

Sanja Veršić

Ulica grada Chicaga 2, HR-10000 Zagreb
sanja_ver@yahoo.com

Energijsko i simboličko u koncepciji prostora Pavla Florenskoga*

Sažetak

U radu se propituje simbolizacija prostora i njezina veza s energijnošću svega što postoji, a ona se temelji na antinomiji unutarnje/vanjsko kao jednoj od temeljnih antinomija u Florenskijevu razumijevanju prostorne organizacije i načina čovjekova postojanja u svijetu. Funkcionalnost simbola Florenskij objašnjava i opravdava energijom simbola, a energijnost se podjednako očituje i u jezičnoj djelatnosti (riječi, imenu Božjem), ikoni i umjetničkim djelima. S druge strane, znanost i filozofija – »opisi stvarnosti« – objašnjavaju se kao simbolički »modeli stvarnosti«.

Ključne riječi

Pavel Aleksandrovič Florenskij, prostor, simbol, energija, jezik, riječ, ikona, unutarnje/vanjsko

Pojam simbola jedan je od središnjih pojmova u filozofiji Pavla Aleksandroviča Florenskoga, a prostor je – simbolička forma kulture. Svoj pogled na svijet on gradi na osnovi srednjovjekovnoga modela kulture – mišljenje je u srednjovjekovnome svijetu simboličko, doslovno se živi kroz simbole (Nikitina 2001).

»Simbolički« (ili »semantički«) tip kulture (kao jedan od četiriju osnovnih modela svijeta), onako kako će ga definirati Lotman, ne podliježe zakonitostima povijesnoga vremena. On je bezvremen, u njemu je dio homeomorfan cjelini, to jest njezina je kopija, s obzirom da ju »zastupa«; umjetnik ne otkriva »novo« već »vječno«. Simbol kao takav udvaja se na »unutarnji« (smisao, značenje) i »vanjski« (predmet, gesta, likovni prikaz, događaj i sl.). Unutarnji aspekt simbola onako kako ga interpretira Florenskij, otkriva i dubinu i visinu. Vertikalnost značenja, odnosno mnogoslojevitost simbola svojevrstni je višeslojan prostor u kojemu značenja »implodiraju« – on je unutarnje bogat, čime Florenskij opravdava pojam *uvrtanja u sebe*.

O naravi simbola

Dvojnost stvarnosti manifestira se u »ovome« i »onome svijetu«, a sam svijet je i stvaran i iluzoran. Postojati u svijetu za Florenskoga znači postojati na granici noumenalnoga i fenomenalnoga. Filozofski simbolizam Florenskoga

*

Povodom obilježavanja 130. obljetnice rođenja i 75. obljetnice smrti Pavla Aleksandroviča Florenskoga (1882–1937), filozofa, ma-

tematičara i religijskoga mislitelja »ruskoga kozmizma«.

je univerzalan, ističe Horužij; simboli u njega jesu univerzalne »strukturne paradigme« ili »generativni modeli simboličke stvarnosti«. Stoga, po Horužiju, u slici simboličke stvarnosti Florenskoga, gdje se susreću spoznaja i fenomen, duhovno i osjetilno, »nema mjesta niti posebnom predmetu filozofije niti posebnoj filozofskoj metodi« (2001: 527).

Dvojedinstvo svijeta u Florenskoga svoju pomirbu ostvaruje u simbolu (grč. *syn* – s; *bállo* – baciti: »staviti zajedno«, *spojiti*). Cassirer, na primjer, u simbolu vidi univerzalnu kategoriju – sve forme kulture čine hijerarhiju simboličkih formi. Spengler skreće pažnju na prasimbole. U psihoanalizi simbol je proizvod individualnoga nesvjesnoga – u Freuda, i kolektivnoga nesvjesnoga (arhetipska slika) – u Junga. U interpretaciji Eliadea simbol »otkriva najdublje aspekte stvarnosti koji prkose svakom drugom sredstvu spoznaje«; simboli su »tvorevine psihe«, a njihova je funkcija »razotkriti najskrovitije modalitete bitka« (Eliade 2006: 18–19). Strukturalna lingvistika operira pojmom znaka kao predodžbe, označenika, i glasovne pojavnosti, označitelja. U Pierceovoj odredbi svaki znak se odnosi prema nečemu što nije on sâm. Tako je znak ljudski proizvod (artefakt, pojam, svojstvo, pojava) koji označuje nešto drugo nego što je on sam. U semiotičkoj klasifikaciji znakovi se dijele na signal, ikonički znak, indeks i simbol. U Florenskoga je prisutno načelo (vertikalnoga) naslojavanja unutar simbola, za razliku od načela lančanoga (horizontalnoga) referiranja na druge znakove. Zbog svoje kompleksnosti, simbol u semiotičkoj teoriji ima poseban status, a primjerice Lotman naročitu pažnju pridaje »vertikalnom izomorfizmu«,¹ koji u jednakoj mjeri dijele »čovjek«, »tekst« i »kultura«. Mehanizam pamćenja (sposobnost prisjećanja), zajednički tim trima objektima semiotičke teorije, u Lotmana se stječe u »kolektivnome pamćenju« (usp. Lepik 2008). Simbol u Lotmanovoj semiotičkoj koncepciji kulture ima ulogu »semiotičkoga kondenzatora«, »posrednik« je između različitih sfera semioze, kao i između »semiotičke« i »izvansemiotičke« realnosti. Florenskijeva koncepcija simbola prisutna je i u Losevljevoj tipologiji simbolâ.²

Simboli su, prema Florenskom, *općeljudski*, stoga je opravdano reći da *objektivno postoje*. Jedna od njegovih definicija simbola jest da je on »realnost koja u sebi nosi energiju druge, više realnosti koja [...] sama po sebi nije očitovana«, on je postojanje koje je veće od sebe samoga (2000e: 2. predavanje). Simboli su također »organi naših odnosa s realnošću«,³ »otvori probijeni u našoj subjektivnosti«⁴ (2008n), »veza vanjskoga izraza i unutarnjega sadržaja« kao *stvar* i *koža stvari* (2008c). Florenskij ponekad daje kratke i zagonetne definicije simbola, na što skreće pažnju Genisaretskij. Na primjer, simbol je »jednak cjelini, pri čemu cjelina nije jednaka dijelu« ili »to je nešto što nije on sâm, ali se kroza nj objavljuje« (v. Florenskij 2000e i navedeno).

Govoreći o »pronicanju« u simbole, Florenskij otkriva kako postoje cijeli nizovi simbolâ, »snopovi simbolâ«, »mrežasta organizacija simbolâ«. Zapravo je riječ o gradbi misli, umrežavanju misli koje se ostvaruje u *pneumatoferi*:

»Veze pojedinih misli jesu organske i stvarne. [...] Gradba [...] misaonoga tkiva nije linearna, nije lančana, već mrežasta, s bezbrojnim čvorovima pojedinačnih misli u parovima, tako da se, polazeći iz bilo koje točke na mreži [...] zahvativši putem bilo koju drugu kombinaciju što pripada drugim mislima, vraćamo opet na nju.« (2008a:15)

Pored vertikalne (slojevite) i mrežaste gradbe simbolâ, u kojoj je prostor svojevrsni Pan-Simbol, može se u Florenskoga izdvojiti još jedno shvaćanje stvarnosti – »točkasta« gradba (struktura) kulturnoga prostora, koja se vezuje uz njegovu interpretaciju diskretnosti prostora (Asojan, Malafeev).

