



SOFIOLOGICZNE PRZESŁANKI POGLĄDÓW TEOLOGICZNYCH O. SERGIUSZA BUŁGAKOWA

Dnia 12 czerwca 2004 roku minęła sześćdziesiąta rocznica śmierci jednego z największych prawosławnych teologów XX wieku. Jego twórczość do dnia dzisiejszego budzi zachwyt i szacunek, ale równocześnie wiele kontrowersji. Jako myśliciel o. Sergiusz Bułgakow był „współczesny” nie tylko ludziom XIX i XX wieku, ale również wielkim teologom i filozofom przeszłości. Myśl o. Sergiusza cechuje niezwykła aktualność i jest to aktualność nie tylko w czasach jego życia, ale również aktualność w sensie nieprzemijalności. Takie stwierdzenie jest możliwe ze względu na rodzaj i styl twórczości Bułgakowa. Nie tylko komentował on prace i osiągnięcia wielkich teologów i filozofów, ale również bardzo często polemizował z ogólnie przyjętymi poglądami i komentarzami do ich dzieł. Często podejmował niezwykle dyskusje z wielkimi myślicielami przeszłości. O. Sergiusz Bułgakow prowadził ten dialog w kontekście swoich czasów i przede wszystkim współczesnych mu problemów. Zarówno epoka w której żył, jak również przeżycia osobiste miały niewątpliwy wpływ na twórczość o. Sergiusza Bułgakowa. Niniejszy krótki przyczynek jest skromną próbą przybliżenia osoby Sergiusza Bułgakowa i jego nauczania o Sofii.

Sergiusz Bułgakow urodził się 16 lipca 1871 r. w małym miasteczku Liwiny, orłowskiej guberni, w rodzinie prawosławnego księdza Mi-

kołaja Bułgakowa i Aleksandry z domu Azbukina¹. Po skończeniu szkoły podstawowej wstąpił do seminarium duchownego. W roku 1888, w wieku 17 lat, Bułgakow porzucił Seminarium i przeniósł się do ósmej klasy gimnazjum w Jelcu. Młody Sergiusz porzucił seminarium duchowne nie tylko ze względu na atmosferę panującą w szkole², ale również dlatego, a może nawet przede wszystkim dlatego, że mimo wychowania w domu rodzinnym stał się człowiekiem niekościelnym, a nawet w niektórych okresach niewierzącym. W podobny sposób potoczyły się losy sporej części inteligencji rosyjskiej tego okresu³.

Przez długi okres czasu pozostawał człowiekiem wrogo usposobionym wobec Kościoła. Sam przyznaje, że był w tym czasie ateistą. Wszystko to wynikało z faktu, że miał świadomość, podobnie jak większość inteligencji owych czasów, pilnej potrzeby zmiany rzeczywistości społecznej, politycznej i ekonomicznej⁴. W marksizmie widział najlepszą koncepcję nowej świetlanej i sprawiedliwej rzeczywistości. Dlatego też po skończeniu gimnazjum w rozpoczął studia na wydziale prawa Uniwersytetu Moskiewskiego. Studiował również ekonomię polityczną, szczególnie mocno – pod wpływem filozofii niemieckiej i francuskiej – zainteresował go marksizm. Oczarowany naukami społecznymi, specjalizował się w dziedzinie ekonomii politycznej uznając, że przyszłość ludzkości wymaga rzetelnej naukowo analizy praw rządzących światem, a szczególnie ekonomią. Tym zainteresowaniom pozostał wierny przez

