

PAWEŁ ROJEK

JAK DWOJE STAJE SIĘ JEDNYM? POJĘCIE TOŻSAMOŚCI U PAWŁA FLORENSKIEGO*

*Filar i podporę prawdy*¹, wielkie dzieło Pawła Florenskiego, otwiera piękna siedemnastowieczna rycina przedstawiająca dwóch splecionych w miłosnym uścisku aniołów. Rycina opatrzona jest łacińską sentencją, która wskazuje jeden z najważniejszych wątków jego pracy: *Finis amoris ut duo unum fiant* — „Celem miłości jest to, by dwoje stało się jednym”². Florenski chciał sformułować koncepcję miłości, która nie miałaby — jak większość nowożytnych teorii — charakteru tylko psychologicznego, lecz przede wszystkim ontologiczny. Miłość dla niego nie była bowiem tylko uczu-



Dr PAWEŁ ROJEK — Zakład Ontologii w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: pawel.rojek@uj.edu.pl

* Praca powstała dzięki hojnemu wsparciu Narodowego Centrum Nauki w ramach projektu badawczego nr 2014/15/B/HS1/01620.

¹ *Стол и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах* [Stolp i utverzhdeniye istiny. Opyt pravoslavnoy teoditsei v dvenadsati pis'makh] (Москва: Путь, 1914).

² Paweł FLORENSKI, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu pismach*, tłum. Jacek Chmielewski (Warszawa: KR, 2009), 7; zob. także odwołanie do tej sentencji w tekście, tamże, 77. Rycina pochodzi z książki Otta Vaeniusa *Amoris divini emblemata* (Antverpiae: Officina Martini Nuti et Ioannis Meursi, 1615). Więcej o tej niezwykłej książce Florenskiego pisałem w artykule „Filar i podpora prawdy jako lekarstwo na melancholię”, *Christianitas* 44 (2010): 302–316.

ciem, lecz realnym zjednoczeniem. Teoria miłości Florenskiego miała przy tym obejmować nie tylko związki między ludźmi, lecz także stosunki między człowiekiem a Bogiem oraz relacje między osobami Trójcy Świętej. Co więcej, to właśnie teologia trynitarna stanowiła punkt wyjścia jego teorii. Boska miłość była dla Florenskiego kluczem do zrozumienia miłości ludzkiej. Jego ontologia miłości jest więc doskonałym przykładem realizacji szerszego programu rosyjskiej „filozofii teologicznej”, to znaczy filozofii opierającej się na danych Objawienia. U Florenskiego, podobnie jak u Iwana Kiriejewskiego, Aleksego Chomiakowa, Włodzimierza Sołowjowa, Sergiusza Bułgakowa czy Gieorgija Fłorowskiego, teologia nie jest *explanandum*, lecz raczej *eksplananssem* ziemskiej rzeczywistości³.

Florenski przedstawił swoją teorię miłości przede wszystkim w czwartym liście *Filaru*⁴. Miłość, zarówno w niebie, jak i na ziemi, polega ostatecznie na współistotności. Kochający dobrowolnie rezygnuje z własnej istoty i przyjmuje istotę kochanego, co prowadzi do ich realnego częściowego zjednoczenia. Kochające się osoby, choć pozostają różne numerycznie, posiadają tożsamą numerycznie istotę. Przy okazji Florenski sformułował w tym liście szereg zaskakujących twierdzeń ontologicznych. Analizował między innymi różnice między rzeczami a osobami, wskazując, że rzeczy posiadają zewnętrzną, a osoby wewnętrzną jedność, oraz sugerując, że rzeczy mogą być tylko podobne do innych rzeczy, osoby zaś mogą być tylko tożsame z innymi osobami. Zajmował się także szczegółową analizą pojęcia tożsamości, w szczególności na gruncie filozofii średniowiecznej i we współczesnej logice formalnej, krytykując wszelkie próby definicji tożsamości numerycznej w terminach podobieństwa czy wspólnych własności⁵. Wszystkie te rozważania, jak to zwykle bywa u Florenskiego, przeplatane były rozważaniami o różnicach między subiektywistycznym i nominalistycznym zachodnim racjonalizmem a obiektywistyczną i realistyczną wschodnią myślą prawosławną. Tylko na gruncie tej ostatniej, rzecz jasna, możliwe było według niego adekwatne ujęcie fenomenu miłości.

W tym artykule chciałbym się przyjrzeć zarysowanej w *Filarze* ontologii Florenskiego. Przede wszystkim spróbuję jakoś uporządkować jego twierdzenia, które na pierwszy rzut oka wydają się mało zrozumiałe, jawnie

³ Zob. Paweł ROJEK, „Rosyjski projekt filozofii teologicznej”, w: *Rosyjska metafizyka religijna*, red. Teresa Obolevitch i Wojciech Kowalski (Tarnów: Biblos, 2009), 23–44 oraz „Intellectus quaerens fidem: Georges Florovsky on the Relation between Philosophy and Theology”, *Roczniki Filozoficzne* 64 (2016), nr 4: 147–163.

⁴ P. FLORENSKI, *Filar i podpora prawdy*, 62–89.

⁵ Tamże, 401–413.

falszywe lub po prostu niespójne. Sądzę, że życzliwie interpretując pisma Florenskiego, można uznać, iż sformułował on *implicite* dość oryginalną teorię przedmiotów i uniwersaliów, przyjmującą różne rozstrzygnięcia ontologiczne dla różnych sfer bytu. W dziedzinie rzeczy był najwyraźniej zwolennikiem teorii wiązki i nominalistą, natomiast w dziedzinie osób przyjmował — jak się zdaje — teorię substratu i realizm w kwestii uniwersaliów. Co więcej, wygląda na to, że Florenski, kwestionując zasadę identyczności Leibniza, antycypował dyskusje o identyczności we współczesnej metafizyce analitycznej. Jego teoria stanowi więc rzeczywiście interesującą próbę stworzenia ontologii miłości. Niestety, jak spróbuję pokazać w zakończeniu, prowadzi ona do kilku zasadniczych trudności. Źródłem kłopotów jest to, że opiera się ona na pojęciu natury, która nie może się zmieniać i zbyt blisko wiąże ze sobą człowieka i Boga. Wydaje się, że zastąpienie tego pojęcia pojęciem energii, pochodzącym od Grzegorza Palamasa, mogłoby rozwiązać większość trudności teorii Florenskiego.

