

Człowiek „obrazem i podobieństwem” Boga w prawosławnej teologii Pawła Florenskiego

Wiek dwudziesty, a w szczególności okres powojenny, zmienił zasadniczo i na trwałe wzajemne odnoszenie się chrześcijan. Miało na to wpływ wiele czynników, zarówno społecznych (migracja i emigracja, środki społecznego przekazu), jak i duchowych (wzrost u wyznawców Chrystusa świadomości odpowiedzialności za wiarę, za jej przekaz współczesnemu światu). Każdy z Kościołów, bardziej lub mniej, w większym lub mniejszym stopniu, poznawał i poznaje siostrzane Kościoły, ich historię, liturgiczną i teologiczną tradycję, problemy teraźniejszości oraz nadzieje i obawy na przyszłość itd. Temat pokoju, sprawiedliwości społecznej, antropologii, równości wszystkich ludzi, kobiety i mężczyzny, ekologii itd. nie pozwalają już rozpracować się wyłącznie z perspektywy jednego tylko Kościoła i wymagają spojrzenia szerszego, bardziej uniwersalnego, które uwzględni opinię i wrażliwość innych Kościołów Chrystusowych.

Taki właśnie charakter posiada niniejsze opracowanie. Jest próbą spojrzenia na człowieka w tajemnicy jego „obrazu i podobieństwa” oczami wschodniej tradycji teologicznej, a konkretnie już oczami jej rosyjskiego przedstawiciela Pawła Florenskiego. Po krótkim szkicu biograficznym przejdę do analizy jego pism pod kątem daru „obrazu i podobieństwa”, jaki otrzymaliśmy przy stworzeniu od Boga, umieszczając ją w szerszym kontekście teologiczno-filozoficznym.

Paweł A. Florenski (1882 – 1937)

Dla wielu teologów i filozofów (żeby wspomnieć tylko tę grupę osób), i to nie tylko polskich, Paweł Florenski pozostaje nadal kimś nieznanym, dalekim i obcym, ponieważ upłynęło już sporo czasu od daty jego tragicznej śmierci. Nieliczni tylko mogliby wskazać należne mu miejsce w duchowej kulturze Europy, a w szczególności w duchowej kulturze rosyjskiego prawosławia, z którym tak mocno się utożsamiał. Czy rzeczywiście znaczył on tak niewiele?

R. Slesinski, który wiele czasu poświęcił studium myśli naszego autora, określił go jako „jedną z najbardziej utalentowanych osobowości, jaka kiedykolwiek pojawiła się w rosyjskiej historii intelektualnej”¹. Z kolei F. von Lilienfeld nazwał go „geniuszem” i „rosyjskim Pascalem”², inny zaś autor „rosyjskim Leonardo da Vinci”³. Tak więc nie wartość pism, ile burzliwa historia Rosji dwudziestego wieku uniemożliwiła Florenskiemu pełny rozwój jego filozoficzno-teologicznych możliwości. Nowa ideologia komunistyczna, która przejęła władzę po roku 1917 opatrzyła vetem publikację jego pism dlatego, że znalazł się w opozycji do nowego reżimu pozostając wierny wartościom chrześcijańskim. Rehabilitowała go dopiero postalinowska odwilż,

w konsekwencji czego jego liczne prace mogły ujrzeć światło dnia, co otworzyło możliwość szerszego zainteresowania się jego osobą i poruszaną przez niego tematyką.

Paweł Florenski urodził się 9 (wg kalendarza gregoriańskiego 21) stycznia⁴ 1882 r. w Ewlach (obecny Azerbejdżan) z ojca Rosjanina, inżyniera drogowego i matki Armenki. Pierwsze lata nauki pobierał w Tbilisi, gdzie też kończył szkołę średnią i w 1900 r. przeniósł się do Moskwy na temtejszy Uniwersytet, na Wydział Matematyczno-Fizyczny i Filozoficzny.

Cztery lata Uniwersytetu (1900 – 1904) wzbogaciły go nie tylko intelektualnie. Posiadały one decydujący wpływ również na jego rozwój duchowy, na osobiste odkrycie i przeżycie bliskości Boga, który dotychczas wydawał się tak odległy, tak nieprzystępny, poza zasięgiem jego duchowych i intelektualnych potrzeb. Wspominał o tym sam autor, kiedy wracając pamięcią do lat dzieciństwa mówił, że rodzice pomyśleli wprawdzie o jego chrzcie, ale nie zatroszczyli się o religijne wychowanie ani jego, ani pozostałych swoich dzieci⁵.

Odkrycie bliskości Boga wpłynęło, i to w sposób dość radykalny, na jego plany względem najbliższej przyszłości. Już nie matematyka, biologia czy botanika, ale teologia – nauka o Bogu – zajęła miejsce uprzywilejowane i stała się pierwszą, a tym samym i najważniejszą fascynacją młodego jeszcze Florenskiego. Rezygnuje więc z proponowanej katedry matematyki na Uniwersytecie Moskiewskim i za radą swojego kierownika duchowego, bpa Antoniego (Florensowa 1847–1918), przenosi się na Akademię Duchowną, pragnąc w ten sposób umocnić i pogłębić jeszcze bardziej, już nie tylko duchowo ale też intelektualnie, zapoczątkowany tak niedawno kontakt z Bogiem.

Cztery lata studiów teologicznych ubogacają go o nowe doświadczenia i wewnętrzne przeżycia: jeszcze mocniej doświadcza Jego miłości względem swojej osoby i, o czym wcześniej nawet nie pomyślał, odczytuje w sobie wewnętrzny głos wzywający go do kapłaństwa. Znajduje to potwierdzenie u jego kierownika duchowego i świeży absolwent Akademii decyduje się na przyjęcie święceń kapłańskich.

Kapłaństwo⁶ wieńczy okres rozterki, wewnętrznych wątpliwości i duchowego pielgrzymowania, stawiając go radykalnie po stronie Boga i Kościoła. Na zawsze pozostał wiernym i gorliwym kapłanem, oddanym Bogu, Kościołowi i człowiekowi, o czym świadczy nie tylko treść jego wykładów prowadzonych na Akademii, gdzie kontynuował pracę po ukończeniu studiów, ale także już bezpośrednio praca duszpasterska, jako kapelana kaplicy Czerwonego Krzyża w Sergiej Posad, nazwanym przez komunistów Zagorsk oraz jego postawa w okresie prześladowań ze strony komunistów: gotów poświęcić raczej swoje życie aniżeli zrezygnować ze swojego kapłaństwa.

Akceptacja propozycji pozostania na Akademii i przejęcia wykładów na Wydziale Historii i Filozofii dały Florenskiemu możliwość dalszego intelektualnego rozwoju, pogłębienia rozpoczętych wcześniej tematów i ich ostateczną redakcję. Rozprawa habilitacyjna „*O duchowej prawdzie*”, którą obronił 19 maja 1914 r., szła właśnie w tym kierunku; była szkicem i zapowiedzią dojrzewania myśli rosyjskiego teologa. Jej końcowy rozwój znajdujemy w „*Filar i podpora prawdy*” z roku 1914. Spośród innych prac autora wspomnieć możemy także: „*Ogólnoludzkie korzenie idealizmu*”, „*Kosmologiczne antynomie E. Kanta*”, „*Materiały eklezjalne*”, „*Ikonostas*”, „*Filozofia kultu*” czy inne jeszcze. Najbardziej jednak dojrzałą pracą, i to w zakresie interesującej nas tematyki antropologicznej, jest bez wątpienia „*Filar i podpora prawdy*”, gdzie Florenski porusza całą gamę tematów z zakresu teodycei, Trójcy Św., chrystologii, estetyki i oczywiście antropologii.

Wybuch Rewolucji i zamknięcie Akademii Duchownej zmieniają radykalnie dotychczasowe życie autora. Wprawdzie nowy rząd komunistyczny pozostawia go na wolności, ale uniemożliwia otwarte prowadzenie dotychczasowej pracy pedagogicznej, której z wielkim oddaniem i tak dużym powodzeniem oddawał się dotychczas. Zabrania mu również pełnienia funkcji kapłańskich, angażując go, od 1920 roku, do pracy przy elektryfikacji Związku Radzieckiego, gdzie pracuje przez następnych siedem lat. Może obecnie znaleźć więcej czasu dla swoich wcześniejszych zainteresowań matematyczno – przyrodniczych, czego widocznym rezultatem są pulikowane prace „*Urojone wielkości w geometrii*”, „*Fizyka w służbie matematyki*” czy też redagowanie, we współpracy z innymi autorami, „*Encyklopedii technicznej*”.

Zmiana pracy nie ma jednak żadnego wpływu na zmianę jego wewnętrznej, duchowej orientacji – wierności Bogu i Kościołowi: Florenski nie poddaje w wątpliwość swojej wiary i swojego kapłaństwa, nie rezygnuje nawet ze stroju kapłańskiego, ukazując tym samym, wewnątrz ateistycznego społeczeństwa, wspólnotę z Bogiem, dawcą kapłaństwa⁷. Komunistyczny rząd radziecki, chociaż w początkowej fazie przymykał oczy na postawę autora, nie miał zamiaru tolerować tego zawsze. Kiedy więc umocnił się wewnętrznie, kiedy „uciszył” swoich bezpośrednich przeciwników, przystąpił do walki z tymi wszystkimi, których dotychczas tylko tolerował, których „musiał” znosić z takich czy innych względów. Wśród nich znalazł się również P. Florenski. W 1933 r. zostaje więc aresztowany i zesłany do Skoworodina, obozu pracy niedaleko Jeziora Bajkał. Tutaj, a także w późniejszym obozie pracy – Sołowki – Florenski jest gotów oddać raczej swoje życie, aniżeli zwątpić w Boga, podważyć swoją wiarę czy poderwać filary swojego kapłaństwa. Bezowocne pozostają próby pozyskania go dla sprawy rewolucji: Bóg pozostaje dla niego jedyną alternatywą. Musi więc umrzeć. Wyrok zostaje wykonany (rozstrzelanie) 8 grudnia 1937 r.⁸

Teologia „obrazu i podobieństwa”

„*Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz, kim syn człowieczy, że ty o nim myślisz?*” (Ps 8,5). Pytanie psalmisty nie straciło i nie może stracić nic ze swej wagi. Powraca ciągle na nowo, ciągle świeże i niepokojące i to zarówno w obszarze dyscyplin naukowych jak i w codziennym doświadczeniu każdego z nas. Niezależnie od wieku, miejsca, czasu i profesji każdy z nas, bardziej lub mniej, świadomie czy nie, konfrontuje się z tajemnicą własnego czy też cudzego życia, radości, cierpienia, umierania... Nieomal każdy nowy dzień stawia (przynajmniej powinien) przed nami męczące ale zarazem tak bardzo potrzebne pytanie: kim jestem? Kim jestem dla siebie i dla innych? Jaki i gdzie jest początek i koniec mojego życia? Co jest jego najważniejszym celem? Pytania mnożą się w miarę pogłębiania i poszerzania refleksji i chociaż trudne w rozwiązaniu, są konieczne, wprost nieodzowne dla właściwego i pełnego rozwoju mojej osoby, dla wyszczególnienia tego wszystkiego, co mnie łączy i co odróżnia od pozostałych stworzeń, z którymi spotykam się w mojej codzienności.