¹ Dane biograficzne o. Sergiusza można odnaleźć w: S. Bułgakow, *Awtobiograficzskie zamietki*, Paris. 1946; L. Zander, *Bog i mir. Mirosozercanije otca Siergija Bułgakowa*, Paris 1948, II; tenże, *Otiec Siergij Bułgakow*, [w:] Bułgakow, *Prawosławje*, Paris 1965, s. 5-26; N. Ziernow, *Russkoje rieligioznoje wozrozdienije XX wieka*, Paris 1974, s. 155-167; J. Klinger, *Bułgakov S. N.*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, II, kol. 1205; Monachinia Jelena, *Profiesor protoijerej Siergij Bułgakow*, „Bogostowskije Trudy”, nr 27, s. 107-194; R. Kozłowski, *Eklezjologia sfiologiczna ks. prof. Sergiusza Bułgakowa*, „Rocznik Teologiczny” 1/1980, s. 107-135; H. Paprocki, *O autorze tej książki*, [w:] Sergiusz Bułgakow, *Prawosławie*, Białystok-Warszawa 1992, s. 5-9.

² Biograf o. Sergiusza Bułgakowa pisze, że w seminarium w owych czasach panował „formalizm religijny i fanatyczny ateizm”, zob. L. Zander, *Otiec Siergij ...*, dz. cyt., s. 5.

³ Przykładami mogą tu być N. Bierdiajew, P. Struve, S. Frank i inni, zob. N. Ziernow, dz. cyt., s. 148-180.

⁴ Zob. *Awtobiograficzskie zamietki*, dz. cyt., s. 34-36. L. Zander, *Bog i mir*, dz. cyt., I, s. 23, pisze, że „wiara w postęp, religia socjalizmu były panującymi przekonaniami tego czasu; po przyjęciu filozofii marksizmu, o. Sergiusz stał się osobiście i historycznie ofiarą inteligencji (ros. *intelligientysziny*), wspólnie z niezliczonymi braćmi swymi, wspólnie z całą Rosją”.

okres następnych kilku lat. Z zapałem studiował dzieła Marksa. Chciał myśl Marksa nie tylko zgłębić, ale i opracować dokładną koncepcję jej zastosowania w praktyce. W Niemczech, w czasie podróży naukowej, Bułakow napisał dwutomową pracę magisterską *Kapitalizm i ziemiedielije*, w której wykazał, że zasady marksizmu nie mogą być zastosowane w dziedzinie rolnictwa. Pobyt, jak sam to określał „w ojczyźnie socjaldemokracji i marksizmu”⁵, odegrał bardzo ważną rolę w jego przyszłym życiu i twórczości, oraz przyniósł nieoczekiwane rezultaty. We wprowadzeniu do książki *Ot marksizma k idiealizmu* Bułakow napisał: „dążyłem wiarą i prawdą służyć marksizmowi, ale wbrew mojej woli działo się tak, że starając się usprawiedliwić i umocnić swoją wiarę (w marksizm - T. J.), ciągle ją nadrywałem i po każdej takiej próbie czułem się nie umocniony w swoim marksizmie, a jeszcze bardziej zachwianym w swoich poglądach”⁶. Z tego okresu wywodzą się również jego podręczniki marksizmu: *Krótki zarys ekonomii politycznej*⁷ i *Zarys nauk ekonomicznych*⁸.

Po obronie pracy magisterskiej, Bułakow został wybrany profesorem zwyczajnym Politechniki Kijowskiej i *privat docentem* Uniwersytetu Kijowskiego. W Kijowie pod wpływem filozofii Włodzimierza Sołowjowa i Pawła Florenskiego, oraz idei Fiodora Dostojewskiego przeżywa swoje nawrócenie⁹. Jeżeli utrata wiary, ateizm były „odejściem z domu Ojca”¹⁰, jak sam mówi i zgodne z ówczesnymi tendencjami wśród inteligencji, to nawrócenie się, lub bardziej dokładnie powrót, było drogą wywołującą „zdziwienie i oburzenie [...] swych wczorajszych towarzyszy jednakowo myślących”¹¹. Bardzo znamienym jest tytuł już wspomnianej książki *Ot marksizma k idiealizmu*, która się w tym czasie ukazała, i która pokazuje kształtowanie się postawy filozoficznej i duchowej Bułakowa w tym okresie.

⁵ *Awtobiograficzskie zamietki*, s. 26.

⁶ *Ot marksizma k idiealizmu*, St Pietiersburg 1903, s. X.