MIŁOŚĆ I WSPÓLISTOTNOŚĆ

Według Florenskiego miłość jest realnym zjednoczeniem podmiotów, a nie tylko subiektywnym uczuciem, jaki jeden podmiot wywołuje w drugim. Bardzo ostro przeciwstawiał on klasyczne rozumienie miłości, mające — jego zdaniem — charakter przede wszystkim ontologiczny, rozumieniu nowożytnemu, poprzestającemu wyłącznie na wymiarze psychologicznym. Pisał:

konieczne wydaje się podkreślenie ontologizmu [...] rozumienia miłości, mającego swoje historyczne korzenie w starożytnym, realistycznym pojmowaniu życia. W nowożytnym iluzjonistycznym jego pojmowaniu dominuje psychologiczne rozumienie miłości, które, chociaż nieobce również rozumieniu starożytnemu, wydaje się, w porównaniu z tym ostatnim, wyjątkowo ubogie.⁶

Jak wskazuje Florenski, klasyczną realistyczną definicję miłości sformułował św. Augustyn, dla którego miłość była „życiem łączącym dwie istoty, albo dążącym do ich złączenia: kochającego i tego, co kocha”⁷. Nowożytne psychologiczne ujęcie miłości najlepiej natomiast przedstawił Leibniz, według którego kochać to po prostu „zaznawać przyjemności w szczęśliwości drugiego”⁸. Takie rozumienie miłości jest jednak jawnie redukcjonistyczne.

⁶ Tamże, 65.

⁷ Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. Maria Stokowska (Kraków: Znak, 1996), 285.

⁸ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, „Wyznanie wiary filozofa”, tłum. Juliusz Domański, w: *Wyzna-*

W istocie, jeśli miłość nie prowadzi nikogo w żadnym kierunku metafizycznym, jeśli nikogo z niczym realnie nie jednoczy, jeśli nie jest ontologiczna, a jedynie psychologiczna, to z jakiej racji mielibyśmy widzieć w niej coś cenniejszego niż proste łaskotanie duszy?⁹

Takie rozumienie miłości jest także wyraźnie niewystarczające dla zrozumienia chrześcijaństwa, którego najgłębszą tajemnicą jest właśnie miłość. Bóg wszak jest miłością, chrześcijanie wezwani są do miłowania się nawzajem, a zbawienie polegać ma na miłosnym zjednoczeniu z Bogiem. Wszystkie te prawdy wiary pozostają właściwie niezrozumiałe na gruncie teorii psychologicznej. Dlatego właśnie, jak pisał dalej Florenski, „miłość chrześcijańska powinna być w najbardziej zdecydowany sposób wyłączona z dziedziny psychologii i przeniesiona w sferę ontologii”¹⁰.

Prawdziwa miłość ma być nie tylko subiektywnym stanem psychicznym, lecz rzeczywistym wykraczaniem poza siebie i prawdziwym ontologicznym zjednoczeniem. Rezultatem miłości ma być jakiegoś rodzaju jedność. Jak można ją rozumieć? Na pewno nie może być to dosłownie tożsamość numeryczna podmiotów. Miłość jest stosunkiem zakładającym istnienie przynajmniej dwóch członów, tymczasem numeryczna tożsamość zachodzi wyłącznie między przedmiotem a nim samym. Całkowite zlanie się przedmiotów w jedno uniemożliwiłoby jakiegokolwiek stosunki między nimi. Co więcej, relacja tożsamości numerycznej ma charakter konieczny. Jeśli jakieś przedmioty są tym samym, są tożsame w każdym możliwym świecie¹¹. Nie można więc mówić dosłownie o procesie numerycznego jednoczenia się różnych numerycznie obiektów. Jeśli były one różne numerycznie, nigdy nie będą mogły stać się tożsame, a jeśli były tożsame, nigdy nie będą mogły stać różne. Gdyby więc chodziło o tożsamość numeryczną, nie można by mówić, że dwoje staje się jednym, bo albo nigdy nie byłoby dosłownie dwojga, albo nigdy nie byłoby dosłownie jednego.

Niestety, trzeba przyznać, że Florenski nie zawsze wypowiadał się wystarczająco jasno. Czasem jego sformułowania wyglądają tak, jak gdyby miał na myśli numeryczne utożsamianie się różnych numerycznie przed-

nie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne (Warszawa: PWN, 1969), 3.

⁹ P. FLORENSKI, *Filar i podpora Prawdy*, 66.

¹⁰ Tamże, 70.

¹¹ Zob. klasyczną argumentację za koniecznością identyczności: Saul KRIPKE, „Identyczność a konieczność”, tłum. Tadeusz Szubka, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka (Lublin: TN KUL, 1995), 95–125.

miotów¹². Niektórzy komentatorzy uważają, że należy wobec tego rozwijać antynomiczną teorię tożsamości¹³. Sądzę jednak, że Florenskiemu w rzeczywistości chodziło o coś innego. Faktycznie mówił on o numerycznej tożsamości, ale chodziło mu o tożsamość nie samych podmiotów, ale ich istot, czyli — ogólnie rzecz biorąc — własności. Paradygmatycznym wypadkiem miłości była bowiem dlań Trójca Święta. Ojciec, Syn i Duch Święty są trzema różnymi numerycznie hipostazami posiadającymi jedną numerycznie identyczną istotę. Patrystyczne rozróżnienie między hipostazą a naturą pozwala więc na wyjaśnienie sensu miłosnego zjednoczenia. Dwa różne podmioty posiadające różne własności mogą — jak sugerował — uzgodnić swoje istoty, to znaczy stać się współistotne. Mamy w takim wypadku do czynienia z realną tożsamością numeryczną, ale nie hipostaz, lecz tylko istot¹⁴.

Pojęcia tożsamości i różnicy numerycznej z jednej strony oraz pojęcia hipostazy i istoty z drugiej pozwalają na sformułowanie prostej teorii tożsamości. Tożsame numerycznie mogą być zarówno hipostazy, jak i istoty, tylko istoty, tylko hipostazy albo ani hipostazy, ani istoty. Wszystkie te możliwe kombinacje przedstawia Tabela 1.

Tabela 1. Rodzaje tożsamości

	HIPOSTAZY	ISTOTY
pełna tożsamość	=	=
współistotność	≠	=
unia hipostatyczna	=	≠
pełna różnica	≠	≠

W pierwszym wypadku mamy do czynienia ze zwykłą tożsamością numeryczną podmiotu. Rzecz lub osoba jest tożsama numerycznie ze sobą i posiada tę istotę, którą posiada, jest więc trywialnie współistotna sama z sobą. W drugim wypadku mamy dwie numerycznie różne hipostazy które mimo to mają tożsamą numerycznie istotę. Tak jest właśnie w wypadku trzech różnych numerycznie, lecz istotowo nieodróżnialnych osób Trójcy Świętej.

¹² Zob. zwłaszcza P. FLORENSKI, *Filar i podpora prawdy*, 65.

¹³ В[ячеслав] И[ванович] МОИСЕЕВ [Vyacheslav Ivanovich MOISEYEV], *Логика всеединства* [Logika vseyedinstva] (Moskva: Per Se, 2002), 383-386.

¹⁴ Przyjmuję dalej taką interpretację, choć w niektórych miejscach Florenski twierdził, że terminy „hipostaza” i „natura” są synonimami, więc Trójca Święta jest zasadniczo antynomiczna. Zob. P. FLORENSKI, *Filar i podpora prawdy*, 49.