Kao živa duhovna tvorba, simbol Florenškoga čvrsto je »zbičen« i u toj zbijenosti Počepcov vidi njegovo materijalno obilježje.⁵ Takvoga materijalnog aspekta simbola nema, na primjer, u de Saussurea:

»Florenskij ne bi mogao nakon de Saussurea ponoviti da je za igranje šaha svejedno od čega su napravljene šahovske figure. On upravo oživljava sâm taj materijalni aspekt, za njega on prestaje biti slučajnim i u određenoj mjeri postaje stalnim obilježjem.« (Počepcov 1998)

1

Možemo samo pretpostavljati da Lotman vertikalni izomorfizam temelji na slojevitome (»zgsnutome«) shvaćanju simbola Florenškoga. Simbol, prema Lotmanu, uvijek prethodi tekstu i proniče vertikalno, iz dubina pamćenja u tekst; u sebi »taloži« (*nakaplivaet*) značenja, ne samo ona iz vlastite tradicije nego i iz drugih kultura. U tome je smislu simbol »nadvremeni tekst«: dolazi iz prošlosti i odlazi u budućnost. Osnovno obilježje Lotmanova simbola unutar vertikalnih odnosa jest »ponovljivost« njegove »invarijantne biti«. Unutar horizontalnih odnosa simbol »korelira s kulturnim kontekstom, transformira se pod njegovim utjecajem i sâm ga transformira. Njegova se invarijantna bit ostvaruje u varijantama« (Lotman 1992: 192). Primjećujemo da su odredbe tartuskoga semiotičara vrlo bliske onima Florenškoga. Specifičnost je Lotmanova simbola da je »zatvoren u sebe«: njegova granica je jasno ocrтана, što mu dopušta autonomnost; on je poput »klupka«: u njemu su »klupčasto« pohranjeni (kulturi) važni tekstovi; priroda simbola je »arhaična«: on je prisutan u svim slojevima kulture i ne pripada isključivo niti jednom sloju; simbol je mehanizam jedinstva i pamćenja kulture. Kao i u Florenškoga, u Lotmana je simbol dvojan, on je i *ergon* i *energeia*. Simbol kao »mnemonički znak« na planu izraza pripada profanoj, otvorenoj sferi kulture, a na planu sadržaja ukazuje na »sakralnu, ezoteričnu, tajnu ili romantičnu potrebu da 'izrazi neizrazivo'« (1992: 192–193). Međutim, dok je u Florenškoga osnova simbola u transcendentnome, u Lotmana je ona u arhaiči.

2

Losev razlikuje nekoliko tipova simbola: znanstvene simbole; filozofske; umjetničke; religijske; grupu simbola koje čine priroda, društvo i čitav svijet kao »carstvo simbolâ«; simbole koje čovjek izražava fizički, tj. »tjelesne simbole« (vidljivo) kao očitovanja emocija (nevidljivo); ideološke i podstrekačke simbole; tehničke simbole (v. Losev 1995).

3

Za Cassirera simboli su »posrednici« između »puke stvari svijesti« i »njenog duhovnog oblika« (1985: 54). Njemački filozof drži da ne treba postavljati pitanje prethodi li osjetilno duhovnom ili je ono drugotno u odnosu na duhovno, s obzirom da se duhovne funkcije

manifestiraju u osjetilnome pa time »... iščezava privid prvobitne razdvojenosti inteligibilnoga i čulnoga, 'ideje' i 'pojave'. Jer [...] ne radi se o slikama koje projektiraju nekakav, po sebi postojeći svijet 'stvari', nego o svjetovima slika čije principe i porijeklo treba tražiti u autonomnom stvaralaštvu samog duha« (1985: 55–56).

4

I u Eliadea nalazimo interpretaciju slika i simbola kao »otvora«, međutim u njega oni i omogućuju »otvaranje« prema transcendentnom i vrše funkciju »propusnih granica kultura« putem kojih one (kulture) ostvaruju komunikaciju: »Slike predstavljaju 'otvaranje' prema nekom transpovijesnom svijetu. To im nije najmanja zasluga: zahvaljujući njima, razne 'povijesti' mogu međusobno komunicirati« (2006: 210). Eliade također shvaća simbol kao »nešto više«, ali on nije, kao u Florenškoga, sredstvo spoznaje: »Simbol ne može biti odraz kozmičkih ritmova kao *prirodnih fenomena*, jer simbol uvijek otkriva nešto više od aspekta kozmičkog života što bi ga trebao predstavljati«; simbol se »od početka pojavljuje kao tvorevina psihe. To postaje još očitije podsjetimo li se da je funkcija nekog simbola upravo otkriti neku totalnu stvarnost nedostupnu drugim načinima spoznaje: podudarnost opreka, na primjer, koju tako izdašno i tako jednostavno izražavaju simboli, nije *dana* nigdje u kozmosu i nije dostupna ni neposrednu čovjekovu iskustvu, ni diskurzivnu mišljenju« (2006: 213).

5

Florenskij u interpretaciji simbolizma slijedi Goethea i Schellinga, a njegova *konkretna metafizika* nalazi snažan poticaj upravo u Goetheovoj fenomenologiji (Asojan, Malafeev). Drugim riječima, njegov je simbol konkretan kao i u Goethea, na kojega se izravno poziva u radu *Dijalektika*: »Promatajući prirodu, morate uvijek pojedinačno smatrati kao sve; nema ničega unutra, nema ničega vani, jer ono što je unutra, to je i vani. Ne oklijevajte, tako, u razumijevanju svete otkrivene tajne« (Florenskij 2008e: 126).

Simbolički opis

*U riječi kao takvoj postoji
antinomija unutarnjega i vanjskoga.*

P. A. Florenskij

Svaki simbol, koliko god on bio složen, ulazi u opis svijeta kao riječ, izgovara se, tvrdi Florenskij. Riječi se nadalje »rastvaraju« jer slike se opisuju, matematički simboli objašnjavaju ili nude kao definicije:

»... umjesto slika i simbola mogu stajati njihovi opisi, što sa svoje strane u sebi sadrže slike i simbole, a koji [opisi] se opet mogu rastvarati pomoću njima odgovarajućih opisa što će stajati umjesto njih. I tako to ide dalje. Svaki simbol i svaka slika višega reda mogu biti zamijenjeni njihovim opisom, preko slika i simbola nižega reda, i tako sve do osnovnih opisa – rečenica.« (2008d: 99)

Poziva se na G. L. Hertza, prema kojemu čovjek spoznaje prirodu na način da »... stvara unutarnje slike ili simbole vidljivih predmeta [...] tako da logički nužne posljedice tih slika uvijek budu slike prirodno nužnih posljedica predmeta što su u njima prikazani«, a pretpostavka da se to i ostvari jest »određena usklađenost između prirode i našega duha« (2008d: 88). Te slike (opisi) jesu predodžbe o stvarima i kada je o njima riječ mora postojati neki konsenzus.⁶ Svi su opisi prema Florenskom relativni, s obzirom da mogu proturječiti jedni drugima; oni su tek simbolički modeli što zamjenjuju pojave koje opisuju. Drugim riječima, ti su modeli u svojoj naravi »hipotetični«, dok je objašnjenje »apodiktično«, »precizno znanje«. Znanost je, drži Florenskij, samo *simbolički opis*,⁷ nepotpuna, necjelovita percepcija stvarnosti, koju determinira duh određena vremena. Ona je nestalna (nudi nestalne slike stvarnosti), iako teži apsolutnom znanju (v. 2008e).

Opis se, kao i govor, sastoji od riječi: fizika, precizira Florenskij, stvarnost opisuje diferencijalnim jednadžbama i drugim sličnim formulama i sve one mogu se prepričati. Prostor riječi je, prema mišljenju Florenškoga, isto što i prostor svijesti: »Sve što svijest može razložiti, pretvara se u riječ«. Stoga Florenskij na primjeru fizike zaključuje: »fizika jest opis« i »fizika jest jezik«. Na toj osnovi izvodi zaključak da je svaka znanost »jezik i samo jezik« (2008d: 100, 101).

Organiziranje stvarnosti ovisi o odabiru »modela stvarnosti«, znanstvenoga, umjetničkoga ili nekoga drugog modela. Nositelji stvarnosti jesu ili stvari ili prostor. Stavi li se naglasak na stvari, tada se dobivaju izdvojeni i zatvoreni prostori. U slučaju da se svojstva stvarnosti temelje na prostoru, spoznaja se kreće prema umjetničkom doživljaju svijeta. To može, drži Florenskij, dovesti u krajnosti do takvoga stvaranja (organiziranja) stvarnosti koje bi gotovo u potpunosti poistovjetilo stvarnost s prostorom, u kojemu bi stvari potpuno izgubile svoju formu. Ode li se u drugu krajnost i stavi težište na stvari, tada se prenaglašavaju njihova obilježja, čime se »osiromašuje« prostor, odnosno prostor tada gubi »unutarnju povezanost i cjelovitost«. Takav je doživljaj svijeta karakterističan za naturalizam u umjetnosti i pozitivizam u znanosti (2008d: pogl. VIII). Florenskij ističe da se »svojstva stvarnosti kod racionalne spoznaje« moraju »smjestiti u model«, bio to prostor, stvari ili okolina, pri čemu odabir modela ovisi mnogo više o »stilu mišljenja« nego o samome iskustvu. Nakon što se odabrao jedan model stvarnosti, njega se valja držati, a druge treba odbaciti (2000a: pogl. II). Čini se da vrlo slično Florenskom razmišlja Cassirer: ono što je u Florenškoga *model stvarnosti*, u Cassirera je *modalitet svijesti*.⁸