⁷ *Kratkij ocerk političeskoj ekonomii*, Moskwa 1907.

⁸ *Ocerk ekonomičeskich uczenij*, Moskwa 1913.

⁹ W. Zieńkowski, *Istorija ruskoj filozofii*, Paris 1950, II, s. 431, 434, uważa, że wpływ na przemianę Bułakowa miał przede wszystkim Włodzimierz Sołowjow, co według niego potwierdza artykuł Bułakowa *Czto dajot sowremiennomu soznaniju filozofija Władimira Sołowjowa*, [w tegoż]: *Ot marksizma k idiealizmu*, s. 195-264, gdzie pisze: „Filozofia Sołowjowa daje współczesnej świadomości całościowy i konsekwentny rozwój chrześcijańskiego światopoglądu” s. 264.

¹⁰ *Awtobiograficzskie zamietki*, s. 26, 34.

¹¹ *Tamże*, s. 36-37.

Wnikliwe studia doprowadziły go do bardzo krytycznej oceny marksizmu. Już w 1912 roku w sposób prorocki ujrzał skutki materializmu. Jednym ze skutków jest zniewolenie człowieka o czym napisał w swojej pracy doktorskiej *Filosofija choziajstwa*. „Nad człowiekiem ciąży przekleństwo [...] rozumne istoty są w niewoli martwej, nieświadomej, obcej nam przyrody; wiecznego niebezpieczeństwa głodu, nędzy i śmierci. To przekleństwo zależności od przyrody rodzi nowe, jeszcze gorsze przekleństwo, ekonomiczne uzależnienie (ros. *rabstwo*) człowieka od człowieka, wieczną wrogość między ludźmi ze względu na bogactwo”¹².

Rzeczą niezwykle ważną, i niewątpliwie ważną również dzisiaj, jest fakt, że właśnie badania problemów ekonomii i koncepcji państwa oraz społeczeństwa doprowadziły go do zrozumienia konieczności analizy podstawowych problemów filozoficznych, a to z kolei doprowadziło go – poprzez idealizm – do Biblii i chrześcijaństwa. Okazało się, że teologia jest niezbędna dla wypracowania podstaw koncepcji ekonomii. W poszukiwaniach tych podstaw, w sposób nijako naturalny, pojawiła się kwestia sofologii.

Po swoim nawróceniu i aktywnym uczestnictwie w życiu Kościoła Bułgakow postanowił zrealizować swoje marzenia o przyjęciu kapłaństwa. 11 czerwca 1918 r. w dzień Pięćdziesiątnicy, z błogosławieństwa patriarchy Tichona, Bułgakow został wyświęcony przez biskupa Teodora na diakona, a następnego dnia w Dzień Świętego Ducha na kapłana¹³. Przyjęcie kapłaństwa stało się dla Bułgakowa początkiem nowego życia. Wspominając przyjęcie kapłaństwa, Bułgakow pisał „to było wstąpienie w inny świat, w królestwo niebieskie. To było dla mnie początkiem nowego stanu mojego bytu, w którym od tamtego czasu do tej pory przebywam”¹⁴. „Odezwała się we mnie lewicka krew sześciu pokoleń”¹⁵. Możemy powiedzieć, że przeszedł on drogę nie tylko od marksizmu ku idealizmowi, ale jeszcze dłuższą do wiary prawosławnej. Udokumentowa-

¹² Tenże, *Filosofija choziajstwa*, Moskwa 1912, reprint New York 1982, s. 321.

¹³ Błogosławieństwo patriarchy Tichona i jego autorytet, w czasie późniejszych polemik i kontrowersji sofologicznych były bardzo często przywoływane przez Bułgakowa jako argument, że jego nauka będąc znaną patriarche, nie przeszkodziła w przyjęciu święceń kapłańskich. W swojej autobiografii Bułgakow przytacza słowa patriarchy wypowiedziane podczas rozmowy o przyjęciu święceń: „jesteście nam bardziej potrzebni w surducie niż w sutannie”, *Awtobiograficzskie zamietki*, s. 39.