Choć powszechne, pytania te pojawiają się najczęściej w refleksji filozofów i teologów, którzy niejako „z zawodu” powołani są do stawiania i odpowiadania na nie. Do tych ostatnich należy również nasz prawosławny teolog i filozof. Wprawdzie nie stawia ich w sposób jasny i bezpośredni, ale pojawiają się ono mimowolnie, na marginesie jego pytań o tajemnicę Boga, o Jego wewnętrzne życie, gdzie pytanie

o człowieka jawi się jako nieodzowne ogniwo w przybliżeniu świata niezgłębionego misterium Boga, na którego „obraz i podobieństwo” stworzony został człowiek. W ten sposób więc pytanie o człowieka jest tym samym pytaniem o Boga i odwrotnie, pytanie o Boga dotyczy także człowieka.

Człowiek „odbiciem” Tajemnicy

Temat człowieka – „obrazu” Boga pojawia się po raz pierwszy na kartach Pisma św. w opowiadaniu kapłańskim Księgi Rodzaju: *Uczyłmy człowieka na nasz obraz, jako nasze podobieństwo*⁹ – pisze autor. Sens hebrajskich terminów „celem” i „demut”, które j. polski oddaje przez „obraz” i „podobieństwo”, przysparzał i nadal przysparza wiele trudności tłumaczom Pisma św. W jakim znaczeniu, pytają, człowiek jest „obrazem Boga?” Biblijne bowiem sformułowanie wskazuje niewątpliwie na pewną, ściśle nie określoną harmonię między człowiekiem i Bogiem, która gwarantuje jego szczególną pozycję wewnątrz stworzonego świata i w rozmowie z Bogiem. Aby więc zrozumieć samego siebie człowiek potrzebuje rozszyfrować charakter swojego powiązania z Bogiem¹⁰, odczytać możliwie właściwy i pełny sens relacji łączącej go z Najwyższym.

W odróżnieniu od literatury patrystycznej i teologicznej późniejszych czasów, autorzy biblijni zaledwie dwa razy nawiązują do tematu „obrazu i podobieństwa”: Księga Mądrości (*Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności – 2,23*) oraz Księga Syracha (*17,1–24*)¹¹. Pozostałe pisma ST przemilczają interesującą nas tematykę. Wprawdzie powraca ona w NT ale już nie w tym samym charakterze co poprzednio, jedynie pośrednio i wiąże się z pojęciem obrazu odnowionego w osobie Jezusa Chrystusa (por. Kol 3,10; 1Kor 11,7; Jk 3,9). W odróżnieniu jednak od Pisma św. kwestia „obrazu i podobieństwa”, jak wspomniałem, spotkała się z szerokim zainteresowaniem ze strony Ojców Kościoła (np. Orygenes, Augustyn, Grzegorz z Nisy i wielu innych)¹², teologów scholastycznych oraz późniejszych myślicieli chrześcijańskich. Każdy z nich czuł się wewnętrznie zobowiązany do udzielenia sobie właściwej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, o którym Biblia mówi, że stworzony został na „obraz i podobieństwo” samego Stwórcy.

Na przestrzeni długich wieków refleksji teologicznej odpowiedzi padały różne a nierzadko i przeciwstawne sobie. Kiedy więc jedni dopatrywali się „obrazu i podobieństwa” w duchowych czy intelektualnych właściwościach człowieka: wolność, rozumność, godność albo wyjątkowa pozycja wśród stworzenia, życie moralne i religijne, osobowość, inteligencja, wiedza, wolna wola, dar samookreślenia się, świadomość samego siebie, wymiar duchowy, nieśmiertelność duszy itd., inni przeciwnie, doszukiwali się Bożego obrazu w pionowej postawie człowieka, w jedności duszy i ciała, w partnerstwie z Bogiem i w przebywaniu „w Jego obliczu”¹³.

Nas oczywiście, bardziej aniżeli śledzenie rozwoju kształtowania się opinii dotyczących teologii „obrazu i podobieństwa”, interesują rozwiązania proponowane przez Florenskiego.

Teolog prawosławny podchodzi do tematu „obrazu i podobieństwa” poważnie, wielokrotnie i na różne sposoby powraca do niego precyzując i uzupełniając jednocześnie swoje wcześniejsze przemyślenia¹⁴, czym zbliża się wyraźnie do ducha, jakim charakteryzowali się Ojcowie Kościoła i to szczególnie wschodni. Jak dla nich, tak i dla Fl. „obraz” jest jedynie właściwym terminem, który możliwie najpełniej potrafi

wyrazić przebiegającą między stworzeniem i Stworzycielem relację bliskości, zażyłości i pewnej jedności, którą pisarz prawosławny określa terminem zależności ontologicznej. Jest to zależność bytu ludzkiego od Modelu, którym jest Boży Syn i dzięki któremu dostępuje on usynowienia¹⁵. Dla Niego jesteśmy stworzeni, na Niego ukierunkowani i przez Niego przyciągani. Nawet jeżeli człowiek żyje w nieświadomości tego faktu, nie przestaje być „obrazem”, a tym samym przeznaczonym do miłości i poznania. Człowiek Fl., odwrotnie aniżeli proponował to Kant i jego uczniowie, jest więc ontologicznie ukierunkowany na Absolut, który nie ma nic z abstrakcji czy intelektualnego wymysłu, ale który objawia się jako Bóg trynitarny.

Z darem „obrazu” związane są ściśle boskie energie¹⁶. Zamieszkują one wnętrza człowieka i otwierają go na nieskończoność pozwalając mu tym samym wymknąć się niejako spod panowania grzesznych skłonności, chcących zamknąć go w sobie, w jego ludzkich ograniczeniach i namiętnościach. Pomimo jednak, że tak ważny i decydujący o naszej tożsamości „obraz” jest tylko i wyłącznie darem, nie naszą własnością, nie czymś wrodzonym i naturalnym, nie wypracowanym przez nas samych, nie czymś przez nas wysłużonym ale „darem” darmo danym nam przez Boga; w swojej wolności Bóg dzieli się sobą ze swoim stworzeniem. Fl. bardzo zależy na uświadomieniu czytelnikowi tej darmowości „obrazu” oraz jego niezniszczalności, której nie może podważyć nawet grzech. Jest on bowiem tak mocno wyciśnięty na naszej duszy i na całym naszym bycie, że tworzy z nim organiczną, ontologiczną jedność. Jest swego rodzaju formą, która z materią stanowi rzeczywistość przedmiotu i bez której trudno sobie wyobrazić zaistnienie jakiegokolwiek przedmiotu. Ta niezniszczalność „obrazu”, uważa Fl., odpowiada naturze Boga, który pozostaje wierny swoim obietnicom i nie odwołuje tego, co już raz udzielił: zawsze wierny Bóg nie podda w wątpliwość, nie zakwestionuje tej *formy* bytu ludzkiego, tej szczególnej cechy jaką jest bycie „obrazem”¹⁷: „obraz” pozostaje więc ontologicznie związany z bytem. Co oznacza to w praktyce? Jakie są tego konsekwencje dla życia człowieka? Chociaż Fl. nie stawia bezpośrednio takich pytań zdaje się zakładać je i udziela pewnej formy odpowiedzi: skoro „obraz”, czytamy między wierszami, pozostaje ontologicznie związany z bytem ludzkim, jasnym staje się, że dla jego zrozumienia, dla odczytania misterium jego życia, podejść należy od strony Boga, spojrzeć na niego z perspektywy Najwyższego, niejako z góry, z lotu ptaka. Tylko w ten sposób, uświadamiając sobie tę radykalną i nie dającą zastąpić się niczym innym otwartość człowieka na Boga, możemy zbliżyć się do jego tajemnicy.

Schemat taki funkcjonuje zresztą nie tylko w odniesieniu do poznawania drugiego człowieka. Konfrontuje się z nim każdy z nas, gdy tylko zrodzi się w nim pragnienie odsłonięcia, chociażby minimalnie, kurtyny swojego istnienia; pozna ją pod warunkiem wejścia w radykalną zażyłość z Bogiem, angażując się, i to możliwie najpełniej, w wiecznie żywy dynamizm miłości–poznania. Innymi słowy, porzucając własne i w sumie oszukujące „ego”, rozglądając się „na zewnątrz” siebie za źródłem swojego istnienia.