Filozofija, za razliku od »svoje glave« znanosti (s obzirom da naginge »nepokretnoj misli«), pokazuje da opis može biti »životan«: ona je »misao koja bježi« (filozofsku misao Florenskij uspoređuje s Dedalovim kipovima koji su izgledali tako živo kao da će svaki tren pobjeći):

»I filozofija je jezik, ali nije samo jedan opis, već mnoštvo opisa koji se pretaču jedni u druge. Ona je drama jer su njezini simboli – pokretni simboli.« (2008e: 107)

Florenskij filozofiju uspoređuje s dijalektikom, pozivajući se na Platona i njegovu formu dijaloga. Nemirna filozofska misao ritmički se kreće između pitanja i odgovora, teza i antiteza; mišljenje je »razgovor koji duša vodi sama sa sobom« (2008e: 109).⁹

Samu dijalektiku Florenskij određuje kao »organizirano čuđenje«. Filozofska misao (*mišljenje*) i dijalektika (*govor*) otkrivaju mislitelju dvije dimenzije prostora – *unutarnji* i *vanjski*. Objašnjenje postojanja vidi u jeziku kao prvobitnoj dvojnoj danosti: činjenica (postojanja) jezika jest činjenica (postojanja) filozofije, jer je jezik »u svojoj biti dijalektičan«. Jezik znanosti je egzaktan, zbog čega znanost pretendira na apsolutnu istinitost i znanje, na što po Florenskom ima pravo jedino Crkva. Filozofija se stoga, zahvaljujući dijalogičnosti, odlikuje punoćom i dosljednošću (2008e: 127, 128); ako je znanost tek *opis*, filozofija je za našega autora *specifičan opis*.

Sveti prostor i ikona

Prostor je, prema Florenskom, samostalna stvarnost koja posjeduje vlastitu organizaciju i takvim ga treba i predočavati. Ikona je specifična likovna forma što povezuje osjetilnu i mislenu stvarnost, fizičko i transcendentno. Kao mjesto susreta zemaljskoga i nebeskoga, ona je svojevrsni »granični prostor« utjelovljen u liku, odnosno slici (Bogorodica, Krist, sveci), koja simbolizira »praliku«, »prasliku« (Trubačev 1998). Njezina je funkcija da bude »most« ili »prozor« u onostrano (u tom je smislu *aktivna* i *čudotvorna*), a nema li tu funkciju, ne služi nebeskom viđenju, ostajući »običnom daskom« (usp. Florenskij 2008a).

6

Njemački fizičar Hertz, dobitnik Nobelove nagrade za fiziku 1925. g., razlikuje tri različita sustava slika koje naziva »trima slikama svijeta«. One se ravnaju prema načelima »prihvatljivosti«, »pravilnosti« i »svrsishosnosti« (Florenskij 2008d).

7

U Florenskijevu shvaćanju znanosti kao simboličkoga opisa, odnosno u pojmu *simbolički modeli* prepoznaje se kasniji semiotički pojam *drugotni modelativni sustavi*. Anticipiranje pojma »modela« jedan od razloga zbog kojih Počepcov Florenskoga svrstava u svoju *Povijest ruske semiotike*.

8

Prema Cassireru, »u trenutku u kojem iskoračujemo izvan oblasti fizike, u kojem ne mijenjamo sredstvo nego samo *cilj* spoznaje, dobivaju samim tim i svi posebni pojmovi novo shvaćanje i uobličjenje. Svaki od tih pojmova znači nešto drugo, već prema općem 'moda-

litetu' svijesti i spoznaje unutar kojih stoji i iz kojih biva promatran. Mit i znanstvena spoznaja, logička i estetička svijest primjeri su takvih različitih modaliteta« (1998: 123).

9

Prostor filozofske misli jest prostor čuđenja, naglašava Florenskij: dok se filozof uvijek iznova iščuduje, znanstvenik se povodi Horacijevim *Nil admirari* (Ničemu se ne čuditi). Florenskij se poziva i na Goethea koji je rekao da »istinski mudrac [...] prestaje to biti kad izgubi sposobnost čuđenja«, a istu je platonovsku misao, ističe, njegovao i Schopenhauer – o čuđenju kao početku filozofije. I Descartes, raspravljajući o strastima duše, na prvo mjesto stavlja čuđenje. U Kanta je, prema Florenskom, najdublje poimanje čuđenja: izvor čuđenja on vidi u »promatranju objektivne svrhovitosti«. Tu se, prema njegovu mišljenju, Kant najviše udaljava od transcendentalnoga idealizma i približava konkretnoj metafizici (v. 2008e: 110–116).

Kao simbol, ikona je neodvojiva od »više realnosti« koju očituje: postoji ontološka veza između onoga tko (što) se prikazuje i njegova prikaza. Stoga ikonu, ističe Florenskij, nije potrebno analizirati onako kao što se analizira umjetničko djelo niti u njoj tražiti neko psihološko značenje. Ikona je *energija*, *svjetlost*, očitovanje određene duhovne biti. Same boje u ikonografskome prikazu jesu boje duhovnoga svijeta. Naglašeno isticanje kombinacija boja jedan je od promišljenih postupaka naglašavanja prikaza »drugoga svijeta« (2008c). Svjetlost je važan element i ikonografskih prikaza i umjetničkih slika i skulptura. Ona, međutim, kod prvih ima specifičnu ulogu. Svjetlost je »kontekst« ikone, svojevrsan njezin »produžetak«, objašnjava Florenskij (*Hramski čin kao sinteza umjetnosti*), i zato ikona ima najviše smisla u svojoj prirodnoj okolini – hramu, crkvi, pri crkvenoj rasvjeti (njezino je najbolje osvjetljenje treperavi plamen svijeće).¹⁰ Suprotno Fedorovu, koji muzeje vidi kao mjesta u kojima se čuva duhovna kultura predaka, Florenskij kritizira »muzejski prostor« u kojemu ikona tretirana kao umjetnički predmet gubi svoju životnost:

»U hramu stojimo licem u lice pred platonovskim svijetom ideja, a u muzeju ne gledamo ikone nego tek njihove karikature.« (1985: 50)

U tom je smislu prostor hrama »organsko jedinstvo« duhovnosti i umjetnosti: hramskom činu kao »umjetničkoj cjelini« pridonose i zaboravljene »umjetnost plamena«, »umjetnost mirisa«, »umjetnost dima«, zvuka, čak i odjeće¹¹ (usp. 1985: 53).

Pitanjem o svetome prostoru, ulozi ikone i simbola kao takvoga, Florenskij dotiče pitanje izgubljene duhovnosti i čovjekove veze s izvorom postojanja. Da poštuje platoničku tradiciju razvidno je na mnogo mjesta u *Ikonostasu* (kao i u cjelokupnoj njegovoj misli): na primjer, u objašnjenju da je ikona »podsjećanje na gornju prasluku« (*pervoobraz*) (2008o: 365) ili u shvaćanju da

»... što je više ontološko duhovno postignuće, to se neupitnije ono prihvaća kao nešto odavno poznato, nešto što je ljudska svijest odavno čekala. [...] ono je radosna vijest iz [...] dubina bića, koja je bila zaboravljena...« (2008o: 365)

S druge strane, Florenskij zastupa neoplatoničke ideje prisutne u srednjovjekovnoj estetici i slikarstvu: prikazati izvornu ljepotu i sjaj svih aspekata objekta i iz svih perspektiva. Prema Plotinu, cilj likovne umjetnosti nije imitiranje vanjske prirode već unutarnje forme, *eidosa*, stoga sklad u predmetima nije obilježje predmeta kao takvih, nego je odraz njihova božanskoga izvora (usp. Nikitina 2001: 161–162).

Florenskij u svome vremenu aktualizira interes za ikonu (usp. 2000a; 2007a; 1985; 2008c; 2008o),¹² u čemu E. Trubeckoj vidi njegov veliki doprinos ikonologiji, i to ne samo buđenjem estetskoga interesa nego i »produbljivanjem religijskoga i filozofskoga shvaćanja vjere« (2001: 292).¹³ U *Analizi prostornosti* Florenskij se bavi ikonom u okviru analize portreta, skrećući pažnju na onostrani spokoj svetačkoga lica. Osobitu vrstu portreta čine ikone koje prikazuju život svetaca (*ikony s žitiem*) (usp. 2000a: pogl. LXXXIII). U *Stupu* Florenskij izdvaja tri ikonografska tumačenja ideje Sofije, tri aspekta Sofije: kao *anđela* – novgorodska Sofija (16. st.), kao *Crkve* – jaroslavski verzija Sofije (razdoblje 16.–18. st.) i kao *Bogorodice* – kijevska Sofija (18. st.).¹⁴ U *Ikonostasu* Florenskij polazi od funkcionalne opravdanosti (svrhovitosti) ikone, ali i ikonostasa kao simbola. Kada bi se ikonostas fizički uklonio, oltar bi, kao takav, držao Florenskij, iščeznuo iz svijesti vjernika. Fizički ikonostas, »granica između svijeta vidljivoga i svijeta nevidljivoga«, pomaže vjernicima

da svoju pažnju usmjere na žive svjedoke i ne zamjenjuje ih, već je njegova funkcija da na njih ukazuje (2008o: 348, 347).