¹⁴ *Awtobiograficzskie zamietki*, s. 41.

¹⁵ *Tamże* s. 36, 37.

niem tego było właśnie przyjęcie święceń.

Ze względu na sytuację społeczno-polityczną o. Bułgakow w 1919 r. wyjechał na Krym, a w 1923 wraz z rodziną opuścił Rosję. Po krótkim pobycie w Stambule i Pradze, w 1925 r. wyjechał na stałe do Paryża, gdzie został mianowany profesorem teologii i dziekanem Instytutu Teologicznego św. Sergiusza. Funkcje te pełnił nieprzerwanie aż do swojej śmierci.

O. prof. Sergiusz Bułgakow zmarł 12 lipca 1944 r. w wyniku wylewu krwi do mózgu. Został pochowany na rosyjskim cmentarzu prawosławnym w St. Genevieve des Bois pod Paryżem.

Dorobek naukowy o. Sergiusza Bułgakowa jest wyjątkowo obszerny, obejmuje 28 książek, 180 artykułów, 80 przemówień i kazań, i jest przy tym bardzo różnorodny¹⁶. Tematycznie odpowiada on trzem okresom życia o. Sergiusza: marksistowskiemu, filozoficznemu i teologicznemu¹⁷. Jest oczywistym, że podział ten przeprowadzony przez Lwa Zandera za zgodą Bułgakowa, jest względny i przybliżony, albowiem dokładnych granic nie można przeprowadzić zarówno w życiu jak i twórczości, ale jest pomocny dla pragnących zapoznać się z ewolucją i rozwojem myśli teologicznej Bułgakowa.

W oparciu o ten podział, jego dorobek naukowy i edytorski jest dzielony na trzy grupy tematyczne. Pierwsza stanowią prace dotyczące ekonomii. Pracą otwierającą ten okres jest książka *O rynkach w systemie kapitalistycznej produkcji*, która ukazała się w 1896 r.

Nie znajdując w ekonomii politycznej i marksizmie zadowolenia i odpowiedzi na nurtujące problemy Bułgakow zwraca się ku badaniom filozoficznym, szukając odpowiedzi na pytania i problemy wynikłe wcześniej. Rozwój jego myśli można prześledzić czytając zbiór artykułów w tomie *Ot marksizma do idiealizmu*. W zbiorze tym są fragmenty stanowiące obronę marksizmu, jak i artykuły wskazujące na jego niekonsekwencje, a nawet wręcz odrzucające go. Wydając ten zbiór artykułów autor chciał wykazać wewnętrzny związek jaki istnieje pomiędzy obecnym „idealizmem” i poprzednim „marksizmem”¹⁸. Praca ta miała wykazać rzeczywisty sens i znaczenie przełomu w światopoglądzie Bułgakowa. Należy podkreślić, że problemy na które nie znalazł on rozwiązania w marksizmie, starał się rozwiązać w perspektywie filozoficznej w dru-

¹⁶ Por. J. Klinger, *Bułgakow...*, dz. cyt., kol. 1204; L. Zander, *Bog i mir*, dz.cyt., I, s. 27.

¹⁷ L. Zander, *Bog i mir*, dz. cyt., I, s.27.

¹⁸ *Ot marksizma k idiealizmu*, s. V.

gim okresie swojej twórczości. Z tego okresu pochodzi główna praca filozoficzna Bułgakowa *Swiet niewieczernij*¹⁹, którą Lew Zander nazywa „kompedium rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej”²⁰ oraz napisane w latach 1920-1921 na Krymie *Tragoedie der Philosophie*, która ukazała się w języku niemieckim w 1928 r. i *Filosofija imieni*, wydana w roku 1953 w Paryżu.