Zdaniem Florenskiego jest to ontologiczny paradygmat miłości. Miłość polega właśnie na tożsamości numerycznej, ale nie hipostaz, lecz istot. Trzecia kombinacja, dość szczególna, zachodzi — jak się zdaje — w wypadku unii hipostatycznej. Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jest jedną osobą posiadającą dwie natury. Posiadanie dwóch natur nie wyklucza oczywiście współistotności z innymi hipostazami. Wiadomo, że Syn jest z jednej strony współistotny Ojcu i Duchowi, a z drugiej strony posiada człowieczeństwo wspólne wszystkim ludziom. To właśnie dlatego jednoczenie się z Chrystusem jest jednoczeniem się z Bogiem. Wreszcie czwarty przypadek jest pełną różnicą, obejmującą zarówno hipostazy, jak i natury.

Miłość według Florenskiego jest więc istotowym zjednoczeniem różnych hipostaz. Polega ona na rezygnacji przez podmiot z własnej natury i przyjęciu natury drugiego. W ten sposób podmiot faktycznie wykracza poza siebie i realnie jednoczy się z przedmiotem swojej miłości, stając się rzeczywiście kimś innym. Florenski opisuje ten proces w następujący sposób:

Metafizyczna natura miłości znajduje się w ponad-logicznym przezwyciężeniu nagiej samo-tożsamości „Ja = Ja” i w wychodzeniu z *siebie* [...]. Za sprawą owego wychodzenia, Ja staje się w drugim, w nie-Ja, tym właśnie nie-Ja. Staje się *współistotnym* bliźniemu — *współistotnym* (*homoousios*), a nie tylko *podobnym* (*homoiousios*) [...]. Utożsamivszy się z ukochanym bliźnim, Ja w sposób wolny staje się nie-Ja [...], „opróżnia się”, „wyczerpuje”, „pustoszy”, „poniża” (por. Flp 2,7), to znaczy pozbawia siebie z konieczności przynależnych mu i właściwych atrybutów i naturalnych praw [...]; wychodzi poza *swoje* granice, poza normę swojego bycia i dobrowolnie podporządkowuje się nowemu obrazowi, ażeby w ten sposób włączyć swoje Ja w Ja drugiej istoty.¹⁵

Proces miłości zakłada oczywiście istnienie różnych numerycznie podmiotów, w jego rezultacie dochodzi jednak do realnego utożsamienia ich natur. Podmiot dobrowolnie rezygnuje z przysługującej mu natury i następnie swobodnie przyswaja sobie naturę drugiego, co w prowadzi do realnego zjednoczenia. Kochające się osoby stają się rzeczywiście częściowo identyczne. Identyczność nie dotyczy jednak ich hipostaz, lecz tylko istot.

Chciałbym zwrócić szczególną uwagę na teologiczny charakter ontologii miłości Florenskiego. Proces miłości jest w niej analizowany za pomocą trzech kluczowych pojęć teologicznych. Najpierw, jak wskazywałem, w akcie uniżenia, czyli *kenozy*, podmiot rezygnuje z przysługującej mu natury, następnie — jak wprost pisał Florenski — dochodzi do jego przeistoczenia,

¹⁵ P. FLORENSKI, *Filar i podpora prawdy*, 76.

czyli *transsubstancjacji*, w którym traci on swoją dawną naturę i uzyskuje nową¹⁶, a rezultatem tego procesu jest analizowana już współistotność, czyli *homoousia*, między miłującymi się podmiotami. Ogólna teoria miłości jest więc świadomie tworzona za pomocą pierwotnych pojęć zaczerpniętych kolejno z chrystologii, teologii Eucharystii i nauki o Trójcy Świętej. Zamiast próbować stosować do rzeczywistości Boskiej pojęcia stworzone dla analizy człowieka, Florenski stosuje do rzeczywistości ludzkiej pojęcia sformułowane dla analizy Boga. Ponieważ ludzka miłość jest odbiciem Boskiej miłości, to takie podejście, unikając redukcjonizmu, pozwala na głębokie ujęcie jej natury.

RZECZY I OSOBY

Teraz przyjrę się bliżej rozwijanej przez Florenskiego ontologii. Szkicując podstawy teorii miłości, przedstawił on szereg dodatkowych tez, dotyczących przede wszystkim różnic między rzeczami a osobami. Jego zdaniem teoria współistotności miała obowiązywać tylko dla osób. To bowiem osoby, a nie rzeczy, posiadają prócz swoich własności także leżące u ich podstaw hipostazy, i to tylko osoby, a nie rzeczy, mogą mieć tożsame, a nie tylko podobne, istoty. Ta pierwsza różnica należy do teorii przedmiotu, natomiast druga — do teorii własności. Przyjrę się im kolejno.

Po pierwsze, Florenski sugerował, że rzeczy i osoby różnią się zasadniczo pod względem struktury ontologicznej. Pisał:

rzecz określa się poprzez jej jedność *zewnętrzną*, to znaczy poprzez jedność sumy jej cech, podczas gdy o rzeczywistym charakterze *osoby* decyduje jej jedność *wewnętrzna*, to znaczy jedność działającego samo-tworzenia [...]. A zatem, tożsamość rzeczy ustanawia się poprzez tożsamość *pojęć*, a tożsamość osoby – poprzez *jedność samo-tworzącego* albo *samo-stanowiącego działania*.¹⁷

Wydaje się, że „jedność zewnętrzną” rzeczy można rozumieć po prostu jako bycie tylko wiązką własności, natomiast „jedność wewnętrzną” osób można rozumieć jako jedność tworzoną przez jakiś utrzymujący wszystkie własności substrat. Interpretację tę potwierdzają uwagi Florenskiego w dodatkach do *Filaru* poświęconych pojęciu tożsamości. Wskazywał on tam, że w wypadku osób to one właśnie „ustanawiają” swoje natury, a nie są przez

¹⁶ Tamże, 71.

¹⁷ Tamże, 67.

nie ustanawiane¹⁸ i że prawdziwa indywidualność nie sprowadza się do „sumy cech”¹⁹, lecz zakłada istnienie ich „nośnika”²⁰. Wynikałoby z tego, że rzeczy, w przeciwieństwie do osób, nie są prawdziwymi indywiduami, brak im bowiem metafizycznego rdzenia, łączącego ich własności.

Po drugie, wygląda na to, że zdaniem Florenskiego rzeczy i osoby różnią się także pod względem charakteru przysługujących im własności. Niestety fragmenty, w których pojawia się taka sugestia, są dość niejasne. Florenski pisał na przykład:

Pojęcie tożsamości *numerycznej* nie przystaje do *rzeczy*: rzecz może być wyłącznie „podobna” albo „niepodobna”, ale nigdy — „identyczna” albo „nie identyczna”. Przeciwnie, o dwóch osobach nie można, w istocie, powiedzieć, że są „podobne”, lecz wyłącznie, że są „tożsame” albo „nie tożsame”. Dla osoby jako osoby możliwa jest albo tożsamość numeryczna, albo żadna.²¹