Ikona je *duhovna slika*, međutim ona je to samo pod uvjetom da vrši funkciju – da »nudi« drugu stvarnost. Tada je ona sredstvo nadosjetilne spoznaje. Primijetimo da to u našega »konkretnoga metafizičara« vrijedi za svaki simbol:

»Ako simbol, kao svrhovit, postiže svoju svrhu, tada je realno neodvojiv od svrhe – više realnosti koja se u njemu očituje; a ako ne očituje realnost, znači da ne postiže svrhu i, prema tome, u njemu uopće ne treba vidjeti svrhovitu organizaciju, formu, pa prema tome [...] on nije simbol, nije oruđe duha već samo osjetilni predmet.« (2008o: 349–350)¹⁵

Treba istaknuti kako Florenskij funkcionalnost simbola objašnjava (i opravdava) *energijom* simbola. Čovjek, prema Florenskom, uvijek dolazi u dodir s energijom biti (ali ne i neposredno sa samom biti).¹⁶ Sve ikone u sebi skrivaju mogućnost duhovnoga otkrovenja (jednim od remek-djela ocjenjuje *Trojstvo* A. Rubleva, ali i vladimirsku *Majku Božju* iz 12. stoljeća). Bez obzira na to u kojoj je mjeri majstorski oslikana, osnovu ikone čini »izvorni doživljaj onostranoga«, »izvorno duhovno iskustvo«.

10

Florenskij u razmatranje uvijek uključuje i estetsku percepciju djela (ikone, slike, kipa, glazbe i sl.): medij arhitekture je prostor; preduvjet za glazbu, tj. njezin medij je tišina itd. (1985).

11

Odjeća svetih je i dio tijela i način na koji se tijelo očituje. Simbolizira razvijene svjetlosne organe, predstavlja »svjetlosno tijelo« (usp. Florenskij 2008o: 393–394).

12

Imajući u vidu njezin energijski aspekt, Florenskij ikoni pristupa likovnoteorijski, a duhovna pitanja potkrepljuje matematički i logički. O interesu Florenskoga za ikonu Losev kaže: Florenskij »... dolazi od istoga univerzalizma i sinteze koji su postojali u antici (u samoga Platona), ali na novim osnovama, najnovijim matematičkim dostignućima. [...] materija, izražena u broju [...] Odatle veza Florenskoga sa znanošću o umjetnosti, njegovo zanimanje za ikonografiju. Upravo se u ikoni daje [...] ono što je u svojoj biti matematičko, ali se zapravo u prikazanome daje kao živo biće. Beskonačnost kao živo biće koje se može osjetilno percipirati – evo u čemu je novina Florenskoga« (2001: 181).

13

E. Trubeckoj, sa svoje strane, također pridonoši ikonografskoj analizi, ponajviše tumačenjem ikone u okviru simbolike boja i propitivanjem odnosa ikone i hrama kao njezina konteksta. U nasljeđe ostavlja radove – brojne analize staroruskoga religijskog slikarstva, nudeći »kroz boje« cjelovito estetsko, filozofsko i teološko tumačenje staroruske ikone (*Umozrenie v kraskah*, 1915.; *Dva mira v drevnerusskoj ikonopisi*, 1916.; *Rossija v ee ikone*, 1918., i dr.). Ikonopisna mistika u Trubeckoga »prije svega je solarna mistika u višem, duhovnom značenju te riječi« (Počepcov 1998).

14

Florenskij ističe kako Sofija u mnogih prikazuje mističnu Crkvu: »u Fedorova, Buhareva, F. M. Dostoevskoga, V. S. Solov'eva, 'neokršćana', katoličkih modernista itd.« (2007a: 315). Ljudska je svijest fragmentirala Sofiju u njezinu trojnom aspektu (vjere, ufanja i ljubavi) na odvojene aspekte života pa ona »jedino u Tješitelju postiže svoje jedinstvo« (2007a: 316). I u praktičnome smislu Sofija se interpretira različito i slavi se na različite datume: u Kijevu, npr., obilježava se na dan 8. rujna (dan rođenja Bogorodice), a u Novgorodu – 15. kolovoza, na blagdan njezina Uznesenja.

15

Na sličan način Florenskij shvaća i umjetničko djelo; ono može biti mnogo više ili mnogo manje od onoga što prikazuje. Svrha je umjetnosti (kao i u Kandinskoga) da gledatelja odvede s onu stranu osjetilno percipiranih boja na platnu, u »drugu stvarnost«. Tada slikarsko djelo sa simbolima dijeli temeljno ontološko obilježje: da jest ono što simbolizira. Tako je i svrha ikone odvesti svijest u drugi svijet i pokazati onostrano ili, prema odredbi sv. Dionizija Areopagita, biti »vidljivom slikom tajnih i nadnaravnih prizora« (Florenskij 2008o: 350).

16

Ikona prizivanjem u sjećanje određene »praslike« »budi u svijesti duhovni vid« (2008o:354). Florenskij se u *Ikonostasu* na neki način obračunava s ikonoklastima, koji u ikoni ne prepoznaju ontološku vezu s praslikama, njezinu energijsku bit, i smatraju da je veza vjernika s ikonom subjektivne naravi. Da to nije tako, odnosno da ta veza objektivno postoji, Florenskij opravdava mnogim pojedinačnim slučajevima vizija i otkrovenja, većinom među asketima.

Premda ističe da »u osnovi ikone leži duhovno iskustvo« (2008o: 357), važno je napomenuti kako Florenskij smatra da ono ovisi i o duhovnoj snazi samoga vjernika (drugim riječima, ne može svatko osjetiti energiju ikone). U vezi s time nije dosljedan i zato nije do kraja jasno drži li da ikona posjeduje vlastitu energiju, neovisno o vjerniku, ili je potreban promatrač da »aktivira« energiju ikone, ili pak promatrač (vjernik) posredstvom ikone »aktivira« vlastito duhovno iskustvo. A ako sve ipak ovisi o predispozicijama promatrača (što se suvremenom gledištu čini prihvatljivijim), onda ne stoji Florenskijeva kritika religijskoga slikarstva Zapada – stav da, za razliku od ikone, religijska slika ne može biti izvorom mističnih uvida, s obzirom da ne doseže onu stvarnost koju likovno prikazuje.¹⁷

Ovdje treba napomenuti kako na tragu Florenskijeve misli, na vrlo sličan način razmišlja B. A. Uspenskij, jedan od značajnih predstavnika ruske semiotičke škole koji se, uz lingvističke, slavističke, povijesne i kulturološke teme, bavi i semiotikom umjetnosti.¹⁸ Uspenskij također smatra da postoji posebna veza između ikonopisca i ikone i da je taj odnos mnogo više obvezujući nego odnos između slikara i slike religijskoga sadržaja.¹⁹ Drži također da sa semiotičkoga gledišta veliku važnost ima i veza između ikonografskoga prikaza i vjernika koji s njime ostvaruje kontakt (usp. 1995: 240–243).