Fl. nie jest odosobniony w takim „odgórnym” podchodzeniu do tajemnicy człowieka. Jeszcze mocniej, przy jednoczesnym przeciwstawieniu się tradycji zachodniej – łacińskiej, sformułował to inny prawosławny teolog rosyjski W. Losski (1903–1958). W niewielkiej ale znaczącej pozycji¹⁸ Lossky umieszcza na dwóch przeciwstawnych biegunach wspomniane wyżej tradycje teologiczne. Uważa on mianowicie, że

św. Augustyn¹⁹, wychodząc od pojęcia Bożego obrazu w nas, usiłował sformułować pewne pojęcie Boga i to na zasadzie odkrywania w Nim tego wszystkiego, co znajdował w duszy człowieka stworzonej na Jego obraz. Teolog rosyjski nazwał to analizą psychologiczną zastosowaną do poznawania Boga, czyli do teologii. Takiemu sposobowi myślenia przeciwstawił teologię św. Grzegorza z Nisy, który, inaczej aniżeli poprzedni, za punkt wyjścia wziął dane biblijne mówiące o Bogu, aby następnie doszukiwać się ich w człowieku stworzonym na Jego obraz. Taki sposób rozumowania W. Łoski nazwał metodą teologiczną zastosowaną do poznania człowieka, czyli do antropologii²⁰. Jasnym jest więc, że podczas gdy pierwszy poznaje Boga wychodząc od człowieka, stworzonego na Jego obraz, drugi przeciwnie, stara się sformułować prawdziwą definicję człowieka opierając się na poznaniu Boga, na którego obraz stworzony został człowiek.

Zaznaczona konfrontacja dwóch tradycji teologicznych, chociaż dość schematyczna, oddaje, wydaje mi się, pewną rzeczywistość faktycznie istniejącą. Oczywiście granica, która przebiega między nimi nie jest z pewnością tak ostra, tak mocno rozsuwająca na przeciwległe sobie boki wschodnią i zachodnią szkołę teologiczną, niemniej jednak, spoglądając z innej nieco strony, trudno przymrużyć oczy i przemilczeć pewne przedziały, wyeliminować pewne duchowe odczucia, niuanse kulturowe itd. I właśnie, bardziej aniżeli o jasnych i suchych podziałach należałoby raczej mówić o różnych wrażliwościach kulturowych, które się nie wykluczają ale uzupełniają, a przez to i ubogacają. Obydwie wspomniane bowiem szkoły teologiczne zakładają istnienie w nas daru obrazu, a przez to rzeczą drugorzędną wydaje się być już samo podejście do jego odczytania, do rozgryzienia tajemnicy człowieka; gdyby bowiem nie nosił on w swoim sercu odbicia Boga, tzn. gdyby był nieświadomy swojej z Nim łączności, czyli gdyby brakowało mu egzystencjalnego przeczucia Boga, nie mógłby Go pragnąć i poszukiwać. I odwrotnie, nie św. Augustyn, co zdaje się sugerować W. Łoski, lecz sam Bóg wycisnął w nas swój obraz, który poznając przybliżył nam tajemnice samego Boga, jego Dawcy.

Jak wynika z naszych wcześniejszych analiz, a czemu trudno byłoby się dziwić, w swoich rozważaniach „obrazu” Fl. idzie śladami własnej tradycji teologicznej i mówi, że do misterium człowieka należy się zbliżyć poprzez Boga, od strony Boga, czyli z Bogiem. Każdy kto zrywa z takim schematem postępowania i zatrzymuje się tylko na sobie samym, musi niestety pożegnać się z rozwiązaniem własnej zagadki. Tylko wyjście z siebie, porzucenie niejako swojego „ja” i zwrócenie się na innych, a w pierwszym rzędzie na Boga, doprowadzić mnie może pod tajemnicę mojego życia.

Fl. podkreśla jasno i wyraźnie rolę Boga w poznaniu swojego „ego”, potrzebę przejścia „przez” Niego, oczyszczenia swojego wzroku cielesnego w Jego duchowym bogactwie. Zauważymy jednak później, że funkcjonuje także i inna droga, uzupełniająca pierwszą, tzn. droga prowadząca przez drugiego człowieka, który również jest w stanie przybliżyć mnie – a ja jego – do tajemnicy istnienia. Łatwo więc powiedzieć, i to już teraz, że zasadniczym rysem „obrazu” jest jego otwartość na... Jest to coś niezmiernie ważnego i niemniej dziwnego; z jednej strony bowiem to wielki zaszczyt, wielkie wyróżnienie zostać nazwanym Bożym „obrazem”, ale z drugiej, patrząc z naszej ludzkiej strony, to niewątpliwie pewne zubożenie, wymaga bowiem od nas zdania się na innych, na drugą osobę, która toruje mi drogę do poznania samego siebie.

Trzeba nam jednak pójść dalej i pogłębić dotychczasowe nasze rozważania, pytając się: czym jeszcze jest obraz? Jaki jest jego charakter, jego wewnętrzne życie? Co posiada specyficznego, a co byłoby właściwe wyłącznie dla niego? Każde z postawionych pytań nie może zostać rozwiązane w sposób, na jaki zasługuje. Fl. bowiem o czym już wspominałem, nie porusza tematu „obrazu” w oddzielnym rozdziale, jak czyni to wielu teologów czy egzegetów, ale wkomponowuje go w organiczną całość, w jeden potok myśli adresowanych do przyjaciela w formie listów²¹. I chociaż tematyka „obrazu” daje się dostrzec wielokrotnie w pismach teologa rosyjskiego, jej pojawienie się jest prawie zawsze tylko przelotne, jest przysłowiowym otarciem się o wewnętrzny wzrok inteligencji. Stąd też rzeczywistość „obrazu” opisujemy nie dosłownie ale pośrednio, przenosząc niejako na sferę religijną „świeckie” doświadczenia narosłe z kontaktu z innymi osobami. Wynika stąd, iż pojęcie „obrazu” posiada charakter raczej pasywny i statyczny, będąc rodzajem kliszy fotograficznej. Tymczasem jako forma bytu ludzkiego „obraz” stanowi projekt, wytyczną naszej optymalnej realizacji. Obraz uruchamia i uaktywnia jej mechanizmy, których celem jest możliwie najpełniejsze zbliżenie się do Modelu. Czyni sensownym nasze życie dając mu właściwą orientację i znaczenie, swoisty program, który jak górski szlak potrafi zaprowadzić na szczyt wzniesienia, będący szczytem Góry Przemienienia. Jak w kodzie genetycznym zaprogramowane zostały w „obrazie” wszystkie możliwości rozwojowe człowieka, z tą jednak, i to dość zasadniczą różnicą, że podczas gdy informacje w kodzie genetycznym są niezienne, dane obrazu mogą zostać naruszone i ich pierwotny sens może zostać wypaczony, co wiąże się z zawartością, z samą treścią „obrazu”, jaką są czystość i wolność, a które powierzone zostały człowiekowi.

Pierwsza – „czystość”, uważa Fl., pozwala dostrzec (*uzriet'*) obecność Sofii w naszym wnętrzu, co równa się nieomal ujrzaniu obecności samego Boga²². Postulowana przez autora czystość serca, zwana także duchowym dziewictwem (*devstviennost'*), czy integralną niewinnością (*cielomudriennost'*, *nieporocznost'*)²³, podobnie jak dla Ojców Kościoła, konieczna jest dla właściwej lektury Biblii, ale nie tylko, pozwala także „dotknąć innego świata”, „przeniknąć duchowe korzenie bytu”²⁴. Píše bowiem: czystość, dar Ducha Świętego, „usuwa narośla serca, obnaża swoje wieczne korzenie, oczyszcza ścieżki poprzez które niewysłowione światło Słońca trzyosobowego przenika w ludzką świadomość”²⁵. Łatwo więc zauważyć, jak silnie czystość serca związana jest z nieśmiertelnością; jak dla wielu Ojców greckich²⁶ cielesna nieśmiertelność objawia się jako konsekwencja czystości serca, w której uczestniczą już teraz święci asceci²⁷. Nie chodzi oczywiście wyłącznie o czystość cielesną czy też czystość etyczną, chociaż i te posiadają duże znaczenie. Bardziej jednak niż ten rodzaj czystości Fl. zdaje się mieć na myśli czystość ontyczną – bytową przejrzystość, przezroczystość na Boże działanie, na Jego obecność w naszym życiu.

Obok czystości, drugim konstytutywnym elementem „obrazu” jest wolność²⁸, która, jak mówił św. Grzegorz z Nysy, jest „zasadą i najbardziej autentycznym objawieniem Bożego podobieństwa”²⁹. Tę właśnie wolność odczytać można jako oznakę jego zależności od Boga ale zarazem i wyjątkowej godności – „król świata stworzonego” – jest stworzeniem wolnym, które dysponuje własną autonomią i któremu powierzona została „możność rozwinięcia się wg własnych praw”³⁰. Nie czas jednak wchodzić już teraz w trudny, chociaż skądinąd bardzo ważny temat wolności. Powrócę do niego w innym miejscu, co pozwoli omówić go szerzej ukazując możliwie wszystkie

konsekwencje, pozytywne i negatywne, jakie wiążą się z nim dla człowieka, dla jego wewnętrznego wzrostu i dla jego przyszłości. Teraz natomiast możemy powiedzieć jedynie, że wolność o której mowa, zacieśnia się do możliwości samookreślenia się, tzn. do określania samego siebie „od wewnątrz”; człowiek posiada w sobie samym zasadę swojego działania. Ten dar wolności pozwala mu swobodnie, tzn. w pewnej niezależności od Stwórcy, podejmować decyzje odnoszące się do przyszłości, wśród których ukryta jest również możliwość odwrócenia się od Boga, zejścia z Jego drogi, wybranie innego, przeciwnego do Bożych zamierzeń kierunku.