Na pierwszy rzut oka powyższa wypowiedź wydaje się niespójna. Florenski zdaje się sugerować albo — jeśli przyjmiemy, że chodzi o zwrotną relację tożsamości — że rzeczy, w przeciwieństwie do osób, nie mogą być tożsame numerycznie z sobą, albo — jeśli uznamy, że chodzi o relację między dwoma członami — że różne osoby, w przeciwieństwie do różnych rzeczy, mogą być tożsame numerycznie z sobą. Oba twierdzenia są jawnie fałszywe. Sądzę jednak, że ten niejasny fragment należy rozumieć jako wypowiedź nie o przedmiotach, lecz o ich własnościach. Różne osoby mogą posiadać tożsame numerycznie własności, natomiast różne rzeczy mogą posiadać co najwyżej podobne własności. Taką interpretację sugerują kolejnej wypowiedzi Florenskiego, w których mowa jest o współlistotności. „W przypadku miłości *osób czystych* — powiada — możliwa jest wyłącznie tożsamość czysto numeryczna, *homoousia*, podczas gdy w przypadku *rzeczy czystych* możliwe jest wyłącznie podobieństwo czysto rodzajowe, *homoiousia*”²². Numeryczna tożsamość, o której eliptycznie mówi Florenski, jest więc tym samym co *homoousia*, czyli współlistotność. Jest to więc numeryczna tożsamość istoty, a nie hipostazy.

Wygląda więc na to, że Florenski przyjmował różne ontologie przedmiotu i własności w różnych sferach bytu. W dziedzinie zwykłych rzeczy obowiązuje, według niego, teoria wiązki i tropowy nominalizm podobieństwa, nato-

¹⁸ Tamże, 403.

¹⁹ Tamże, 408.

²⁰ Tamże, 405.

²¹ Tamże, 67.

²² Tamże.

miast w dziedzinie osób ma zastosowanie teoria substratu i realizm w kwestii uniwersaliów. Rzeczy są wiązkami indywidualnych własności, natomiast osoby są hipostazami posiadającymi wspólne natury. Zamiast wybierać między tymi konkurencyjnymi teoriami, Florenski podzielił więc rzeczywistość na dwie sfery, w których obowiązują różne ontologie.

Zasadniczy spór w historii filozofii polega według Florenskiego na walce między filozofią rzeczy, traktującą jednolicie wszystkie byty jako rzeczy, a filozofią osoby, uznającą prócz rzeczy także istnienie odrębnej kategorii osób. Ta pierwsza charakterystyczna jest oczywiście dla katolickiego i protestanckiego Zachodu, natomiast ta druga — dla prawosławnego Wschodu. Florenski z rozmachem szkicował panoramę tej wielkiej ideowej bitwy:

Racjonalizm, to znaczy filozofia pojęcia i rozumu, filozofia rzeczy i martwej nieruchomości — racjonalizm w całości związany jest z prawem tożsamości i może być zwięźle scharakteryzowany jako filozofia homoiousia. Jest to filozofia ciała. Przeciwnie, filozofia chrześcijańska, to znaczy filozofia idei i rozumu, filozofia osoby i twórczego ruchu, opiera się na możliwości przewyciężenia prawa tożsamości i może być scharakteryzowana jako filozofia homoousia. Jest to filozofia ducha. Dążenie do czystej homoiousia jako swojego celu ostatecznego określa historię filozofii nowożytnej w Europie Zachodniej; ciążenie do czystej homoousia decyduje o specyficznej naturze filozofii rosyjskiej i w ogóle prawosławnej²³.

Jak widać, Florenski dość bezceremonialnie łączył zachodni reizm z psychologizmem, koherencjonizmem i naturalizmem, natomiast wschodni personalizm z idealizmem, antynomizmem i spirytualizmem. Co więcej, zgodnie z jego sugestią, cały ten wielki spór miał ostatecznie wynikać ze sporów o rozumienie Trójcy Świętej w okresie Soboru Nicejskiego. Zdaniem Florenskiego myśl zachodnia, opierająca się na idei *homoiousii*, miała bowiem być w prostej linii kontynuacją potępionego na nim arianizmu.

ZASADA TOŻSAMOŚCI

Florenski wiązał spór o sens miłości nie tylko ze sporem między filozofią rzeczy a filozofią osoby, lecz także z dyskusjami o związkach między tożsamością numeryczną a tożsamością jakościową, czyli — mówiąc językiem współczesnej filozofii analitycznej — ze sporem o zasadę idyntityczności

²³ Tamże, 68.

nieodróżnialnych. Jego zdaniem zachodni reizm prowadzi do zastąpienia pojęcia tożsamości numerycznej przez tożsamość jakościową, natomiast wschodni personalizm zakłada — przynajmniej w niektórych przypadkach — nieredukowalność tożsamości numerycznej. Florenski pisał:

Panowaniem filozofii zachodniej objaśnia się fakt, że termin „tożsamość numeryczna” znajduje się w tak wielkiej pogardzie i jest tak rzadko używany. Kiedy mówi się o tożsamości, to bardziej lub mniej zdecydowanie rozumie się przez nią pełnię podobieństwa — nic więcej²⁴.

Choć dawni filozofowie średniowieczni doskonale rozumieli różnicę między tożsamością numeryczną a jakościową, to już w późnej scholastyce, przede wszystkim za sprawą Francisco Suáreza, rozpoczął się proces zastępowania tej pierwszej przez tą drugą²⁵. Proces ten, wyraźnie widoczny w dziejach nowożytnej filozofii i nauki, kulminował — zdaniem Florenskiego — we współczesnej logice matematycznej. Dlatego właśnie poświęcił on analizie pojęcia tożsamości w logistyce specjalny dodatek do swojej książki.

„Próba zdefiniowania tożsamości indywiduum — pisał Florenski — stwarza możliwość zastąpienia pytania o realną tożsamość numeryczną pytaniem o formalne podobieństwo cech”²⁶. Do tego właśnie doszło w logice matematycznej. Na gruncie teorii mnogości tożsamość numeryczna elementów definiowana jest jako ich należenie do wszystkich tych samych zbiorów, a w rachunku predykatów rozumiana jest jako posiadanie wszystkich tych samych własności. „Tożsamość — stwierdzał — ostatecznie i świadomie, zastąpiona tutaj została przez *podobieństwo*”²⁷, czyli — jak pisał w innym miejscu — przez „tożsamość *gatunkową*”²⁸.

Spór homoiouzjanizmu i homoouzjanizmu można więc przedstawić jako spór o zasadę identyczności. We współczesnej ontologii analitycznej wiele dyskutuje się o prawdziwości tak zwanej zasady identyczności Leibniza, czyli formuły utożsamiającej tożsamość numeryczną i tożsamość jakościową, czyli — jak to się zwykle określa — nieodróżnialność²⁹. Nieodróżnialność rozumiana jest tu nie epistemologicznie, lecz ontologicznie, jako posiadanie wszystkich tych samych własności. Zasada ta dyskutowana była przez wielu

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, 402.

²⁶ Tamże, 410.

²⁷ Tamże, 69.

²⁸ Tamże, 405.

²⁹ Zob. przegląd dyskusji w klasycznej rozprawie: Michael J. LOUX, *Substance and Attribute: A Study In Ontology* (Dordrecht: Reidel, 1978), 131–137, 155–156.

filozofów, czasami bywała akceptowana, częściej zaś odrzucana. Florenski jest właśnie jednym z tych autorów, którzy gwałtownie się jej sprzeciwiali.

