genius and a martyr (as he is thought to be)—like most of the religious philosophers of the so-called Silver Age of Russian culture, seems to be far removed from the mainstream of Orthodox spiritual tradition—hesychasm. The said tradition can be described as energetism whereas Florensky's thought is best viewed as essentialism. Energetism, a quite enigmatic concept from the Western perspective, appears as fundamental concept of Khoruzhy's own philosophical conception—synergetic anthropology. Khoruzhy recognizes importance of Florensky's thought but he considers it of historical value only. These and other points are elaborated in presented paper.

Summarised by Justyna Krocza

Słowa kluczowe: Paweł Florenski, Sergiusz Choruży, filozofia rosyjska.

Key words: Pavel Florensky, Sergey Khoruzhy, Russian philosophy.

Information about Author: Justyna Krocak, MA – PhD student, University of Zielona Góra;
address for correspondence: al. Wojska Polskiego 71A, PL 65-762 Zielona Góra; e-mail:
J.Krocak@ifil.uz.zgora.pl