Fl. nie zacieśnia „obrazu” do pojedynczych funkcji duszy, do intelektu, nieśmiertelności, duchowej natury duszy ludzkiej, wolności czy do pionowej postawy jego ciała i królewskiej godności wobec innych stworzeń. Idąc za nauką Biblii, która widzi człowieka jako jedną nierozzerwalną rzeczywistość, również i Fl. zdaje się rozważać obraz całościowo, uważa nianowicie, że cały człowiek wyszedł z ręki Boga; w równej mierze jego ciało jak dusza posiadają swoją wyjątkową godność i wartość, chociaż godność darów duchowych wyższa jest od godności darów cielesnych, które żyją dzięki darom duchowym. Taka była myśl patrystyczna³¹ i Fl., jak cała zresztą szkoła prawosławna, czuł się jej spadkobiercą i kontynuatorem. W tym właśnie kierunku wydają się iść jego rozważania o czystości i wolności, czy, jak powiemy później, o poznaniu. Ich zadaniem nie jest nic innego, jak podjęcie współpracy z Bogiem i doskonalenie całego życia człowieka, którego ostatecznym celem jest zjednoczenie się z Bogiem, przebóstwienie. Fl. nie jest oczywiście odosobniony w tym, co robi. Posiada całą gamę poprzedników, zaczynając od starożytnych pisarzy chrześcijańskich, szczególnie wschodnich³². Podobnie jak oni, chociaż ze zdecydowanie mniejszym natężeniem, teolog nasz podkreśla istniejącą w człowieku rzeczywistość obrazu, bez której nie byłby w ogóle człowiekiem. „Obraz” umieszczony w człowieku w akcie stworzenia jest więc darem Boga, który dotyka samego bytu, jest „ontologicznym darem Boga”³³. Fl. uważa, iż ten dar „obrazu” miał na myśli św. Jan Apostoł, kiedy pisał: „zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy” (1J 3,1-2)³⁴. Czy dar „obrazu” wnosi coś jeszcze w życie człowieka?

Nie jest to wprawdzie pytanie Fl., ale rozwiązanie go pozwoli jeszcze lepiej zrozumieć, już i tak bogatą tematykę obrazu i jego konsekwencje dla nas. Powiedzieliśmy już, że w darze obrazu daje się nam sam Bóg, stając się w ten sposób elementem konstytutywnym naszej natury. W nim więc, tzn. w obrazie, a mówiąc jaśniej – w Chrystusie (On bowiem jest tym doskonałym wzorem, na obraz którego zostaliśmy stworzeni), jesteśmy już zbawieni, przebóstwieni czyli zjednoczeni z Trójcą Przenajświętszą³⁵. Lecz bardziej niż w rozkwicie, wszystko to jest jeszcze w zarodku, w pęku, niejako w aktywnej możliwości. Zależy już teraz od samego człowieka, tzn. od tego, jak zareaguje on na ten dar: podejmie współpracę z Bożą łaską pozwalając, aby pęk rozwinął się w cudowny kwiat, czy też zniszczy go i zadcpcze. Chociaż trudne, zadanie, które go czeka jest możliwe do spełnienia, człowiek bowiem, o jakim mówi Fl., posiada wszystkie potrzebne ku temu środki i wystarczy tylko chcieć i to chcenie urealniać.

Wyprzedzając w pewnym sensie Heideggera Fl. przywrócił antropologii czasownikowe znaczenie słowa być, otwierając tym samym nowe jego znaczenia. Byt nie jest czystym trwaniem w bezruchu, w statyczności, przeciwnie – pełnia bytu objawia się właśnie w stawaniu. Bardziej niż chaotyczne, „stawanie” to posiada przebieg uporządkowany i ukierunkowany, a jego celem w pierwszym rzędzie jest Bóg jako Dawca prawdziwego „bycia”, a w drugim niejako rzucie on sam, tęskniący za

byciem w całej pełni. Można by doszukiwać się także pewnej analogii i z Bergsonem. Wg jego sławnej pozycji *Dwóch źródeł moralności i religii* z 1932 r. sens słowa *bycie* staje się *miłością*, która transcenduje do innego człowieka³⁶, do Boga w pierwszym rzędzie, jeżeli weźmiemy Fl., a następnie do człowieka. Ów dynamizm widoczny jest w samym procesie realizacji „obrazu”, który to proces Fl., chociaż nie on jedynie, nazywa procesem dochodzenia do „podobieństwa”.

Trans-cendencja obrazu

Z natury samej „obraz” Fl. posiada charakter trans-cendentny, przekraczający siebie, tzn. nie pozwalający zamknąć się w sobie i zacieśnić do wąskich ram własnego „ja”. Przeciwnie, czyni on człowieka otwartym, ukierunkowanym i nastawionym na drugiego, przez co człowiek jest „bytem w relacji”. Obraz wprowadza mnie w egzystencjalną relację z drugim podmiotem, który ze swojej strony pozostaje w podobnej relacji do mnie. Przez dar „obrazu”, którego nosicielem jest zawsze i wyłącznie człowiek, byt posiada więc naturę otwartości, a stąd jego pełna i autentyczna realizacja następuje w przedziale tej właśnie „otwartości”; wypełnia ją uaktywnionymi darami otrzymanymi na stworzeniu.

Subiektywnie rozumiane jako dynamiczne „podobieństwo” różni się tym od obrazu, który przejawia cechy raczej statyczne, niezmiennie i niezniszczalne, które opierają się nawet grzechowi. Oczywiście, na równi z obrazem podobieństwo jest wspaniałomyślnym gestem Bożej dobroci, lecz inaczej niż obraz rozumie się ono przede wszystkim jako oferta, jako Boża propozycja przedłożona człowiekowi i jej przyjęcie lub odrzucenie zależy już tylko od nas. Można więc zmusić ją do milczenia, odrzucić czy uczynić nieaktywną³⁷. Jeżeli jednak akceptujemy ją, pozwalamy tym samym uaktywnić się wszystkim jej możliwościom, co równa się realizacji naszych wewnętrznych możliwości, tych mianowicie, które zakodowane są w darze „obrazu”. Fl. odczytuje więc podobieństwo jako wewnętrzną „zdolność” (*sposobnost'*)³⁸, której Ojciec udziela człowiekowi w Duchu Św., aby ten z kolei mógł osiągnąć pełnię obrazu, którego doskonałym wykończeniem jest Jezus Chrystus. Nie gdzie indziej, lecz w Duchu Św. człowiek otrzymuje dar podobieństwa będącego czynnikiem dynamizującym nasze wewnętrzne życie, dające się przyrównać do „wody życia” (por. Ap 22,17), nawadniającej i użyźniającej nasze życie wew. i pozwalające rozwinąć się obrazowi w całej pełni, niejako wcielić go w codzienne jego życie³⁹.

Jeżeli dar obrazu, rozważa Fl., ustawia człowieka dość jednoznacznie w perspektywie Syna, podobieństwo odnosi się raczej do osoby Ducha Św. Ten trynitarny charakter aktu stworzenia i związanie daru podobieństwa z Duchem Św. nie jest oczywiście czymś nowym i oryginalnym. Spotykamy się z nim już w teologii chrześcijańskiej pierwszych wieków⁴⁰. Tak np. wg Orygenesa dar podobieństwa jest częścią Bożego Ducha udzielonego bytom rozumnym⁴¹. Podobnie i dla św. Ireneusza podobieństwo jest uczestnictwem jakościowym w Duchu Św.⁴²

Chciany i uczyniony wolnym przez Stwórcę człowiek Fl. konfrontowany jest bezustannie z fundamentalnym wyborem: przyjąć i rozwinąć się, jak tego pragnie Bóg lub przeciwnie, zanegować i unicestwić dar podobieństwa, asystencję Ducha Pocieszyciela⁴³, który działa wspólnie z nami i w nas, aby pomóc nam upodobnić się, możliwie najpełniej, do Modelu. Wspomniana różnorodność, istniejąca między

obrazem i podobieństwem, niesie ważne w skutki dane antropologiczne. Mówi bowiem, że człowiek przestaje być w pełni sobą, zacieśniając się wyłącznie do otrzymanego na stworzeniu daru obrazu, a staje się nim w całej pełni wypełniając Bogiem, a konkretnie już zakodowanymi w sobie darami, przestrzeń, jaka dzieli go od Boga. Tylko wówczas zaktualizuje swoje bycie „człowiekiem – obrazem”, kiedy zdając sobie sprawę z drzemiących w nim energii i z wewnętrznych pragnień popychających go ku nieskończoności, skieruje się na Boga, pozwalając tym samym, aby to On nappełnił go aż po brzegi i aby nadmiar rozlał się na korzyść innych. W ten sposób pełny Boga sam stanie się dawcą Boga⁴⁴. „Obraz” więc, jak opisze to później również teolog katolicki H.U. von Balthasar, jest więc całkowicie ukierunkowany na „podobieństwo”. Von Balthasar dopowie, że uczyniony on został „dla podobieństwa” (*um der «similitudo» willen*)⁴⁵, aby pomieścić w sobie samego Boga. Słowa teologa z Bazylei doskonale oddają myśl Fl.; „obraz”, jak widzieliśmy wcześniej, jest wytyczeniem drogi dla „podobieństwa”, ukierunkowaniem naszego rozwoju, zacieśnieniem go na to, co najważniejsze – pełnię Boga.

To czysta iluzja, powiada Fl, utrzymywać, że posiadamy w sobie rację bycia i zasadę istnienia. Myśląc w ten sposób zamykamy się w bezpłodnej i grzesznej zarazem samowystarczalności, która nie ma nic wspólnego z autentycznością istnienia, z prawdą naszej natury. Takie właśnie „zamknięcie się” w sobie, ta izolacja od innych podmiotów Fl. określa terminem *samosť*⁴⁶. Inaczej niż chciał tego Bóg i wymaga tego prawdziwe życie człowieka, stworzonego na Boży obraz i podobieństwo, żyjąc w *samosť* przestajemy żyć dla Boga, dla którego zostaliśmy stworzeni i w którym jedynie osiągnąć możemy prawdziwe szczęście, a żyjemy już tylko i wyłącznie dla siebie. Prawdziwa egzystencja ustępuje miejsca egzystencji pozornej i egoistycznej – „dla siebie” i „według własnych upodobań”.