Zasadę identyczności Leibniza można łatwo sformułować formalnie. Tożsamość numeryczną oznacza się za pomocą symbolu „ \equiv ”, natomiast nieodróżnialność za pomocą formuły „ $\forall \varphi (\varphi(x) \equiv \varphi(y))$ ”, która oznacza, że każda własność, która przysługuje przedmiotowi x , jest też własnością przedmiotu y , i odwrotnie — każda własność y -ka jest też własnością x -a. Zasada identyczności Leibniza brzmi więc następująco:

$$(1) \quad x = y \equiv \forall \varphi (\varphi(x) \equiv \varphi(y)).$$

Dwie rzeczy są tożsame numerycznie wtedy i tylko wtedy, gdy są nieodróżnialne, to znaczy, gdy wszystkie ich własności są takie same. Ściśle rzecz biorąc, dyskusja w filozofii analitycznej dotyczy nie tyle powyższej zasady, co tylko jednego z jej składników. Zasada identyczności Leibniza jest bowiem koniunkcją dwóch słabszych zasad: zasady nieodróżnialności identycznych (2) i zasady identyczności nieodróżnialnych (3):

$$(2) \quad x = y \supset \forall \varphi (\varphi(x) \equiv \varphi(y)),$$

$$(3) \quad \forall \varphi (\varphi(x) \equiv \varphi(y)) \supset x = y.$$

Zasada nieodróżnialności identycznych uchodzi za trywialnie prawdziwą, każda rzecz posiada bowiem te własności, które posiada. Kontrowersje wzbudza dopiero zasada identyczności nieodróżnialnych.

Przedstawione powyżej sformułowania zasad identyczności są dość paradoksalne, bo mówią wprost o dwóch rzeczach, które są numerycznie tożsame. O wiele bardziej intuicyjne wydają się równoważne im formuły otrzymane przez ich kontrapozycję. Z zasady identyczności otrzymuje się coś, co można nazwać zasadą różnicy:

$$(4) \quad x \neq y \equiv \exists \varphi (\varphi(x) \wedge \neg \varphi(y)),$$

z nieodróżnialności identycznych otrzymuje się natomiast zasadę różnicy odróżnialnych, a z zasady identyczności nieodróżnialnych — zasadę odróżnialności różnych:

$$(5) \quad \exists \varphi (\varphi(x) \wedge \neg \varphi(y)) \supset x \neq y,$$

$$(6) \quad x \neq y \supset \exists \varphi (\varphi(x) \wedge \neg \varphi(y)).$$

Zasada różnicy (4), czyli kontrapozycja zasady identyczności, głosi że przedmioty różnią się jakościowo wtedy i tylko wtedy, gdy różnią się też numerycznie. Pierwszy jej składnik, to znaczy zasada różnicy odróżnialnych (5), podobnie jak jej pierwotna wersja, czyli zasada nieodróżnialności identycznych, wydaje się w oczywisty sposób prawdziwa. Kontrowersje wzbudza dopiero odwrotna implikacja (6), która wyklucza możliwość istnienia różnych numerycznie bytów, które miałyby dokładnie takie same własności.

Florenski oczywiście uważał, że możliwe są różne numerycznie byty posiadające dokładnie takie same własności. Trzy współistotne Boskie Osoby są najdosłowniej znanym kontrprzykładem. Podobnie każdy inny przypadek prawdziwej miłości polega na istotowym zjednoczeniu. Dlatego właśnie Florenski z pasją odrzucał zasadę odróżnialności różnych, zasadę identyczności nieodróżnialnych i implikującą je obie zasadę identyczności Leibniza. Uznanie tych zasad uniemożliwiłoby jedność Trójcy Świętej, miłosne zjednoczenie ludzi i przebóstwienie. Stawka dyskusji o tych abstrakcyjnych zasadach jest więc bardzo wysoka.

We współczesnych dyskusjach w filozofii analitycznej o zasadzie identyczności nieodróżnialnych rzadko pojawiają się odwołania do Trójcy Świętej. O wiele częściej przywołuje się dwie metalowe kule, które rozważał Max Black³⁰. Black sugestywnie argumentował, że gdyby istniał świat, w którym znajdowałyby się wyłącznie dwie dokładnie takie same kule, nie różniłyby się one nie tylko własnościami nierelacyjnymi, ale także relacyjnymi, to znaczy położeniem w przestrzeni. Kontrprzykład Blacka jest więc mocniejszy niż Florenskiego, ponieważ Osoby Trójcy Świętej, choć posiadają dokładnie tę samą naturę, różnią się jednak relacjami. Ojciec rodzi Syna, a Duch Święty pochodzi od Ojca (i Syna). Eksperyment myślowy Blacka odniósł zdumiewający sukces i dziś dość powszechnie uznaje się, że należy unikać teorii ontologicznych, które zmuszałyby do przyjęcia prawdziwości zasady identyczności nieodróżnialnych.

Odrzucenie zasady identyczności nieodróżnialnych prowadzi jednak do poważnych dylematów ontologicznych. Czym bowiem ostatecznie różnią się tożsame jakościowo, lecz różne numerycznie byty, takie jak Osoby Trójcy Świętej czy kule Blacka? Pytanie to wymaga zasadniczych rozstrzygnięć w sporze o naturę przedmiotów i własności. Zwykle przyjmuje się, że istnieją zasadniczo dwie odpowiedzi na to pytanie³¹. Po pierwsze, można uznać,

³⁰ Max BLACK, „Zasada identyczności rzeczy nieodróżnialnych”, tłum. Marcin Iwanicki, *Roczniki Filozoficzne* 55 (2007), nr 1: 285–296.

³¹ Zob. dyskusje w: David M. ARMSTRONG, *Universals and Scientific Realism*, t. 1: *Nomina-*

że przedmioty, prócz wspólnych własności, posiadają także pewne niejakościowe składniki odpowiadające za ich numeryczną tożsamość. Takie stanowisko łączy teorię substratu z realizmem w kwestii uniwersaliów. Po drugie, jeśli nie chce się przyjąć substratów, można uznać, że przedmioty składają się tylko z własności, które jednak nie są wspólne, lecz jednostkowe. W takim wypadku wiązkowa teoria przedmiotu łączy się z nominalizmem. Teoretycznie można jeszcze przyjmować zarówno substraty, jak i tropy, ale taka teoria uchodzi za niezbyt oszczędną. Odrzucenie zasady identyczności nieodróżnialnych stawia więc nas przed dylematem: albo realizm i teoria substratu, albo teoria wiązki i nominalizm.

Wygląda na to, że Florenski, jako chyba jedyny filozof w świecie, poszedł obiema tymi drogami naraz. Pierwszą opcję wybrał dla dziedziny osób, drugą zaś dla dziedziny rzeczy. Osoby posiadają swoje substraty i wspólne własności, rzeczy zaś są tylko wiązkami tropów. Osobliwa ontologia Florenskiego, która na pierwszy rzut oka wydaje się zupełnie arbitralna, okazuje się być doskonale konsekwentna.