Kada uspoređuje jezik i likovnost, Uspenskij na neizravan način govori o Florenskijevu pojmu energijnosti koji se tiče svih aspekata kulture:

»Može se reći da je razina likovnoga djela, koja uzima u obzir općenite postupke prikazivanja prostornih i vremenskih odnosa u djelu [...] uspoređiva s fonološkom razinom u prirodnome jeziku [...]; sustav prikazivanja koji se neposredno vezuje uz specifičnost prikaza samih [...] objekata može se usporediti sa semantičkom razinom prirodnoga jezika [...]; razina koja istražuje ideografske znakove jezika slikarstva uspoređiva je s gramatičkom razinom prirodnoga jezika [...] na kraju, simbolička razina likovnoga djela [...] može se usporediti s [...] frazeološkom razinom prirodnoga jezika.« (1995: 243)²⁰

Ideja svetoga prostora, podsjetnik na svijet transcendencije ili, drugim riječima, čovjekova primarna potreba da sakralizira prostor, postoji, prema Eliadeovoj odredbi, zbog toga da se čovjek ne osjeća lišen svoga »ontičkoga« statusa:

»U toj religioznoj nostalgiji izražava se želja da se živi u čistom i svetom Kozmosu, kakav je bio na početku, kada je izišao iz ruku svoga Tvorca.« (Eliade 2002: 41)

Za razliku od Florenskog, koji očekuje da ponovno zaživi »srednjovjekovni« model svijeta u kojemu bi religijska aksiologija trebala biti na prvome mjestu, Eliade pretpostavlja pojavu novoga nereligioznoga čovjeka. »Vrijeme između«, o kojemu govori Eliade, svojevrsni je »vakuum« u kojemu prebiva suvremeni čovjek, jer se, prezrevši staro, još nije učvrstio u novome: nereligiozni čovjek

»... danas preuzima novu egzistencijalnu situaciju: sebe vidi samo kao subjekta i pokretača Povijesti, a kloni se transcendentnoga. [...] Čovjek sam sebe *ostvaruje*, a sebe u potpunosti može ostvariti samo ako sebe i svijet desakralizira. Sveto je *par excellence* zapreka njegovoj slobodi. On će dostići osobni identitet samo ako se korjenito demistificira, bit će zaista slobodan tek u trenutku kad ubije i posljednjeg boga.« (2002: 124)²¹

Sveto i profano dva su načina postojanja u svijetu, tvrdi Eliade. Dok je za profano iskustvo prostor neutralan, nema »kvalitativne diferencijacije« (usporediv je s geometrijskim prostorom), sveti je prostor strukturiran, ima središte – čvrstu točku oko koje čovjek organizira svoje postojanje. »Prelazak« iz jednoga prostora u drugi simboliziraju, prema Eliadeu, *prag* i *vrata* (usp.

2002). U Florenskoga tu funkciju ima *prozor* (kao *most* koji povezuje s onostranim), a sveti prostor je ikona. Sveti prostor ikone (dimenzija slike), kao i Ime Božje (dimenzija jezika), djelatni su, »djeluju«, prema Aristotelovu *en érgō einai* (djelovati) (usp. Horužij 2007). U tome smislu ikona i sveta riječ čine svojevrsni magijski instrumentarij.

Energijsnost postojanja

U cjelokupnoj filozofsko-znanstveno-teološkoj misli Florenskoga prisutan je energijski aspekt. On je utkan, provlači se kroza sve teme ruskoga kozmičkog mislitelja: temu prostora, simbolizma, kulta, jezika. Za Florenskoga ne samo predmeti (objekti postojanja) nego i osobiti svjetovi imaju vlastiti život i jedni s drugima izmjenjuju energije (Nikitina 1998). U radu *Općeljudski korijeni idealizma* (1909) Florenskij izražava ideju energijske jedinstvenosti prostora:

»Sva priroda živi, sva je živa – u cjelini i u dijelovima. Sve je međusobno povezano tajanstvenim sponama, sve zajedno jedno s drugim diše. Ništa nije pasivno, međutim svako djelovanje i međudjelovanje stvari-bića-duša temelji se na nekoj telepatiji, na unutarnje djelatnoj simpatičkoj srodnosti. Energije stvari prožimaju druge stvari i svaka živi u svima i sve – u svakoj...« (2007b: 13)

17

Takoder nije jasno smatra li Florenskij da je slikanje ikona duhovna potreba ili je ono, prvobitno, crkvena dužnost (usp. 2008o: 370–372).

18

Uspenski se u analizi ikonografskoga prikaza bavi pitanjem »lijevoga« i »desnoga«, zamjenu kojih određuje promjena položaja promatrača. Ta »zamjena strana« uvjetovana je »kanoničnošću ikone« i »maksimalnom semiotičkom opterećenošću kompozicijske strukture«. Prostorna je orijentacija na ikonografskome prikazu »obrnuta«: desna strana (suvremenom gledatelju – lijeva) vezuje se uz prednji plan prikaza i odnosi se na sadašnjost, a lijeva strana (suvremenom gledatelju – desna) odnosi se na budućnost. Ta obrnuta prostorna orijentacija odražava se i na *smjer vremena* – vrijeme se unutar ikonografskoga prikaza kreće u obrnutome smjeru, zdesna nalijevo. »Obrnuta orijentacija«, ističe Uspenski, nije isključivo vezana uz bizantsku i starorusku umjetnost, već se može iščitati, npr. i na »zapadnjačkim prikazima« *Sudnjega dana*. Ta »zrcalna« zamjena lijevoga i desnoga na ikoni uvjetovana je, nesumnjivo, zahtjevom za prikazivanjem drugačijega prostora, onostrane realnosti (Uspenski 1973).

19

Slika religijskoga sadržaja (prema, čini se, ustaljenom mišljenju poznavatelja ikone) »slabija« je od ikone – ne podrazumijeva mogućnost jake energijske povezanosti s promatračem (vjernikom) kao ni njezinim autorom (ikonopiscem). U tome pogledu može zbunjivati pozicija promatrača kada je riječ o ikoni koja je mnogo zahtjevnija (u zapadnome

religijskom prikazu promatrač je uglavnom »vanjski«) i koja udvaja poziciju promatrača. Na problem udvojene pozicije u analizi motrištá Uspenskoga, odnosno pitanje »'iminentnoga' empirijskoga promatrača« ukazuje Užarević (v. 1999: 126–128).

20

Usp. rad *Gradba riječi*, u kojemu Florenskij (2008h) u okviru tvorbe riječi *fonem* uspoređuje s »vanjskom formom«, »tijelom organizma«, *morfem* sa »zakonom postojanja«, dok je *semem* »unutarnja forma« riječi ili »duša riječi«.

21

Eliade problematizira tragičnost egzistencije suvremenoga nereligioznog čovjeka koji »još uvijek čuva tragove ponašanja religioznog čovjeka, ali lišene religioznog značenja« (2002: 124). To (Eliadeovo) vrijeme između dviju paradigmi ispunjeno je, riječima mislitelja, »magijsko-religioznim predodžbama iskrivljenima do karikaturalnosti«, »hibridnim oblicima plitke magije«, »rudimentarnom religioznošću« (usp. sličnu misao u: Florenskij 2008n: 322), »pseudokulturnim, neospiritualističkim crkvama, sektama i školama«, komunizmom sa svojom »mitološkom strukturom« itd. (2002: 125–126). Prema Eliadeu, moderni čovjek (kako ga naziva), desakraliziravši prostor još uvijek nije iznjedrio nove vrijednosti, dok »istinski religiozni svijet on više ne može vidjeti ni doživjeti« (2002: 129). Kategorija svetoga u Eliadea, primjećuje Solar, »nije samo apriorni uvjet mitskog mišljenja kao u Cassirera, nego je nešto poput načina ljudskog opstanka, koji se nikada ne gubi, nego se jedino transformira u povijesnim promjenama« (2002: 137).

Treba reći kako se pojam *energije* u klasičnoj europskoj metafizici, u kojoj se prvobitno vezuje uz Aristotela i Plotina, razlikuje od pojma energije na kojemu počiva *hezihizam*, mistično učenje unutar pravoslavlja. Ta duhovna praksa od 14. stoljeća postoji u redovima monaha-asketa, koji se sjedinjuju s Bogom ne preko biti, nego preko energije. Riječ je o specifičnome aspektu u okviru istočne Crkve i pravoslavne duhovnosti – »praksi meta-antropološkoga transcendiranja« – pravoslavnome *energetizmu* (Horužij 2007: 145). Florenskij u svojim radovima teološkoga karaktera fenomenu energetizma pristupa iz mnogo šire perspektive (zbog čega ga dijelom kritiziraju njegovi suvremenici teolozi i religijski mislitelji). On ga vezuje uz folklorne, a prvobitno arhaične elemente, i uz platonizam. Smatra da i sam platonizam, u okrilju kojega se formiraju općeljudska vjerovanja, proistječe iz arhaičnoga, »magijskoga svjetonazora neposredne svijesti«. Tu vezu pokušava dokazati na primjerima iz ruskoga folklora, a Platona, »Oca naše Akademije«, koji je taj svjetonazor uobličio, naziva »cvjetićem narodne duše« (2007b).