Celem, który atakuje Fl. nie jest podważenie podmiotowości człowieka i zepchnięcie jej na plan dalszy. On jej nie neguje, ale umieszcza jedynie na właściwym dla niej drugim miejscu, robiąc w ten sposób przestrzeń dla Boga, który jako jedyny gwarantuje jej autentyczną i pełną podmiotowość. Fl. pozostaje więc wierny klasycznej ontologii przyjmując Boga za byt konieczny, od którego wszystko, co istnieje, otrzymuje życie i w którym nasze poznanie znajduje swój ostateczny fundament. Inaczej niż Kant, z którym Fl. podejmuje częsty dialog, a który pisał, że „fundamentem poznania nie jest Byt konieczny, lecz możliwość doświadczenia”⁴⁷, teolog nasz, wierny tradycji ojców swojej wiary, nie waha się wybrać Boga za gwaranta autentyczności i pełni człowieka. Zgadza się jednak z Kantem, jeżeli idzie o konieczność egzystencji Boga, która nie jest postulatem konieczności logicznej, ale, jak uczynił to już wcześniej filozof z Królewca, rezultatem naszego doświadczenia. Jest to jednak specyficzna forma doświadczenia, które bardziej niż zmysłowe czy duchowe, jest doświadczeniem ontologicznym, wypływa bowiem z daru obrazu, w konsekwencji czego cała duchowa rzeczywistość przestaje już być postulatem rozumu praktycznego i staje się wymogiem czystego rozumu kantowskiego: rzeczywistość duchowa przekracza rozum nie tracąc jednak nic ze swej rozumności, będąc „ponad-rozumna”⁴⁸. Poznajemy ją poprzez intuicję, którą W. Łoski nazwał „kontemplacją żywej rzeczywistości, jaką jest ona sama w sobie”⁴⁹. Odpowiada to także zasadzie poznawczej naszego autora, który pisze: „Prawda jest intuicją i Prawda jest dyskursem. Albo prościej: Prawda jest intuicją–dyskursem. Prawda jest intuicją, która objaśnia się, tzn. że jest dyskursywna”⁵⁰, czyli że pozwala ująć się rozumowo. Tak więc intuicyjność Prawdy świadczy o jej

rzeczywistym istnieniu, niezależnym od naszego intelektu. Jej dyskursywność natomiast mówi, że jest ona poznawalna. Aby być dyskursywna, intuicja nie może być ślepa, ograniczona, ale przeciwnie: musi osiągnąć nieskończoności, musi być intuicją rozumną i odwrotnie aby otrzymać nazwę intuicyjnego, dyskurs nie może gubić się w niejasnościach, nie może być jedynie możliwy ale rzeczywisty i aktualny, konkluduje Fl.⁵¹ Jasnym jest, że autorowi nie chodzi o jakąś tam prawdę logiczną, ale o samą prawdę, tzn. o Boga, czyli o tę prawdę, która jako jedyna gwarantuje autentyczność i prawdziwość naszego „ja”. Jej uchwycenie zawdzięczamy wprawdzie intuicji, ale jest to intuicja rozumna, intuicja oparta na doświadczeniu. Ponieważ chodzi tutaj o jedynie autentyczną prawdę, o samą prawdę czyli Boga, objawia się (*prawa: a-lètheia*) ale nigdy w całej pełni, do końca, Bóg nie obnaża ostatecznie swojego oblicza; jest szczęściem ale zarazem i czymś bardziej niż szczęście, jest dobrem, najwyższym dobrem ale zarazem czymś więcej niż dobrem itd. Boża prawda, pisze nasz teolog, jest więc antynomiczna, jest sumą wykluczających się przeciwieństw – *coincidentia oppositorum*, jak mawiał kard. Mikołaj z Kuzy, cytowany przez autora⁵². Tak apofatyczny charakter prawdy, nazwany przez Fl. antynomicznym, sprawia to właśnie, że tylko i wyłącznie doświadczenie, przeżycie Boga–Prawdy pozwala dostrzec, ale nigdy całkowicie i w pełni, naturę samej prawdy. W słowie do czytelnika pisze rosyjski teolog: „Żywe doświadczenie religii (jest) jedynie właściwym środkiem poznania dogmatów”⁵³. Doświadczenie to teolog nasz uczynił naczelną zasadą swojej rozprawy, w której dzieli się swoimi przeżyciami i przemyśleniami, dając tym samym do zrozumienia, że klasyczna zasada *lex orandi lex credendi* posiada nadal swoją aktualność.

G. Florowski, który dość negatywnie oceniał teologiczną wartość „*Filaru i podpory prawdy*”⁵⁴, uważa, iż Fl. stawia nas w ten sposób w obliczu nie gnozeologii intelektualnej, która rości sobie pretensje do obiektywności, gnozeologii osadzonej na rozumie, ile raczej gnozeologii religijnej, która siłą rzeczy zawiera pewną dozę subiektywizmu⁵⁵. Broniąc się przed zarzutem zredukowania prawdy do czystej emocji czy żywego wrażenia, co zdaje się sugerować Florowski⁵⁶, autor nasz przypomina, że człowiek z natury swojej otwarty jest na Boga, który utożsamia się z Prawdą, przez co poznanie Jej, tej jedynej prawdy, w której zakorzeniają się wszystkie pozostałe, jest natury intuicyjnej i, aby przypomnieć wcześniejsze stwierdzenie, która to intuicja ma charakter ontologiczny: wieczna Prawda w sposób naturalny przyciąga ku sobie byt ludzki. Ta „naturalność” może być (i rzeczywiście jest) naruszona przez grzech i Fl. ma tego świadomość, dlatego to staje przed koniecznością znalezienia zewnętrznej reguły postępowania i taką regułą jest dogmat.

Wyakcentowanie rzeczywistości obrazu i podobieństwa pozwoliło Fl. poprowadzić dość subtelną ale niemniej jasną krytykę absolutnego idealizmu i scjentyzmu, jak również, odmiennie nieco aniżeli czyniła to większość filozofów jego czasów, zdefiniować naturę człowieka. Jeżeli dla idealizmu absolutnego całokształt rzeczywistości utożsamia się z myślą, która przywdziewa na siebie płaszcz absolutu, tzn. że nic się jej nie sprzeciwia i nic nie jest w stosunku do niej transcendentne, a ona wszystkiemu immanentna⁵⁷, to w konsekwencji poza wieczną substancją – myślą, nie istnieje nic innego, tylko ona, jako absolutna prawda skończoności. Jako jej prawda „wchłania” ją w siebie i z nią się utożsamia⁵⁸. Operacja taka odrzuca możliwość transcendencji absolutu a myśl, jako jedyny absolut („bóg”), nie jest niczym innym jak tylko sumą skończoności. Człowiek wraz ze swoimi indywidualnymi doświadczeniami schodzi na poziom

skończoności, zajmuje miejsce obok innych skończonych rzeczy i pozwala się go wchłonąć przez ów absolut. Ponadto, skoro absolutną prawdę przyjmujemy za rzeczywistość, wówczas wszystko co skończone pozostaje w sferze pozoru i iluzji. Koncepcja Fl., jak już zdążyliśmy zauważyć, odbiega wyraźnie od powyższej; nie myśl, ale Bóg jest absolutną prawdą. On i tylko On istnieje rzeczywiście, a wszystko inne zawdzięcza swój początek i swoją podmiotowość właśnie Jemu. Bóg nie wchłania bytów stworzonych, ale wchodzi z nimi w intensywny dialog miłości, przez co to, co skończone jest rzeczywiście istniejące, a staje się jeszcze bardziej, im bardziej intensywny jest jej kontakt z Absolutem. Podobnie rzecz się ma ze scjentyzmem, który rządzi się „zasadą obiektywności” głosząc, iż tylko to, co obiektywne jest sensowne. Brak w nim miejsca dla Boga, zanegowana zostaje nieśmiertelność, Opatrzność, pomija się najistotniejsze ludzkie doświadczenia, jak miłość, złość itd., a ponadto opowiedzenie się za koncepcją prawdy jako sprawdzalności prowadzić może do podważenia prawdziwości już chociażby samego doświadczenia estetycznego (pomijając już doświadczenie religijne), które z natury swojej dostępne jest wyłącznie dla ludzi wrażliwych. Wielokrotnie Fl. prowadzi ostrą polemikę z powyższymi postawami proponując własne, wg niego jedynie słuszne, rozwiązania, gdzie „zasadę obiektywności” stanowi sam Bóg; On właśnie jest poszukiwaną obiektywnością, kryterium prawdziwości naszego poznania, przez co nie poprawność logiczna, ale doświadczenie, wewnętrzne przeżycie Boga, głębokie przeżycie otwartości swojego bytu prowadzi do znalezienia się w obliczu Prawdy.

Trynitarny charakter „obrazu i podobieństwa”

Nie jest czymś nowym doszukiwać się obecności trzech Osób Boskich w akcie stworzenia. Sobór Lateraneński IV w roku 1215 bardzo wyraźnie sformułował naukę, że Trójca Św. jest jedynym źródłem wszechświata („sola universorum principium est” *DS 804*). Kilkadziesiąt lat później 17 sobór powszechny, który zebrał się we Florencji w roku 1442, uściślił, że Ojciec, Syn i Duch nie są trzema, ale jedną zasadą stworzenia: „non tria principia creaturae, sed unum principium” (*DS 1331*). Stwierdzenie to oznacza, pisał św. Tomasz z Akwinu, że „stwórcza moc Boga wspólna jest całej Trójcy, ponieważ związana jest ona z jednością natury i nie dotyka różnicy Osób”⁵⁹. Fl., jak należało się spodziewać, nie znajduje w tradycji swojego Kościoła tak jasnych i jednoznacznie brzmiących definicji dogmatycznych na wspomniany temat. Powraca on jednak wielokrotnie ale w żywej pobożności (szczególnym tego przykładem jest św. Sergiusz z Radoneża, założyciel ławry św. Trójcy, któremu Fl. poświęcił osobny esej)⁶⁰, w sztuce (ikonografia św. A. Rublowa)⁶¹, czy, jak pisze Innokentij (Pawlov), w rosyjskiej literaturze teologicznej, szczególnie w literaturze dwóch ostatnich wieków⁶²: A.S. Chomjakow (1804–1860) „Notatkach o historii powszechnej”⁶³, V.S. Solowjow (1853–1900) w „Wykładach o Bogoczo-wieczności”⁶⁴ oraz metropolita A. Chrapowicki (1864–1936), polemizujący z L.M. Tołstojem i odważnie broniący prawdy o Trójcy Św., jako zasady życia chrześcijańskiego: Trójca Św. – nauczał – nie jest wyłącznie obrazem miłości, ale niezastąpionym źródłem życia⁶⁵.