W dziedzinie osób zasada identyczności nieodróżnialnych jest więc fałszywa dlatego, że osoby nie sprowadzają się do wspólnych własności. Florenski doskonale rozumiał, że przyjęcie zasady Leibniza prowadzi do uznania wiązkowej teorii przedmiotu. Pisał:

Tożsamość indywiduów w nauce współczesnej rozpada się w całości na zbiór cech wspólnych, tak że realny charakter indywiduum, jako nosiciela swoich cech, w odróżnieniu od jego charakteru formalnego, [...] zostaje wyłącznie potwierdzony, nie zaś wyrażony³².

Według Florenskiego istnieje jednak kategorialna różnica między indywiduum a wiązką cech. Nawet gdybyśmy mówili o wszystkich własnościach, nie wyczerpalibyśmy bogactwa treści osoby, która zdolna jest do określania się w coraz to nowy sposób. Dlatego — jak pisał dalej — indywidua „wykraczają ponad wszelkie, odnoszące się do nich i ustanowione wcześniej, pojęcie”³³. Skoro jednak osoby nie sprowadzają się do własności, to zasada identyczności nieodróżnialnych jest w ich dziedzinie fałszywa. Nic nie stoi bowiem na przeszkodzie, by dwie różne osoby były ściśle tożsame jakościowo, a mimo to numerycznie różne. Podstawą ich różnicy nie są bowiem ogólne własności, lecz jednostkowy substrat.

lism and Realism (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 81; James P. MORELAND, *Universals* (Chesham: Acumen, 2001), 141

³² P. FLORENSKI, *Filar i podpora prawdy*, 405.

³³ Tamże, 413.

Podobnie jest w wypadku rzeczy. Rzeczy nie mają, co prawda, substratów, ale nie mają także wspólnych własności. Są wiązkami tropów, które mogą być co najwyżej podobne do siebie, ale nigdy tożsame w wielu wiązkach. Nie trzeba postulować dodatkowej zasady jednostkowości, bo własności tworzące wiązki są pierwotnie jednostkowe. Mogą więc istnieć dokładnie takie same, choć różne numerycznie rzeczy. Taką właśnie myśl można znaleźć u Florenskiego:

Tożsamość rzeczy może być rodzajowa [...], albo gatunkowa [...], jednym słowem, *charakteryzowana* w zależności od takiej lub innej liczby cech, włączając w to zbieżność pozaskończoną liczbą cech, a nawet — w skrajnym przypadku — *wszystkich* cech, jednak mimo wszystko *nie numeryczna, nie liczbowa*. [...] O dwóch rzeczach nigdy *nie można w ścisłym sensie słowa* powiedzieć, że są one „*tożsame*”; są jedynie „*podobne*”, choćby były nawet podobne „*we wszystkim*”³⁴.

Paradoksalnie jednak okazuje się, że ściśle rzecz biorąc, na gruncie tej koncepcji zasada identyczności nieodróżnialnych jest trywialnie prawdziwa. W sumie bowiem nie może być dwóch rzeczy, które posiadają numerycznie te same własności, ale jest tak tylko dlatego, że własności są jednostkowe i w ogóle nie mogą przysługiwać więcej niż jednej rzeczy. Nie jest jednak tak, że nie może istnieć wiele dokładnie takich samych rzeczy. Różne numerycznie rzeczy nie muszą wcale różnić się jakościowo, to znaczy wszystkie ich własności mogą być ściśle podobne do siebie. Gdyby więc rozumieć zasadę identyczności nieodróżnialnych szeroko, jako mówiącą nie tylko o wspólnych, lecz także ściśle podobnych własnościach, okazywałby się ona fałszywa również w dziedzinie rzeczy, a nie tylko osób.

HOMOOUSIA I HOMOIOUSIA

Spróbuję teraz nieco rozwinąć analizę Florenskiego i zaproponować ściśle definicje dwóch *implicite* wyróżnionych przez niego rodzajów tożsamości³⁵. Pierwszą z nich jest *homoousia*, drugą natomiast *homoiousia*. Florenski skupiał się tylko na tej pierwszej, która miała zastosowanie w proponowanej przezeń teorii miłości, wydaje się jednak, że warto zwrócić uwagę także na tę drugą, która może pomóc w rozwinięciu bogatszej teorii miłości.

³⁴ Tamże, 67.

³⁵ Rozwijam tu propozycję naszkicowaną w moim artykule „The Logic of Palamism”, w: *Logic in Orthodox Christian Thinking*, ed. Andrew Schumann (Hausenstamm: Ontos Verlag, 2013), 67-68.

Współistotność — jak wskazywałem — polega na posiadaniu dokładnie tej samej istoty, natomiast „podobnoistotność” — na posiadaniu tylko podobnej istoty. Oba pojęcia strukturalnie podobne są do nieodróżnialności, z tą różnicą, że chodzi w nich wyłącznie o własności należące do istoty rzeczy, a w wypadku *homoioussii* dodatkowo nie o identyczne, lecz tylko podobne. Proponuję więc następujące formuły:

$$(7) \quad x =_o y \equiv \forall \varphi \forall \psi ((\varphi \text{ jest istotą } x \equiv \psi \text{ jest istotą } y) \supset \varphi = \psi),$$

$$(8) \quad x \approx_o y \equiv \forall \varphi \forall \psi ((\varphi \text{ jest istotą } x \equiv \psi \text{ jest istotą } y) \supset \varphi \approx \psi).$$

Symbol „=” oznacza tożsamość, natomiast „≈” – podobieństwo. Indeks „o” przy tych symbolach, od słowa *ousia*, ma wskazywać, że chodzi nie o całkowitą tożsamość czy całkowite podobieństwo, lecz tylko o tożsamość istotową i podobieństwo istotowe. Zgodnie z definicją (7) dwie rzeczy x i y są istotowo tożsame wtedy i tylko wtedy gdy mają wszystkie wspólne własności istotne. Jest to modyfikacja pojęcia nieodróżnialności, ograniczająca ją tylko do własności należących do istoty. Dodałem do tej formuły wyraźne wskazanie na tożsamość własności „ $\varphi = \psi$ ”, by łatwiej było ją skonstrastować z podobieństwem istotowym. Zgodnie bowiem z definicją (8), rzeczy x i y są podobne istotowo wtedy i tylko wtedy gdy mają wszystkie istotne własności podobne.

Tożsamość istotowa odpowiada *homoioussii*, czyli współistotności, natomiast podobieństwo istotowe odpowiada *homoioussii*. Tę pierwszą można by też nazywać nieodróżnialnością homouzjańską, a tę drugą — homoiouzjańską. Jeśli przyjmiemy, że identyczność pociąga za sobą podobieństwo, to okaże się, że tożsamość istotowa pociąga za sobą podobieństwo istotowe. Związek ten nie zachodzi jednak w drugą stronę, bo podobieństwo nie pociąga za sobą tożsamości. Upodobnienie jest więc warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym zjednoczenia.