Prema Florenskom, postoji

»... funkcionalno podudaranje između ideja i unutarnjega života – između svjetonazora i doživljaja svijeta. Zato, da bi se shvatio unutarnji život drevnoga čovjeka, da bi se proniknulo u neposredan svjetonazor seljaka, treba se osloboditi svih intelektualnih gledišta [...] Za onoga tko ne živi ili ne može živjeti taj cjelovit život, ključ za narodni svjetonazor zauvijek je izgubljen.« (2007b: 9–10)

Florenskij govori o duševnome svijetu kojem je najbliža još jedino »pjesnička iluminacija«, s obzirom da je »ideal cjelovitoga znanja« koji je ponudio Platon rascjepkala znanost. Taj je ideal (organičnost života) sačuvan u folklornoj svijesti i magijskoj praksi.²² To znači da sve ima svoje »skriveno« značenje, dvojako postojanje i bit koja je s onu stranu empirijskoga. Sve istovremeno postoji »u drugome svijetu« i u svemu taj drugi (paralelni) svijet ostavlja svoje tragove. U tome kontekstu valja pristupiti i svjetonazoru Florenskoga koji dolazi u suprotnost s naukom Crkve kada cjelovitost duše tumači njezinom sposobnošću komuniciranja s nevidljivim silama prirode.²³

Potrebno je napomenuti da Florenskij poštuje taj narodni senzibilitet, osjetljivost na ljude koji »vide« i koji »znaju« (»oni su dio prirode i ona je dio njih«), kao i na nevidljive dvojnike prirodnih pojava i bića, bez obzira na to je li riječ o golubovima, »anđelima Božjim«, bubamari, »Božjoj ovčici«, pčeli kao Božjoj ljubimici (kako joj od milja tepa narod) ili o dobrim i zlim dusima, »nedobronamjernim« bićima i sl. (usp. 2007b: 16–21). Tako su, zaključuje Florenskij, »moćni« svi oni koji su povezani s prirodom. Simboličke radnje rasprostranjene u narodu svjedoče o nekad široko prakticiranim radnjama koje su za suvremenoga čovjeka izgubile značenje.²⁴ U tome je smislu sâm jezik moćan instrumentarij, a riječ je mnogo više od usput izrečene riječi, ona nije tek *flatus vocis*²⁵ (usp. Florenskij 2007b; 2008e; 2008i).

Energijnost riječi

Pokretačka snaga riječi, *enérgeia*, omogućuje kontakt s »prostorom« koji je s onu stranu izravnoga iskustva i percepcije; riječ pritom, prema Florenskom, ne gubi svoju konkretnost, već upravo uspostavlja odnos između vidljivoga i nevidljivoga. Osvrćući se iz te perspektive na jezik pjesnika futurista, Florenskij u *zaumu*, transmentalnome, translogičkome jeziku vidi njihovo (pjesnika futurista) nepriznavanje i nepoznavanje izvorne naravi jezika:

»Ne može se reći da u njih nema logosa, ali on se ne vidi, a budući da se ne vidi, i same tvorbe izlaze izvan granica vrednovanja.« (2008f: 162)

To ne znači da futuristi nisu uspješni, kaže Florenskij, ali, želeći biti potpuno subjektivnima, oni i postaju subjektivnima, zbog čega je teško objektivno procijeniti jesu li ili nisu uspješne njihove pjesničke tvorbe. Pjesnik futurist, primjećuje Florenskij, u svome izbjegavanju značenja »ni sâm ne zna što se mora utjeloviti u njegovu glasu pa zato ni ne može reći je li se to utjelovilo« (162).²⁶

Na tendenciju samoga jezika koja se otkriva u njegovu *djelovanju (enérgieia)* prvi ukazuje W. Von Humboldt, na njega se nadovezuje H. Steinthal, a u ruskoj lingvistici A. A. Potebnja i Harkovska lingvistička škola. Florenskij na Humboldtovoj filozofiji jezika²⁷ – »u jeziku sve živi, sve teče, sve se kreće« (2008f: 137) – izgrađuje vrlo sličnu vlastitu filozofiju jezika, koja mu omogućuje da raspravlja o načelnim razlikama između znanosti i filozofije. Antinomija jezika, prema Humboldtu, leži u misaonoj (unutarnjoj, duhovnoj)

22

Ovdje treba napomenuti kako se Florenskij na neobičan, i originalan, način suprotstavlja općoj atmosferi svoga vremena – razdoblju zanošenja revolucijom, anarhističkih ideja, hvalospjeva brzini i silovitosti života, futurističkih postupaka, neologizama, barbarizama, dokidanja estetskih norma, napuštanja smisla, rascjepkanosti, razlomljenosti svijeta, kako to vrijeme naziva mislitelj, revolucije 1905. g., Prvoga svjetskog rata, Oktobarske revolucije, raspada starih vrijednosti. Duši se, k tomu, negira supstancijalnost: »... znanstvena psihologija jest bezdušna psihologija [...] ljudi u naše vrijeme nemaju dušu nego, umjesto nje, samo tok svijesti, povezivanje asocijacija, psihičku prašinu. Promiče dan za danom [...] smjenjuju se psihička 'stanja', ali nema cjelovitoga života« (2007b: 10–11). Protutežu nalazi u narodnome životu, narodnoj svijesti, jer je znanje narodnoga čovjeka okruženoga prirodom – cjelovito, organsko, ono »dolazi iz duše«. Pritom valja imati na umu da pojam *magijskoga* u Florenškoga označava životnost, izravnu, živu, praiskonsku komunikaciju s prirodom (usp. Losev 2008). U tom smislu valja shvaćati i gledište Florenškoga (2007b) da platonizam proizlazi iz magije.

23

U suprotnosti je s crkvenim naukom kako panteistička misao Florenškoga, prema kojoj je u univerzumu sve povezano nevidljivom energijom, tako i čovjekovo »čarobno djelovanje« na prirodu (grč. *mageío* – upotrijebiti čaroliju).

24

Eliade drži kako je potrebno poznavati folklor europskih naroda – vjerovanja i običaje u kojima su se sačuvale mnoge »arhaične religiozne situacije«, kako bi se mogao razumjeti duhovni univerzum čovjeka koji je *homo religiosus* (u Florenškoga – *animal religiosus*; 2007b): »U mnogim slučajevima običaji i vjerovanja europskih seljaka predstavljaju arhaičniji stupanj kulture od onoga koji se zrcali u klasičnoj grčkoj mitologiji. Točno je da je najveći dio toga europskoga seoskog pučanstva bio

pokršten još prije tisuću godina, ali on je u svoje kršćanstvo uspio uklopiti velik dio svoje pretkršćanske religiozne baštine pradavne starine. [...] treba priznati da se njihova religioznost ne ograničava na povijesne oblike kršćanstva, nego da je očuvala određenu kozmičku strukturu, gotovo posve izgubljenju za iskustvo urbane kršćanske populacije. Možemo to nazvati praiskonskim nepovijesnim kršćanstvom« (Eliade: 2002: 100).

25

Treba ovdje istaknuti da, dok suvremeni čovjek 20. st. »ostatke« folklornoga mišljenja često očituje – verbalno ili gestom – »nesvjesno« (na neki način ne promišljajući ono što izgovara ili čini), Florenskij ukazuje na to da se ne smije gubiti iz vida stvarno značenje riječi kojima se služimo. U stavu da riječ nije *flatus vocis* iščitava se poziv na osvješćivanje otuđenosti od vlastita verbalnog izražavanja.

26

Florenskij je u kritici pjesničkoga stvaranja futurista vrlo precizan: »Ne znamo što je to što je pjesnik želio utjeloviti, a njegov opus ne daje nikakvo 'što'. Je li izvorno i – ako jest izvorno – je li uspješno njegovo 'kako'? Prvo nije poznato nikomu, osim autora, i ostaje njemu na savjesti, a drugo – nije poznato ni samom autoru, čak i ako je čista njegova savjest što se tiče za-uma. Nesumnjivo, to više nije poezija ako prvo treba pitati autora o čemu govori« (2008f: 162).

27

Cassirer (1985) drži da Humboldtov pojam *jezičnoga organizma* nije dovoljan da odgovori na pitanje u kojoj mjeri u tvorbi jezika sudjeluju svjesni i nesvjesni procesi. Dok je u Humboldtovoj odredbi jezik posrednik i između beskonačne i konačne prirode i među samim pojedincima, odnosno nacijama, u Cassirerovoj odredbi »jezik je u svim svojim postignućima i u svakoj pojedinoj fazi svog napretka *ujedno* i čulni i intelektualni izražajni oblik« (1985: 244).

djelatnosti, jezičnome stvaralaštvu kao narodnome blagu i monumentalnosti jezika kao povijesne činjenice. Pojedinaac se služi jezikom koji je dobro cijeloga naroda. Stoga je jezik – »stvaralačko djelovanje duha« – proizvod i pojedinaca i čitavih naroda (kultura). Potebnja razvija učenje prema kojemu je sâm narod tvorac jezika, a »duh naroda« najbolje se očituje u njegovoj tradiciji – folkloru i mitu. Druga je postavka harkovskoga lingvистa da se u samome jeziku izvorno otkriva »Božansko načelo«. To je »jezik na kojemu je Adam imenovao cijeli svijet« (usp. Potebnja 2010: 10, 11).²⁸ Antinomije koje izdvaja Florenskij tiču se dvojne naravi same riječi, koju uspoređuje s organizmom. »Unutarnja forma« je *duša* toga organizma (riječi), a »vanjska« njezino *tijelo* (2008h).