Wracając już do naszego teologa nie omawia on wspomnianego tematu w osobnym rozdziale. Zauważa go, oczywiście, ale raczej pośrednio, niejako z obserwacji, analizując zachowanie się i postępowanie zwykłego rozumnego śmiertelnika.

W ten sposób, bardziej aniżeli sam moment, Fl. dostrzega widoczne już skutki trój-jedynego działania Boga na człowieka w akcie stworzenia. Uwidoczniły się one i to bardzo już w trakcie charakteryzowania „obrazu” i „podobieństwa”, kiedy wyszły na jaw zakodowane w jednym i drugim darze wewnętrzne energie, które obligują każdy byt ludzki do wyjścia z siebie robiąc przez to miejsce drugiemu, aby to on wypełnił mnie sobą. Najostrzej uwidaczniają się one w codziennym życiu człowieka, w potrzebie drugiego podmiotu myślącego do pełnej i autentycznej realizacji mojego „ja”, w konieczności miłości, bez której przestają być prawdziwym człowiekiem, zatrzymują swój wewnętrzny rozwój, karłowacieją, nie tylko zresztą duchowo ale i w wymiarze społecznym; zamykam się w sobie i jak leibniewska monada staję się egoistycznym światem dla siebie, samotną wyspą itd. Temat realizacji człowieka w trwałym i dynamicznym dialogu z drugim podmiotem, tzw. relacja „ja” – „ty”, o której, kilkanaście lat po ukazaniu się pracy rosyjskiego teologa *„Filar i podpora prawdy”*, pisał filozof żydowski M. Buber⁶⁶, powraca bardzo często w tekstach Fl. i bez wątpienia należy ją uznać za coś niezmiernie dla niego charakterystycznego. Skoro przywołaliśmy już nazwisko M. Bubera, warto dodać, że podczas gdy filozof żydowski chasydzką ideę spotkania człowieka z Bogiem za pośrednictwem rzeczy i ludzi podniósł do rangi uniwersalnej zasady antropologicznej, „zasady dialogicznej”, Fl. odwrotnie, źródeł naszej potrzeby dialogu doszukuje się w trynitarniej zasadzie stwórczej, czyli w Trójjedynym Bogu: Ojcu–Synu–Duchu Św.⁶⁷

Tu oczywiście nie miejsce na głębszą analizę relacji zachodzącej między dialogującymi ze sobą podmiotami, który to dialog, jeżeli oglądany od zewnątrz, przez trzecią osobę, zostaje odebrany w kategoriach piękna. Dlatego też do powyższej tematyki powrócić trzeba będzie gdzie indziej. Niemniej jednak musimy już teraz zauważyć egzystencjalne konsekwencje, które niesie ze sobą dar „obrazu i podobieństwa” otrzymany od Boga. Sprawia on, że człowiek, pragnący poznać samego siebie, odkryć własną tożsamość, nie może zatrzymać się na własnym „ja”, nie może skupić się wyłącznie na sobie i zacieśnić pola widzenia do wąskich granic osobistych korzyści, ale zdobyć się musi na wysiłek otwarcia się na innych: w pierwszym rzędzie na Boga a następnie na swoich bliźnich. Ta „wzajemność” w oddawaniu się sobie odgrywa istotną rolę w pismach Fl.; drugi podmiot nie tylko interpeluje moją tożsamość⁶⁸, on także kształtuje ją, mocniej jeszcze – on ją „stwarza” niejako. To dzięki istnieniu mojego bliźniego, drugiego człowieka, zaistnieć mogą także i ja: „drugi” (a w pierwszym rzędzie jest nim sam Bóg) jest „dowodem na istnienie człowieka”⁶⁹. Oznacza ono, zdaje się mówić Fl., że o człowieku możemy mówić wyłącznie w kontekście Boga i to Boga trójjedynego, który jest ontologicznym dowodem nie tylko na samo jego istnienie (możemy go określić, jako autentyczne istnienie), ale także na jego formę – dynamizm wzajemnego otwierania się na siebie dwóch podmiotów⁷⁰.

Mówiąc to Fl. odwraca klasyczny (zachodni) sposób dowodzeń na istnienie Boga, gdzie punktem wyjścia był świat widzialny oraz wewnętrzne predyspozycje człowieka. Pozwalało to, na zasadzie sylogizmów, dochodzić do istnienia Boga, który objawiał się jako Dawca wszystkiego. Rosyjski teolog, z wierności dla własnej tradycji teologicznej, w punkcie wyjścia umieszcza Boga, który jako jedynie realnie istniejący uznany zostaje za najwyższy Dowód na istnienie wszystkich pozostałych bytów. Chociaż różnica wydaje się być dość wyraźna, Fl. nie przejawia zainteresowania wejściem w bezpośredni dialog z łacińską tradycją teologiczną. Niewątpliwie zależy mu na wyłożeniu swoich poglądów (choć trzeba przyznać, że czyni to nie

zawsze w formie przystępnej dla czytelnika), atakuje także racjonalną i idealistyczną myśl zachodnią (Kant, Fichte, Schelling itd.), ale to wszystko. Więc nie atak, ile raczej spokojna prezentacja osobistych przeżyć, wyczulenie ewentualnego czytelnika na możliwość i zasadność innego, bardziej „odgórnego” widzenia rzeczywistości charakteryzuje naszego Rosjanina. Czytając go ma się wrażenie, że jest on tak bardzo zafrapowany bogactwem i szerokością własnej drogi, iż nie zwraca specjalnej uwagi na odchodzące od niej rozgałęzienia.

Pierwsze miejsce przynależy się więc Bogu, wszystko bowiem istniejące na ziemi Jemu właśnie zawdzięcza swoje życie: On jest źródłem egzystencji, Jego stwórcza „myśl” powołała wszystko do istnienia. Kiedy powraca temat stwarzania Fl. wielokrotnie korzysta z terminu „myśleć” (*myslit'*) stawiając go nierzadko na równi ze słowem „stwarzać”. Przekracza to oczywiście potoczne znaczenie tego słowa, gdzie „myśleć” równa się „uświadamiać sobie związki zależne między rzeczami”, czyli ujmować coś w myślach albo myślami⁷¹. Fl. poszerza więc zakres terminu nadając mu cechę materialnej skuteczności: akt stwórczy znaczy dla niego nieomal tyleż samo co proces myślenia: to właśnie „myślenie” przywołuje do istnienia nowe rzeczy i, konkluduje autor, stworzenie jest efektem „myślenia”, ponieważ „Bóg myśli rzeczami” (*Bog myslit wieszczami*), czyli myśląc jednocześnie stwarza⁷². Jest to jednak zawsze myśl trójosobowa, uczestniczą w niej bowiem, w sposób bardzo aktywny, wszystkie trzy Osoby Boże: Ojciec stwarza za pośrednictwem Syna i dopełnia albo doskonali w Duchu Św.⁷³ Czytelne jest więc sformułowanie autora, że: „Istnieć, znaczy tyle samo, co *być pomysłanym, zapamiętanym* albo wreszcie, *znanym przez Boga*. Tych, który Bóg „zna” cieszą się rzeczywistym istnieniem, tych zaś, których „nie zna”, nie istnieją w świecie duchowym, w świecie autentycznej rzeczywistości; ich bytowość jest iluzoryczna, w rzeczywistości są podmiotami *pustymi* i i gdy zostaną oświeceni światłem potrójnej jasności, okaże się, że ich nie ma – im się tylko wydawało, że istnieją. Aby istnieć rzeczywiście, trzeba być poznanym przez Boga „*ginskethai hupo Theou*” (por. Mt 7,23; 25, 31n)”⁷⁴. Korzeni tych myśli trzeba szukać w pismach Platona, duchowego przewodnika autora, sięgnąć trzeba do pism św. Jana a także do pism jego duchowych synów.

Terminu „myśl” używała także filozofia zachodnia, lecz w innym nieco znaczeniu. Dla R. Kartezjusza np., od którego pochodzi klasyczna już zasada „*cogito ergo sum*”, myśl i ona jedynie była ostoją pewności i punktem wyjścia dla dalszych przemyśleń, ponieważ nawet wówczas, gdy podmiot myślący wątpił, to jednak nie przestawał myśleć. We śnie czy na jawie, umyślnie czy wprowadzeni w błąd przez demona, nasza myśl pozostaje myślą, nie umiera ale istnieje⁷⁵. Może być oczywiście snem to, o czym myślę, ale sam fakt, że myślę, jest czymś bezsprzecznym i niewątpliwym. Mogę się również mylić w moich rozumowaniach, ale następuje to tylko wówczas, gdy myślę. Kartezjusz stał więc na stanowisku, że fundamentów wiedzy należy doszukiwać się nie w przedmiocie, lecz w podmiocie i świadomym duchu⁷⁶. Pisał:

„Na podstawie tylko tego, iż wiem, że istnieję i że na razie niczego zgoła nie spostrzegam, co by należało do mojej natury czy istoty oprócz tego jednego tylko, że jestem rzeczą myślącą, słusznie dochodzę do wniosku, iż moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż może (a raczej na pewno, jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle złączone, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć – ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę

siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciąglej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciąglej tylko, a nie myślącej”⁷⁷.