Oczywiście ani pojęcie istotowej tożsamości, ani pojęcie istotowego podobieństwa nie zakłada tożsamości numerycznej przedmiotów, to znaczy wiele różnych obiektów może być współ- lub podobnoistotnych. Florenski odrzucał więc zarówno zasadę identyczności istotowo tożsamych, jak i zasadę identyczności istotowo podobnych. W szczególności Trójca Święta jest kontrprzykładem dla obu tych zasad, Osoby Boskie mają bowiem wspólną naturę i na jej mocy są ściśle podobne do siebie.

Florenski w swojej analizie miłości wykorzystywał tylko pojęcie współistotności, czyli tożsamości istotowej, które zresztą czasem myląc nazywał

„numeryczną tożsamością” różnych rzeczy. Różne numerycznie indywidua mogą jednoczyć się z sobą dzięki posiadaniu numerycznie tożsamej istoty. Florenski tak właśnie rozumiał zarówno miłość wewnątrz Trójcy Świętej, jak i miłość między ludźmi i miłość między Bogiem a człowiekiem. Jego odróżnienie *homoousia* i *homoiousia* pozwala jednak — jak pokazałem — na wprowadzenie słabszego pojęcia podobieństwa istotowego. Miłość można także rozumieć nominalistycznie jako upodobnienie, które nie prowadzi do zjednoczenia. Takie rozumienie miłości także jednak miałoby ontologiczny, a nie tylko psychologiczny charakter. Rozróżnienie na miłość w sensie ontologicznym i miłość w sensie psychologicznym nie pokrywa się więc z rozróżnieniem między teorią współlistotności i teorią podobnoistotności. Oczywiście dla Florenskiego miłość oparta na samym upodobnieniu byłaby wciąż czymś niezadowolającym, bo tylko zewnętrznym, nie należy jednak ignorować tej możliwości, tym bardziej że teoria podobieństwa jest i tak pociągana przez teorię identyczności.

PROBLEMY TEORII FLORENSKIEGO

Paweł Florenski zaproponował ontologiczną teorię miłości, na której gruncie miłość rozumiana jest jako współlistotność. Pojęcie to stanowi klucz do zrozumienia natury zjednoczenia, do którego prowadzi miłość. Jeśli przyjmie się realizm w kwestii powszechników, dwie osoby posiadające wspólną istotę są rzeczywiście częściowo identyczne. Przyjmując pojęcie współlistotności, jak słusznie zauważył Florenski, trzeba jednocześnie uznać, że przedmioty są czymś więcej niż wiązkami własności, i odrzucić zasadę identyczności nieodróżnialnych.

Na koniec chciałbym krótko wskazać pewne zasadnicze trudności, na jakie napotyka teoria Florenskiego. Teoria ta miała dotyczyć trzech obszarów: miłości wewnątrz Trójcy Świętej, miłości między ludźmi i wreszcie miłości między Bogiem a człowiekiem. Przyjrzę się kolejno tym trzem sferom.

Teoria Florenskiego wydaje się najmniej kontrowersyjna w dziedzinie Osób Boskich. W wypadku Trójcy Świętej współlistotność jest zupełna, bo poszczególne Osoby Boskie nie różnią się niczym innym prócz relacji, oraz niezmienna, bo posiadają one wspólną istotę odwiecznie. Trójca jest więc niekwestionowanym wzorcem miłości.

Poważne problemy wywołuje teoria Florenskiego w wypadku relacji między osobami ludzkimi. W pewnym sensie ludzie są tak samo współlistotni jak Osoby Trójcy Świętej. Każdy człowiek posiada naturę ludzką, która —

jeśli przyjmie się realizm w kwestii uniwersaliów — jest ściśle tożsama w każdym osobniku. Trudno jednak cieszyć się z samego tego ontologicznego faktu, bo w żaden sposób podzielenie wspólnego człowieczeństwa nie przekłada się na odtwarzanie przez ludzi trynitarnego wzorca miłości. Przypuszczalnie jest tak dlatego, że ludzie posiadają o wiele więcej własności niż mieści się w naturze ludzkiej. Będąc zgodni pod względem istoty, mogą radykalnie różnić się pod względem przypadłości. Pojęcie współistotności obejmuje jednak tylko cechy istotne.

Pewną drogą wyjścia z tych trudności jest sugestia Florenskiego, że współistotność nie jest czymś, co jest dane, ale raczej zadane. Ja w procesie miłości — jak wskazywał — rezygnuje ze swojej istoty i przyjmuje istotę nie-Ja innego. To jednak prowadzi do kolejnych trudności. Przecież istota rzeczy powinna być rozumiana jako coś, czego nie można utracić. Rezygnacja z własnej istoty byłaby równoważna z końcem istnienia. Być może więc Florenskiemu chodziło nie o istoty we właściwym sensie, lecz także o inne własności, które są ważne dla miłości i mogą faktycznie się zmieniać. W taki wypadku należałoby jednak jasno określić zbiór własności, których dotyczy proces jednoczenia.

Największe zastrzeżenia budzi jednak zastosowanie teorii Florenskiego do analizy miłości Boga i człowieka. Florenski analizuje ją jako dosłowne przeistoczenie, a więc zamianę w człowieku ludzkiej natury na boską. Przeistoczenie jest terminem pochodzącym z teologii Eucharystii, a nie z teologii ascetycznej czy eschatologii. Problem polega na tym, że święte dary przed i po przeistoczeniu po prostu nie są tym samym, człowiek zaś powinien zachowywać swoją tożsamość przed i po zbawieniu. Na gruncie klasycznej ontologii nie można jednak zachować tożsamości przy zmianie substancjalnej.

Z miłością między Bogiem a człowiekiem wiąże się jeszcze jedna trudność, jaką wskazał przed laty Robert Slesinski, jeden z pierwszych zachodnich komentatorów twórczości Florenskiego. Slesinski pisał:

Jego rozumienie numerycznej tożsamości, jeśli nie zostanie właściwie ujęte, może okazać się piętą achillesową całego systemu i w istocie wystawić go na zarzut panteizmu. Jak bowiem Florenski może pogodzić współistotność boskich Hipostaz z współistotnością stworzonych bytów w terminach numerycznej tożsamości?³⁶

Jeśli miłość rozumiana jest jako współistotność i może łączyć nie tylko Osoby Trójcy Świętej, lecz także osoby stworzone, to okazuje się, że wszy-

³⁶ Robert SLESINSKI, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), 136.

scy ludzie są współistotni Bogu. Nie jestem pewien, czy jest to faktycznie — jak sugerował Slesinski — panteizm, na pewno jednak nie jest to ujęcie ortodoksyjne. Tradycja chrześcijańska, zwłaszcza wschodnia, wprost odrzuca bowiem możliwość istotowego zjednoczenia z Bogiem. Co prawda św. Piotr pisał wprost o „uczestnictwie w Bożej naturze” (2 P 1,4), ale zwykle rozumie się je jako zjednoczenie z boskimi energiami, a nie rzeczywiste połączenie z niedostępną boską istotą.