Trzecią, największą grupę, stanowią prace o tematyce teologicznej. Przy ogromnej ilości artykułów i rozpraw na tematy z teologii dogmatycznej nie sposób ich wszystkich przedstawić, tym bardziej, że jeszcze nie wszystkie zostały opublikowane²¹. Tym niemniej należałoby pokusić się o wydzielenie z tej dużej ilości prac najważniejszych. Są to przede wszystkim dwie trylogie – mała i duża.

Na pierwszą trylogię składają się książki *Kupina Nieopalimaja* (1927), *Drug Żenicha* (1927) i *Liestwica Iakowla* (1929) oraz drugą, wielką trylogię mającą wspólny podtytuł *O Bogoczłowieczeństwie*²². Ta druga trylogia jest też nazywana sofiologiczną, ponieważ znajduje się w niej ostateczne sformułowanie doktryny sofiologicznej. Pierwsza część tej trylogii jest w jakiejś mierze ukoronowaniem małej trylogii, gdyż ukazana jest w niej centralna postać Deisis – Jezus Chrystus. W pracy tej poświęconej chrystologii „zasadniczą ... ideą ... jest Bogoczłowieczeństwo to jest idealna jedność Boskości i Człowieczeństwa w Chrystusie, a dalej i w ogóle Boga i świata”²³. Jest to próba nowego przedstawienia teologii Soboru Chalcedońskiego²⁴ przeciwstawiająca się „panteizmowi i protestanckiemu transcendentalizmowi”²⁵. Bułgakow przedstawia naukę o połączeniu dwóch natur w Jezusie Chrystusie nie tylko w świetle teolo-

¹⁹ Moskwa 1917.

²⁰ L. Zander, *Bog i mir*, dz. cyt., I, s. 3.

²¹ Wykaz wszystkich prac o. Sergiusza Bułgakowa, opublikowanych jak i rękopisów z podziałem na grupy tematyczne podaje L. Zander, *Bog i mir*, dz. cyt., II, s. 348-378, Monachinia Jeliena, dz. cyt., s. 179-194 oraz K. Naumov, *Bibliographie des oeuvres de Serge Boulgakov*, Paris 1984.

²² Dużą trylogię stanowią: *Agniec Bożyj. O Bogoczłowieczeństwie. Część I*, Paris 1933; *Utieszitel. O Bogoczłowieczeństwie. Część II*, Paris 1936; *Niewiesta Agnca. O Bogoczłowieczeństwie. Część III*, Paris 1945.

²³ S. Bułgakow, (Autoreferat) *Agniec Bożyj*, „Put’”, nr 41, 1933, s. 101-104, tu s. 101.

²⁴ Koncepcja chrystologii przedstawiona przez o. Sergiusza bywa nazywana „neochalcedońską”, zob. J. Klinger, *Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku*, [w tegoż:] *O istocie Prawosławia*, Warszawa 1983, s. 194.

²⁵ *Tamże*, s. 194.

gii apofatycznej, ale próbuje uczynić to również pozytywnie w oparciu o sofiologiczną koncepcję Bogoczłowieczeństwa.

Drugi tom trylogii *Utieszytel* jest poświęcony nauce o Duchu Świętym i zasadniczą ideą tej części jest przebóstwienie człowieczeństwa. Pneumatologia o. Sergiusza opiera się na nauce o Boskiej Sofii jako samoobjawieniu Trójcy Świętej. Pisząc o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej nieuniknionym staje się problem *Filioque*, któremu poświęcony jest drugi rozdział. W książce możemy wyróżnić dwa nurty, naukowy, który zawsze u Bułgakowa jest bardzo bogaty i profetyczny - w tym przypadku będący źródłem intuicji i religijnych przekonań²⁶.

Zakończeniem wielkiej teologicznej trylogii o. Sergiusza Bułgakowa jest *Niewiasta Agnca*. Według Zandera tematyka tej książki jest „powtórzeniem i nowym rozwinięciem tematyki *Świeta Niewieczerniango*²⁷ i dzieli się na dwie części filozoficzną i teologiczną. W pracy tej rozwinięta jest koncepcja Bogoczłowieczeństwa w stworzeniu. Sofiologia ma znaczenie nie tylko w nauce o Trójcy Świętej, ale też w świecie stworzonym. Dlatego też tematyką „*Niewiasty Agnca*” jest kosmologia, eklezjologia i przede wszystkim eschatologia.