U Kartezjusza „myśl” cieszy się jeszcze określonym statutem, polem działania wewnątrz doświadczenia bytu jednostkowego, lecz z E. Kantem i z idealistami niemieckimi⁷⁸ „myśl” umieszczona zostaje poza podmiotem osobowym. Znane jest zawołanie Kanta: *Myślę (Ich denke)*. Przez fakt myślenia podmiot staje się źródłem przedmiotu i moje „ja” zostaje odczytane jako punkt odniesienia dla wszystkiego, co mnie otacza. To już nie podmiot, który chcąc poznać napotkany przedmiot obiega go swoim intelektem ze wszystkich możliwych stron, ale przeciwnie, sam przedmiot zmuszony jest do podjęcia opisanego wyżej wysiłku⁷⁹. „Myśl” kantowska odbiega znacznie od ujmowania czegoś przy pomocy pojęć; nadane zostają jej konotacje ontologiczne: „Ja myślę” staje się w ten sposób źródłem obiektywizacji drugiego przez co wszystko, co myślę i o czym myślę, otrzymuje istnienie. Wprawdzie jest to egzystencja idealna, niemniej jednak realna w kadrze nad-rozumności.

Jeżeli Fl. wydaje się być bliski poglądom Kartezjusza czy Kanta, to tylko do pewnego stopnia, ponieważ to nie „ja myślę” ludzkie, ale „Ja myślę” Boga – Boże poznanie – pobudza i przywołuje wszystkie rzeczy do istnienia. Ono właśnie odgrywa tutaj rolę pierwszoplanową, chociaż nie tylko tu. W równym stopniu aktywne jest wewnątrz samego Boga, gdzie odznacza się „aktywnością” i „kreatywnością”: poznające Boże JA przywołuje do istnienia Boże TY. Bóg poznaje albo rozpoznaje się „w Synu”⁸⁰ – Ojciec jest poznającym JA a Syn poznany TY. Wspólnie razem, włączając w to jeszcze Ducha Św., powołują do istnienia stworzenie, w którym każdy byt rozumny jest równocześnie poznającym „ja” i poznany „ty”, co pozwala mu uczestniczyć, na zasadzie daru, w mocy samego Boga, przez co także nasze ludzkie poznanie przybiera formę „aktywną” i „stwórczą”.

* * *

Pragnieniem Fl. jest podanie możliwie pełnej definicji człowieka przy wykorzystaniu danych zaczerpniętych z Pisma św. oraz tradycji chrześcijańskiej, przez co chce stawić czoła prądom filozoficznym swoich czasów, dla których ważniejsze niż nauka Biblii były własne przemyślenia. Autor wydaje się dość wyraźnie atakować filozofię Kanta, jako wiodącą myśl w kulturze europejskiej i rosyjskiej końca XIX i początków XX wieku. Pragnąc zdefiniować człowieka Fl. czuje się zobligowany podkreślić konieczność opowiedzenia się za Bogiem; On bowiem zdaje się być dla niego koniecznym argumentem przemawiającym na korzyść realności i rozumności człowieka. Jeżeli fundament, którym jest Bóg, zostanie zachwiany, upada tym samym także i człowiek na Nim osadzony.

Analiza tekstów biblijnych (chodzi przede wszystkim o *Rdz 1,26*) pozwalają autorowi stwierdzić, jako rzecz niewątpliwie pewną, że człowiek jest „bytem otwartym” i ta otwartość jest szczególna, ponieważ ukierunkowana w pierwszym rzędzie na Boga. Zwrócony ku Niemu, człowiek napęłnia siebie całkowicie Jego darami, które otwierają przed nim możliwość, czy wręcz konieczność otwarcia się przed samym sobą i przed drugimi bytami rozumnymi, jak tego chciał sam Bóg postępujący identycznie wewnątrz własnego życia. W ten sposób tylko, i nie inaczej, człowiek pozwala, aby zakodowany w akcie stworzenia Boży dar „obrazu” rozwijał się w nim z całą mocą w kierunku „podobieństwa”.

Nie sposób towarzyszyć do końca myśli Fl., należałoby bowiem zaczynać zawsze od tego, co mogłoby być równie dobrze zakończeniem, i czyniąc starania, aby ukazać ją w jakimkolwiek punkcie, z konieczności należałoby ukazać wszystkie pozostałe punkty. Wydaje się jednak, że jest to naturalny porządek jego filozoficzno-teologicznych rozważań, wyznaczonych przez promieniowanie wokół środka, jakim jest sama miłość. Dla Fl. stanowi ona podstawową więź ontologiczną, ponieważ należy do istoty komunii. Na niej osadzona jest Boża wspólnota trynitarna i z niej czerpie swoje życie wspólnota ludzko-boska i ludzka.

Powyższe strony nie dają oczywiście wglądu w całość teologiczno-filozoficznego dorobku rosyjskiego autora. Pozwalają niemniej dostrzec kierunek przyszłego rozwoju i cel – zakorzenienie się w Bogu: człowiek bowiem wyszedł z Boga i nie może obejść się bez Niego. Dopóty pozostanie niepełny i nieszczęśliwy, dopóki nie uświadomi sobie swojej od Niego ontologicznej zależności, dopóki nie nawiąże trudnego, chociaż nieodzwanego, aktywnego i twórczego dialogu z drugim „ty”.

Przypisy:

- ¹ „Pavel Alexandrovich Florensky was unquestionably one of the most gifted personalities ever to appear in Russian intellectual history”, por. R. Slesinski. *Pavel Florensky. A Metaphysics of Love*. St. Vladimir’s Seminary Press. Crestwood, New York 1984 s. 21.
- ² *Priester Pavel Florenski (1882–1937). Russisches Universalgenie, Märtyrer der orthodoxen Kirche*. W: *Ostkirchliche Studien* 43(1)1994 s. 3.
- ³ N.O. Lossky. *History of Russian Philosophy*. New York. International Universities Press 1951 s. 176; F.I. Udelov (autentyczne nazwisko S.I. Fudel’). *Ob a. Pavle Florenskom*. Paris. YMCA Press 1972 s. 10; Boris Filipoff. *O. Pavel Florenski*. W: P. Poltoratzky. *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl’ XX wieka*. Pittsburgh. 1975 s. 356 i 370; W. Szentalinskij. *Los geniusza*. W: *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego* 2(79)1991 s. 3.
- ⁴ Do 1918 roku obowiązywał w Rosji kalendarz juliański (w Rosyjskim Kościele Prawosławnym obowiązuje aż do dnia dzisiejszego). Do roku 1900 różnica między nim a kalendarzem gregoriańskim wynosiła 12 dni, później 13.
- ⁵ P.A. Florenskij. *Vospominanija dectva*. W: *Vestnik* 99 (1971) 48–84.
- ⁶ P. Florenski zostaje wyświęcony na kapłana 24 kwietnia 1911 r.
- ⁷ F. von Lilienfeld. *Priester Pavel Florenski (1882–1937)*. W: *Ostkirchliche Studien* 43(1)1994 s. 8.
- ⁸ Początkowo władza komunistyczna podała rok 1943, 15 grudnia, jako datę śmierci Florenskiego. Teraz jednak wiadomo, że został rostrzelany 8 grudnia 1937 roku. Por. H. Goltz. *Er setzte den Logos gegen das Chaos. Priester Pavel A. Florenskij (1882–1937)*. W: *Ostkirchliche Studien* 2/3 (1993) ss. 105–118.
- ⁹ Tł. wg J. Synowiec OFMConv *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu*. ATK Warszawa 1987 s. 125.
- ¹⁰ Por. H.W. Wolff. *Antropologia dell’AT. Queriniana*. Brescia 1975 s. 205.
- ¹¹ Wspomniane tutaj księgi uważane są przez Biblię protestancką za pisma apokryficzne.
- ¹² *L’uomo immagine somigliante di Dio*. Pod red. A. G. Hamman. Tł. tekstów G. Pini. Ed. Paoline 1991
- ¹³ Por. C. Westermann. *Genesis 1–11, t. I/1*. Neukirchen – Vluyn 1974 s. 208.
- ¹⁴ *La colonne et le fondement de la Vérité. Essai d’une théodicée orthodoxe en douze lettres*. Tł. C. Andronikof. L’Age d’Homme. Lausanne 1975 s. 55 (– *La Colonne*).