Wydaje mi się, że wszystkie te trudności można jednak przezwyciężyć, uzupełniając teorię Florenskiego pojęciem energii, pochodzącym od Grzegorza Palamasa³⁷. Rzecz w tym, że Florenski sformułował swoją koncepcję, odwołując się wyłącznie do pojęć hipostazy i istoty. W czasie gdy pisał *Filar i podporę prawdy*, nie znał jeszcze pism Palamasa, który do tych dwóch pojęć dodawał jeszcze pojęcie energii, czyli działania. Pisma te nie były zresztą wówczas znane praktycznie w całym świecie prawosławnym i do ich odkrycia przyczynił się sam Florenski, studiując je i popularyzując przy okazji sporów o imiesławie³⁸. Uzupełnienie teorii Florenskiego pojęciem energii pozwala, moim zdaniem, na uniknięcie wskazanych słabości. Miłość nie byłaby tożsamością niezmiennych istot, czyli współistotnością, lecz podobieństwem lub identycznością zmiennych energii, czyli synergią. W ten sposób można najlepiej, jak sądzę, zrozumieć to, że „celem miłości jest, by dwoje stało się jednym”.

BIBLIOGRAFIA

- ARMSTRONG, David M. *Universals and Scientific Realism*. T. 1: *Nominalism and Realism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- AUGUSTYN, św. *O Trójcy Świętej*. Tłum. Maria Stokowska. Kraków: Znak, 1996.
- BLACK, Max. „Zasada identyczności rzeczy nieodróżnialnych”. Tłum. Marcin Iwanicki. *Roczniki Filozoficzne* 55 (2007), nr 1: 285–296.
- FLORENSKI, Paweł. *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu pismach*. Tłum. Jacek Chmielewski. Warszawa: KR, 2009.
- KRIPKE, Saul. „Identyczność a konieczność”. Tłum. Tadeusz Szubka. W: *Metafizyka w filozofii analitycznej*. Red. Tadeusz Szubka, 95–125. Lublin: TN KUL, 1995.

³⁷ Próbowałem przedstawić takie rozwiązanie w *The Logic of Palamism*, 69–74.

³⁸ Василий ЛУРЬЕ [Vasiliy LUR'YE], „Послесловие [Posleslovie]”, w: Иоанн МЕЙЕНДОРФ [Ioann MEYENDORF], *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение [Zhizn' i trudy svyatitelya Grigoriya Palamy. Vvedeniye v izucheniye]* (Санкт-Петербург: Византиновоссика [Sankt-Peterburg: Vizantinorossika], 1997), 339.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. „Wyznanie wiary filozofa”. Tłum. Juliusz Domański. W: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i laski oraz inne pisma filozoficzne*, 3–56. Warszawa: PWN, 1969.
- LOUX, Michael J. *Substance and Attribute: A Study In Ontology*. Dordrecht: Reidel, 1978.
- ЛУРЬЕ, Василий [LUR'Е, Vasilii], „Послесловие [Posleslovie]”. W: Иоанн МЕЙЕНДОРФ [Ioann MEYENDORF]. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение [Zhizn' i trudy svyatitelya Grigoriya Palamy. Vvedeniye v izucheniyе]*, 327–361. Санкт-Петербург: Византинороссика [Sankt-Peterburg: Vizantinorossika], 1997.
- МОИСЕЕВ, В[ячеслав] И[ванович] [MOISEYEV, Vyacheslav Ivanovich]. *Логика всеединства [Logika vseyedinstva]*. Москва: Пер Се [Moskva: Per Se], 2002.
- MORELAND, James. P. *Universals*. Chesham: Acumen, 2001.
- ROJEK, Paweł. „Filar i podpora prawdy jako lekarstwo na melancholię”. *Christianitas* 44 (2010): 302–316.
- ROJEK, Paweł. „The Logic of Palamism”. W: *Logic in Orthodox Christian Thinking*. Red. Andrew Schumann, 38-80. Hausenstamm: Ontos Verlag, 2013.
- ROJEK, Paweł. „Rosyjski projekt filozofii teologicznej”. W: *Rosyjska metafizyka religijna*. Red. Teresa Obolevitch i Wojciech Kowalski, 23–44. Tarnów: Biblos, 2009.
- ROJEK, Paweł. „Intellectus quaerens fidem: Georges Florovsky on the Relation between Philosophy and Theology”. *Roczniki Filozoficzne* 64 (2016), nr 4: 147–163.
- SLESINSKI, Robert. *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.
- VAENIUS, Otto. *Amoris divini emblemata*. Antverpiae: Officina Martini Nuti et Ioannis Meursi, 1615.

JAK DWOJE STAJE SIĘ JEDNYM? POJĘCIE TOŻSAMOŚCI U PAWŁA FLORENSKIEGO

Streszczenie

Paweł Florenski starał się sformułować ontologiczną teorię miłości. Uważał on, że miłość jest nie tylko zjawiskiem psychicznym, lecz zakłada także jakiegoś rodzaju rzeczywiste zjednoczenie. Florenski proponował, by rozumieć je jako współistotność. Dwa numerycznie różne podmioty mogą stać się czymś jednym dzięki swojej numerycznie tożsamej istocie. Prócz tego Florenski zarysował teorię ontologiczną opartą na odróżnieniu między rzeczami a osobami. Wydaje się, że uznawał on wiązkową teorię przedmiotów i nominalizm tropowy dla kategorii rzeczy i teorię substratu połączoną z realizmem dla kategorii osób. Pogląd Florenskiego można więc uznać za jedno ze stanowisk w dyskusji o zasadzie identity nieodróżnialnych. Staram się także pokazać, że można przezwyciężyć pewne poważne problemy filozoficzne i teologiczne ontologii miłości Florenskiego jeśli doda się do niej patrystyczne rozróżnienie między istotą a energią.

HOW TWO BECOME ONE? PAVEL FLORENSKY'S CONCEPT OF IDENTITY

Summary

Pavel Florensky attempted to formulate an ontological theory of love. He believed that love is not merely a psychological phenomenon but also implies a kind of real unification. Florensky proposed to understand the latter in terms of consubstantiality. Two numerically distinct subjects might become one in virtue of their numerically identical essence. Besides that Florensky

sketched an ontological theory based on the distinction between things and persons. It seems that he held a bundle theory of objects, a trope nominalism for things, and a substrate theory combined with realism for persons. Florensky's view might be therefore taken as a position in the debate on the principle of the identity of indiscernibles. Finally, I suggest that the serious philosophical and theological problems of Florensky's ontology of love might be overcome by adding to his theory the patristic distinction between essence and energies.

Słowa kluczowe: filozofia rosyjska; metafizyka miłości; współistotność; zasada tożsamość nieodróżnialnych; teoria wiązki; teoria tropów; personalizm.

Key words: Russian philosophy; metaphysics of love; consubstantiality; principle of identity of indiscernibles; bundle theory; trope theory; personalism.

Information about Author: PAWEŁ ROJEK, PhD—Department of Ontology, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, Jagiellonian University in Krakow; address for correspondence: ul. Grodzka 52, PL 31-044 Kraków, e-mail: pawel.rojek@uj.edu.pl