Dok se u 18. stoljeću smatralo da je jezik *èrgon*, »gotov Božji dar«, ističe Florenskij, zaslugom Humboldta postavljena je teza o jeziku kao »energiji«. Treba ovdje primijetiti da Florenskij u Humboldta nalazi plodno tlo na koje se može nadovezati i u svojim promišljanjima o značenju imena i Imena Božjeg. Ime je u odredbi Florenskoga materijalizacija, zgusnuta forma blagotvornih ili okultnih sila; ono izražava prirodu stvari; spoznaja imena omogućuje spoznaju stvari; ono nosi u sebi mistične energije; tabuiziranje imena zapravo ukazuje na zabranu da se neka imena izgovaraju (2007b).²⁹ Florenskij naglašava razliku između općih imenica – »gramatičkih biti«, i vlastitih imena, koja se mogu razumijevati i kao opće imenice, ali s velikim početnim slovom.³⁰ Sememi vlastitih imena jesu »beskonačno potpuno-sadržajni« (*beskonečno polno-soderžatel'nye*). Vlastito je ime čitav jedan svijet za sebe; ono »raskriva« svijetu onoga koji spoznaje i istovremeno je sâm taj spoznavatelj. U riječi se kao takvoj, prema Florenskom, isprepleću energije spoznavatelja i spoznatoga objekta; u tome je smislu riječ *most* između *ja* i *ne-ja* (2008l).

U prostoru imenovanoga snažno je prisutna antinomija unutarnje/vanjsko. U Florenskoga to je bit ili *ousia* i djelatnost ili *enérgeia*.³¹ Njihova sinergija daje nešto treće, novu energiju. To je sinergija *gramatičke biti imena* (sveukupnosti njegovih obilježja) i njegove *metafizičke biti* (stvari po sebi) (2008l). U procesu spoznaje bitak ostvaruje odnos s drugim bitkom upravo putem unutarnje, nevidljive energije, ali se i samospoznaje na isti način na koji se mišljenje samoutvrđuje u terminu. Florenskij naglašava *ontološku formu simbola* »kao biti koja u sebi nosi energiju druge biti što je s njome srasla« (2008l: 269).³²

Između dvaju bitaka, odnosno njihovih energija, postoji rezonancija koja se najbolje očituje u *simbolu*, »postojanju većem od samoga sebe«. Kao što je simbol sredstvo spoznaje, i ime je, odnosno *imenovanje* – spoznavanje, ali i pamćenje. Pamćenje se, međutim, podrazumijeva, ono je imanentno imenu (riječi, jeziku).³³

Konkretna metafizika Florenskoga očituje se i u »konkretnosti« Imena Božjega, shvaćenoga kao *oruđa*. Instrumentalizacija Božjega Imena jest u prizivanju Božjega Imena, pri čemu *Bog* u Florenskoga stoji za *energiju Božju*.³⁴ Njime čovjek može »blagoslivljati ili proklinjati«:

»... prema biblijskim pojmovima to znači da Ime samo blagoslivlje ili proklinje, a mi smo tek oruđe za njegovo djelovanje [...] Ime upravlja mnome, iako je za to potrebno moje dopuštenje...« (2008m: 307)

Instrumentalizacija Božjega imena prepoznaje se u Florenskoga i u činu spoznaje:

»... prizivajući Ime Božje izlazimo iz područja imanentnoga, slično kao što, otvarajući prozor, puštamo svjetlost u sobu. Prozor je nešto što pripada kući i otvor koji omogućuje da uđe

izvanjska svjetlost. Za prozor se može reći: 'Evo sunca'; tako i za energiju Božju: 'Evo Boga'.« (2008m: 307–308)

Ikona (vizualna slika) i *Ime Božje* (objektivacija izgovaranjem riječi) dva su, čini se, najvažnija simbola i u simboličkoj hijerarhiji Florenškoga zauzimaju najznačajnije mjesto. *Energijnost postojanja*, shvaćena u prostornim kategorijama, i *energijnost riječi* (odnosno jezične djelatnosti), sâmo artikuliranje riječi, potvrđuju da je *antinomija unutarnjega i vanjskoga* jedna od temeljnih antinomija u Florenskijevu razumijevanju prostorne organizacije i načina čovjekova postojanja u svijetu.³⁵

28

Slično razmišlja i Florenskij. Kada je riječ o duhu narodnoga jezika, temeljnom drži snagu »narodne« – magijske – riječi. U pogledu gubitka »jedinstva jezika« dva mislitelja razmišljaju različito. Potebnja smatra da se »sâmo brkanje jezika s gledišta povijesti jezika ne može nazvati padom; ono nije pogubno već korisno, zato što, ne lišavajući mogućnosti uzajamna razumijevanja, pruža raznolikost općeljudske misli« (2010: 11–12).

29

Iz ove (i ovakve) perspektive promatrano, mišljenje Florenškoga može se okarakterizirati kao mitopoetsko (to posebice vrijedi u pogledu *Stupa*). Cassirer, koji drugačije pristupa simboličkim formama – prepoznajući u njima prvobitne, mitske, na koje se, kao na temeljni sloj razumijevanja svijeta, nadograđuju one »više« i sofisticiranije kulturne forme, izražava sljedeći stav: »Mitsko promatranje jezika, koje svuda prethodi filozofskom, uopće se karakterizira [...] nerazlikovanjem riječi i stvari. Za njega je u imenu svake stvari sadržana njena bit. Za riječ i njeno posjedovanje vezuju se neposredno magijska djelovanja« (1985: 62). Dok se u Florenškoga »prava« stvarnost »skriva iza« simbola, odnosno »razotkriva kroz« simbol, za Cassirera je pitanje postoji li stvarnost odvojeno od simbola »filozofski neumjesno i mistično«: »Rješavanje problemâ kulture i ljudskoga postojanja svodi se na pronalaženje oblikotvorbenoga načela, a ne na otkrivanje sadržaja, koji bi se mogao skrivati iza simboličkih forma« (*Filozofskij slovar*: 236).

30

Npr., napominje Florenskij, lingvistički Ruža jest ruža, Vera – v(j)era, Petar – petar, stijena, ali ime je i mnogo više, jer se, postavši vlastitim imenom, poistovjećuje s njegovim nositeljem. O Florenskijevoj *filozofiji imena* v. detaljnije u radovima *Imeslavie kak filozofskaja pretposylka*, *Ob imeni Božiem*, *Imena*. Djelo *Imena* (sastoji se iz dva dijela: *Onomatologija* i *Rječnik imenâ*) objavljeno je 2010. g. na hrvatskome u prijevodu A. Kneževića.

31

Ovakvo shvaćanje, prisutno u neoplatonizmu, najbolje odgovara, prema Florenskom,

potrebama filozofskoga mišljenja. Florenskij se poziva na srednjovjekovne mislitelje prema kojima sve što postoji ima svoju energiju (jedino *ne-bitak* ne posjeduje energiju), čime se emanacija života i energija bića izjednačuju. U ruskih semiotičara ta se »unutarnja djelatnost« riječi tiče književnih tekstova – u Lotmana je *enérgeia* temeljno obilježje umjetničkoga teksta kao samoreproducirajućega oblika.

32

Misao o sadržanosti jedne energije u drugoj (bilo da je riječ o objašnjenju simbola ili stvarnosti ili riječi) često susrećemo u Florenškoga, izravno ili neizravno (usp. 2008l, 2000e, 2008f, 2008h, 2008i). Možemo ju shvatiti kao *leitmotiv* cjelokupna opusa.

33

Citiramo Florenškoga: (*G*)*nominibus* (*g*)*noscimus* (»znamo/spoznajemo preko imenâ« i »(spo)znajući imenujemo«). Ulazeći u etimologiju riječi *ime*, naš autor upozorava kako na mjestu gdje u »slavenskoj Bibliji« stoji *imja*, u hebrejskoj Bibliji stoje dvije riječi (iz semitske grupe jezika): *šem* i *zeher*. Dok *šem* znači »biti vidljiv izvana«, »upadati u oči«, *zeher* se ne odnosi izravno na ime, već upućuje na pamćenje, *Andenken* (uspomena, podsjetnik), odnosno sjećanje, prisjećanje, *Erinnerung*, *Gedächtnis*, spominjanje, *recordatio* (v. 2008l: 284, 285 i dalje).