- ¹⁵ Por. *La colonn*, s.154. Tak również odczytuje temat obrazu antropologia katolicka, zob. L.Ladaria. *Anthropologia teologica*. Rzym 1986. Autor pisze: „L'interpretazione più propriamente paolina del tema dell'immagine è quella che lo relaziona con la risurrezione futura dell'uomo, a immagine di quella di Gesù, come consumazione definitiva della nuova vita iniziata nel battesimo. Come Rm 8,29: *Quelli che da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli (Fil 3,21)*. Si manifesta con tutta chiarezza che il modello da „riprodurre”, di cui l'uomo deve essere immagine, è Gesù” (s.95).
- ¹⁶ Temat boskich energii rozwinął Fl. w swoich przemysłeniach na temat Sofii, por. *La colonne* ss. 209–254.
- ¹⁷ Por. Z.Kijas OFMConv *Dieu mesure de l'homme selon Paul A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*. Louvain-La-Neuve 1990 s. 50.
- ¹⁸ *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Aubier, Paris 1944.
- ¹⁹ G.Verbeke. *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*. W: *Augustiniana IV* (1954) 495–515.
- ²⁰ Tamże s. 109–110.
- ²¹ Por. *La colonne* s. 9–12.
- ²² Odnosnie koncepcji Sofii w pisamch P. Florenskiego zob. mój art. *La sophiologie de Paul A. Florensky*. W: *Ephemerides Theologicae Lovanienses A.LXVII/F.1* (1991) ss. 36–56.
- ²³ *La colonne* s. 229
- ²⁴ Por. T. Špidlik. *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le coeur et l'Esprit* (Orientalia christiana analecta) 172, Roma 1956; tenże. *Autorità del libro per il monachesimo russo*. W: *Monachesimo orientale* (Orientalia christiana analecta) 153. Roma 1958 ss. 159–179.
- ²⁵ *La colonne* s. 229.
- ²⁶ Por. J. Gross. *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce*. Paris 1938 s. 350.
- ²⁷ Por. *La colonne* s. 79
- ²⁸ Pisz Fl.: „La personne humaine, crée par Dieu, autrement dit sainte et douée d'une valeur certaine, par son noyau interne, a une volonté libre et créatrice, qui se manifeste comme un système d'action, c'est-à-dire comme un caractère empirique. En ce sens, la personne est le caractère”. *La colonne* s. 142.
- ²⁹ Grzegorz z Nysy. *La création de l'homme*. Wstp i t. J. Laplace, przypisy J. Daniélou. *Sources chrétiennes* 6, Paris 1943 s. 42.
- ³⁰ *La colonne* s.190.
- ³¹ M.A. Krąpiec. *Dziela IX. Ja-człowiek*. Lublin 1991 s. 35.
- ³² Por. A. Orbe Sl. *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*. Roma-Salamanca 1981; V. Lossky. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris 1944 ss.109–129; tenże. *A l'image et à la ressemblance de Dieu*. Aubier-Montaigne, Paris 1967 ss.123–137; J.B. Schoemann. *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*. W: *Scholastik* 18(1943) ss. 31–53 i 175–200.
- ³³ P.Florenskij. *Ikona*. W: *Messenger de l'Exarchat Russe en Europe occidentale*, 65. Paris 1969 s. 40.
- ³⁴ Por. *La colonne* s. 55.
- ³⁵ Por. *La colonne* ss. 142 i 154–155.
- ³⁶ Por. E. Levinas. *Pod urokiem dumnej sobości*. W: *Zawierzyć człowiekowi. Księdzu Józefowi Tischnerowi na sześćdziesiątą urodziny*. Kraków. Znak 1991 s. 34–35.
- ³⁷ Por. także P. Evdokimov. *L'Ortodossia*. EDB Bologna 1981 s. 116.
- ³⁸ Por. *Ikona* s. 40.

- ³⁹ Por. *La colonne* s.55. *Ikona* s. 40.
- ⁴⁰ A. Orbe, omawiając teologię II i III wieku, tak pisze o obrazie i podobieństwie: „Resumiendo Gen 1,26 en parafraŝis: *Hagamos al hombre con arreglo al logos, Imagen (personal) nuestra, y conforme también al Espiritu Santo, similitud (personal) nuestra*. Dios convoca al Verbo y al Espiritu Santo, para segun ellos hacer al hombre. De ahí la dimension trinitaria del hombre. El misteriosoplural *faciamus*, se dirige no a los angeles ni a los arcantes ni a las *dynameis*, ... sino a aquellos mismos Dos, que sirven de paradigma en la formacion del hombre. Invocando al Verbo, asegura la impronta de la Imagen Suya personal. Invocando al Espiritu Santo, garantiza el sello de la Similitud Suya también personal. Dios compromete des—de la formacion inicial e ministero sucesivo de ambos”, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III*. Roma – Salamanca 1988 s. 226.
- ⁴¹ Por. A. Orbe. *Introduccion* s. 223.
- ⁴² Por. A.Orbe. *Introduccion*ss. 223–224.
- ⁴³ Por. *La colonne* s. 55.
- ⁴⁴ Por. *La colonne* s. 63.
- ⁴⁵ *Theodramatik* II.2 s. 482.
- ⁴⁶ *La colonne* s. 147. C. Andrionikof oddal rosyjski termin *samost'* przez francuski *aséité* (łac. esse a se – être en soi)
- ⁴⁷ A. Philonenko. *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*. T.I *La philosophie pré—critique et la critique de la Raison pure*. Paris 1969 s. 310.
- ⁴⁸ Por.moją pracę. *Dieu mesure de l'homme* s. 57.
- ⁴⁹ N. Lossky. *History of russian philosophy*. London 1952 ss. 251–266. Fl. znał filozofię N. Losskiego i często powracał do niej, zob. *La colonne* przypis 86.
- ⁵⁰ *La colonne* s. 34.
- ⁵¹ Tamże s. 34.
- ⁵² *La colonne* s.107; por. M. Silberer OSC. *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*. Würzburg 1984 s. 98nn.
- ⁵³ *La colonne* s.9; por. także R. Slesinski. *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*. Crestwood 1984 s. 51n.
- ⁵⁴ Por. R. Slesinski. *Pavel Florensky* s. 46.
- ⁵⁵ G. Florowski. *Puti russkogo bogoslowija*. Paris. YMCA—Press 1988 (4 wyd.) s. 495.
- ⁵⁶ Tamże s. 495.
- ⁵⁷ *Dictionary of Philosophy*. Wyd. Dagobert D. Runes. Totowa, New Jersey 1982 ss. 152–155.
- ⁵⁸ Korzystam tutaj z krytyki absolutnego idealizmu, której dokonał G. Marcel, o której pisze K. Tarnowski. *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*. PAT Kraków 1993 s. 18.
- ⁵⁹ STh I.32.1; por. także B.De Magerie SJ. *La Trinité chrétienne dans l'histoire*. Kol. *Théologie historique* 31. Paris 1975 ss. 254–262.
- ⁶⁰ *Trojce – Sergiewa Lavra i Rossija*. W: *Messenger* 117 ss. 5–22.
- ⁶¹ Tamże s. 19–20.
- ⁶² Innokentij (Pawlov). *Swjaszczennik Pavel Florenskij i ego wkład w rozwicie bogoslawskiej myśli prawoslawnej Cerkwi*. Wykład wygłoszony podczas sesji nt. „P.A. Florenskij e la cultura del suo tempo” Bergamo 10–14. 04. 1988.
- ⁶³ Chomjakow A.S. *Polnoje sobranije soczinenij*. 8 t. Moskwa 1911–14. Na temat Chomjakowa zob. pracę. P.K.Christoff. *An Introduction to Nineteenth—Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas*. T.I: A.S. Xomjakov. «S—Gravenhage 1961.

- ⁶⁴ Podaje tutaj tł. niemieckie. *Vorlesungen über das Gottmeschentum (1877–1881)*. Tł. M. Deppermann. W: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*. Wyd. W. Szyłkarski, W. Lettenbauer, L. Müller. Band I. München 1978 ss. 573–750; por. także S.M. Solowjow. *Życie i ewolucja twórczości Włodzimierza Sołowjowa*. Poznań 1986.
- ⁶⁵ Antonij Abp. *Połnoje sobranije soczinienij*. 2 t. Sankt – Petersburg 1911 (wyd. 2).
- ⁶⁶ Najbardziej znana i najważniejsza praca filozoficzna M. Bubera „*Ja i Ty*” ukazała się w roku 1923. M. Buber nie był oczywiście jedyny w uprawianiu tego typu filozofii, zwanej „filozofią dialogu”. Obok niego wspomnieć należy innych jeszcze filozofów żydowskich, jak F. Rosenzweig czy E. Lévinas oraz wielu innych filozofów i teologów różnej narodowości.
- ⁶⁷ Por. *La colonne* s.66n; por. także moją pracę. *Dieu mesure de l’homme*. 336–340.
- ⁶⁸ Tak np. dla E. Lévinasa, moje „ja” wyzute z samego siebie i oddane całkowicie drugiemu, wyzute z własnej tożsamości, aby pozwolić się przeniknąć drugiemu, odkrywa nową tożsamość, por. E. Lévinas. *Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité*. Kol. *Phaenomenologica* 8. La Haye 1971. Jeżeli chodzi o wiele mocniej aniżeli uczynił to filozof francuski, podkreśla on rolę drugiego człowieka w kształtowaniu mojej tożsamości.
- ⁶⁹ To piękne wyrażenie nie pochodzi wprost od samego Fl. ale jest mu bardzo bliskie. Użył go natomiast teolog katolicki A. Gesché, prof. Uniwersytetu w Louvain–La–Neuve w Belgii, w art. *Dieu preuve de l’homme*. W: *Nouvelle revue théologique* 112 (1990) 3–29.
- ⁷⁰ Por. moją pracę. *Dieu mesure de l’homme* s. 43.
- ⁷¹ Por. *Słownik języka polskiego*. Red. prof. dr M. Szymczak. Warszawa 1979 t. II s. 236.
- ⁷² Por. *La colonne*, s.214. Zdaniem Fl. nauka ta (chodzi mianowicie o stwierdzenie, że „Bóg myśli rzeczami”) została wyłożona już przez filozofów średniowiecza. W przypisie 331 pozycji *La colonne* cytuje mianowicie słowa Stöckl. *Gesch. d. Philos. des Mittelalters*. Mainz 1894, t.I s. 290, który pisze: „Asseruit Amalricus (Amalrich von Bene) ideas, quae sunt in mente divina, et creare, et creari”.
- ⁷³ *La colonne* s. 214.
- ⁷⁴ *La colonne* s. 214. Fl. korzysta tutaj z przemyśleń wielkiego swojego rodaka Teofana Pustelnika (por. Komentarz do 1 Kor 8,3 s. 266), zob. przypis 575 *La colonne*.
- ⁷⁵ Descartes znał teorię opętania człowieka przez demona i wiedział, że demon nie ma dostępu do woli intelektu, ale tylko do zmysłów.
- ⁷⁶ M.A. Krapiec. *Dzieła. Ja – człowiek*. IX Lublin 1991 ss. 49–50.
- ⁷⁷ R. Descartes. *Medytacje o Filozofii Pierwszej*. Tł. M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa 1958 med. VI 78.
- ⁷⁸ Fl. znał myśl filozofów niemieckich. Szczególnie często, widoczne to jest na kartach *La colonne*, odnosił się właśnie do Kanta, akceptując czy poddając ostrej krytyce propozycje filozoficzne myśliciela z Królewca.
- ⁷⁹ E.Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Kol. *Philosophische Bibliothek* 37a. Hamburg 1971. B428–B432.
- ⁸⁰ Por. M. Silberer OSC. *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij* s. 167.