34

Unutar Pravoslavne crkve ovo je učenje – *imeslavie* – sporno, a spor oko Imena Božjega ni do danas nije »riješeno«. Prema Ilarionu (11. st.), u riječi Božjoj prisutan je sâm Bog – svim svojim sućem i svim svojim beskonačnim svojstvima (*Russkaja filozofija: Slovar*).

35

Znatn je prinos Florenškoga, na tragu Humboldta i Potebnje, lingvističkim istraživanjima koja produbljuje rasvjetljavanjem odnosa mišljenja i jezika, problematiziranjem u jeziku ontološkoga, gnoseološkoga (pa i fenomenološkoga). Taj se prinos, kada je riječ o pitanjima prostornosti u Florenškoga, može analizirati u okviru antropološko-organicističkoga aspekta prostora.

Literatura

- Asojan, Ju., Malafeev, A. (2001) *Otkrytie idei kul'tury*. Moskva: OGI.
- Cassirer, E. (1985) *Filozofija simboličkih oblika. Prvi deo: Jezik*. Novi Sad: Dnevnik – Književna zajednica Novog Sada. Prev. O. Kostrešević.
- Cassirer, E. (1998) *Uz Einsteinovu teoriju relativnosti*. Zagreb: Demetra. Prev. D. Škarica.
- Eliade, M. (2002) *Sveto i profano*. Zagreb: AGM. Prev. B. Petrač.
- Eliade, M. (2006) *Slike i simboli*. Zagreb: Fabula nova. Prev. I. Kovač.
- Filosofskij slovar'* (2001). Gl. ur. I. T. Frolov. Moskva: Respublika.
- Florenskij, P. A. (1985) *Hramovoe dejstvo kak sintez iskusstva*. U: *Sobranie sočinenij. I. Stat'i po iskusstvu*. (Pod redakc. N. A. Struve). Paris: Ymca-Press, str. 41–55.
- Florenskij, P. A. (2000a) *Analiz prostranstvennosti i vremeni v hudožestvenno-izobrazitel'nyh proizvedenijah*. U: Svjašč. Pavel Florenskij. *Stat'i i issledovanija po istorii i filosofii iskusstva i arheologii*. Moskva: Mysl', str. 79–421. Dostupno na: http://philologoz.narod.ru/florensky/fl_space.htm, pristup: 30. 12. 2007.
- Florenskij, P. A. (2000e) *Priloženie 1. Lekcii P. Florenskoga. Analiz perspektivy*. U: Svjašč. Pavel Florenskij. *Stat'i i issledovanija po istorii i filosofii iskusstva i arheologii*. Moskva: Mysl', str. 79–421. Dostupno na: http://philologoz.narod.ru/florensky/fl_space.htm, pristup: 30. 12. 2007.
- Florenskij, P. A. (2007a) *Stolp i utverždenie istiny*. U: *Stolp i utverždenie istiny: Opyt pravoslavnoj teodicei*. Moskva: OOO Izdatel'stvo AST, str. 31–634.
- Florenskij, P. A. (2007b) *Obščeečelovečeskie korni idealizma*. U: *Stolp i utverždenie istiny: Opyt pravoslavnoj teodicei*. Moskva: OOO Izdatel'stvo AST, str. 7–29.
- Florenskij, P. A. (2008a) *Puti i sredotočija (U vodorazdelov mysli)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 14–21.
- Florenskij, P. A. (2008c) *Obratnaja perspektiva (U vodorazdelov mysli)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 28–85.
- Florenskij, P. A. (2008d) *Nauka kak simvoličeskoe opisanie (U vodorazdelov mysli: Mysl' i jazyk)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 86–101.
- Florenskij, P. A. (2008e) *Dialektika (U vodorazdelov mysli: Mysl' i jazyk)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 102–128.
- Florenskij, P. A. (2008f) *Antinomija jazyka (U vodorazdelov mysli: Mysl' i jazyk)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 129–178.
- Florenskij, P. A. (2008h) *Stroenie slova (U vodorazdelov mysli: Mysl' i jazyk)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 210–229.
- Florenskij, P. A. (2008i) *Magičnost' slova (U vodorazdelov mysli: Mysl' i jazyk)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 230–250.
- Florenskij, P. A. (2008l) *Imeslavie kak filosofskaja predposylka (U vodorazdelov mysli: Mysl' i jazyk)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 257–297.
- Florenskij, P. A. (2008m) *Priloženie 1. Ob imeni Božiem (U vodorazdelov mysli: Mysl' i jazyk)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 298–308.
- Florenskij, P. A. (2008n) *Itogi (U vodorazdelov mysli)*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 313–322.
- Florenskij, P. A. (2008o) *Ikonostas*. U: *Imena: Sočinenija*. Moskva: Èksmo, str. 323–432.
- Horužij, S. S. (2001) *Filosofskij simbolizm P. A. Florenskogo i ego žiznennye istoki*. U: *P. A. Florenskij: pro et contra*. Sost. K. G. Ispugov. S-Pb: Russkij hristianskij gumanitarnyj institut, str. 521–553.
- Horužij, S. S. (2007) *Sinergijnaja antropologija: koncepcija i metod*. U: *Antropologičeskie matricy XX veka. L. S. Vygot'skij – P. A. Florenskij*. Sost. A. A. Andrjuškova, O. I. Glazunovoj, Ju. V. Gromyko, A. I. Oleksenko. Moskva: Progress-Tradicija, str. 136–164.

Lepik, P. (2008) *Universals in the Context of Juri Lotman Semiotics*. Tartu: University of Tartu.

Losev, A. F. (1995) *Problema simvola i realističeskoe iskusstvo*. Moskva: Iskusstvo. Dostupno na: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Los_PrSimv/index.php.

Losev, A. F. (2001) *P. A. Florenskij po vospominanijam Alekseja Loseva*. U: *P. A. Florenskij: pro et contra*. Sost. K. G. Ispugov. S-Pb: Russkij hristianskij gumanitarnyj institut, str. 173–195.

Lotman, Ju. M. (1992) *Simvol v sisteme kul'tury*. U: *Izbrannye stat'i*. T. I. Gl. ur. N. Abašina. Tallinn: Aleksandra, str. 191–199.

Nikitina, I. P. (2001) *Prostranstvo mira i prostranstvo iskusstva*. Moskva: RGGU.

Počepcov, G. (1998) *Istorija russskoj semiotiki do i posle 1917 goda*. Moskva: Labirint. Dostupno na: <http://lib.ru/CULTURE/SEMIOTIKA/semiotika.txt>.

Potebnja, A. A. (2010) *Mysl' i jazyk*. Moskva: Labirint.

Russkaja filosofija: Slovar' (1995). Gl. ur. M. A. Maslin. Moskva: Respublika.

Solar, M. (2002) *Pogovor*. U: M. Eliade. *Sveto i profano*. Zagreb: AGM. Prev. B. Petrač, str. 135–138.

Trubačev, A. (1998) *Teodiceja i antropodiceja v tvorčestve svjaščennika Pavla Florenskog*. Tomsk: Vodolej, Izdanije A. Sotnikova.

Trubeckoj, E. N. (2001) *Svet Favoruskij i preobraženie uma*. U: *P. A. Florenskij: pro et contra*. Sost. K. G. Ispugov. S-Pb: Russkij hristianskij gumanitarnyj institut, str. 283–313.

Uspenskij, B. (1973) *»Pravoe« i »levoe« v ikonopisnom izobraženii*. Dostupno na: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/usp/prav_lev.php.

Uspenskij, B. A. (1995) *Semiotika ikony*. U: *Semiotika iskusstva*. Moskva: Škola »Jazyki russskoj kul'tury«, str. 221–294.

Užarević, J. (1999) *Obratnaja perspektiva*. U: »Russian literature«, XLV. North Holland, Elsevier Science B.V., str. 115–129.

Sanja Veršič

Energy and Symbolic in Pavel Florensky's Conception of Space

Abstract

The paper examines symbolization of space and its link with the energy of everything that exists, based on the internal/external antinomy as one of the basic antinomies in Florensky's understanding of spatial organization and mode of the man's existence in the world. Functionality of symbol is explained and justified by Florensky by means of energy of symbols, while energy is also equally manifested in the language activity (words, God's name), icon and works of art. On the other hand, science and philosophy – "descriptions of reality" – are explained as symbolic "models of reality".

Key words

Pavel Alexandrovich Florensky, space, symbol, energy, language, word, icon, internal/external