Koncepcja monistyczna sofiologii

Poglądy o. Sergiusza Bułgakowa są logiczną konsekwencją podstawowych przesłanek jego myślenia teologicznego. Centralne miejsce w teologii o. Sergiusza Bułgakowa zajmuje sofiologia. Najogólniej mówiąc sofiologia jest teorią filozoficzną, która głosi, że nie istnieje granica między Bogiem a światem i człowiekiem. Głosi ona, że Bóg jest obecny w ziemskiej rzeczywistości²⁸. Nieskończona odległość między Bogiem a stworzeniem jest pokonywana przez Sofię. Najważniejszym pojęciem sofiologii, które określa jej istotę jest pojęcie „wszechjedności”. Termin ten stworzony najprawdopodobniej przez Włodzimierza Sołowjowa wyraża jedność w wielości oraz wskazuje na jednorodność świata boskiego - transcendentnego i stworzonego²⁹.

²⁶ M. Pomazanskij, „*Utieszytel*” *Protoiereja Siergija Bułgakowa. (O Bogoczłowieczeństwie)*, „Wiestnik Bractwa Prawosławnych Bogosłowów w Polsce” 1/1938 s. 53-81, tu s. 80.

²⁷ *Tamże*, s. 87.

²⁸ Zob. J. Klinger, *Kilka problemów ...*, art. cyt., s. 193-194.

²⁹ Zob. W. Zieńkowskij, *Idieja wsiejedinstwa w filozofii Władimira Sołowjowa*, „Prawosławna Mysl” 10:1955, s. 47.

W twórczości o. Sergiusza możemy wyróżnić dwa warianty koncepcji sofiologii³⁰. Pierwszy jest nazwany monistycznym, ponieważ w tej koncepcji występuje tylko jedna stworzono-niestworzona Sofia, drugi zaś dualistycznym, w którym Sofia boska jest przeciwstawiana Sofii stworzonej³¹. Można tu postawić pytanie: czy drugi wariant jest rzeczywiście czymś nowym i czy zmienia to, co było w pierwszym tak bardzo krytykowane, i przyczyniło się do wielu oskarżeń, nawet o herezję?

Pierwszy wariant sofiologii znajdujemy w dziełach *Filosofija choziajstwa* i *Swiet Niewieczernij*. Jest to wariant kosmologiczny, dotyczący przede wszystkim stworzenia. Drugi zaś występuje we wszystkich następnych pracach, poczynając od pracy *Ipostas' i ipostasnost'*³².

Określenie istoty sofiologii w ujęciu o. Sergiusza wymaga poznania pojęcia Sofia. Jest to pojęcie wieloznaczne. Sofia nosi wiele imion, które określają jej funkcję. Boska Sofia jest określana przede wszystkim jako Mądrość Boża. Mądrość Boża prawie zawsze była w Tradycji Kościoła utożsamiana z Chrystusem³³. Teksty liturgiczne, wypowiedzi Ojców Kościoła i wielu teologów świadczą o tym aż nadto³⁴. Mikołaj Arseniew krytycznie zauważa, że w koncepcji o. Sergiusza nastąpiła zamiana Mądrości Bożej - Chrystusa na obraz innej Mądrości³⁵. Tutaj należy stwier-

³⁰ L. Zander, *Bog i mir*, dz. cyt., I, s. 194. Igumen Giennadij (Ejkałowicz), *Sofijnost' tvorenija po uczeniu o.S. Bułgakowa*, „Biesieda. Religiozno-filosofskij żurnal”, 3/1985, s. 100-125, uważa, że o. Sergiusz stworzył trzy warianty objaśniające akt stworzenia, (s. 101). Jak sam Ejkałowicz zaznacza w pierwszym wariantcie Sofia jeszcze nie występuje, chociaż niewątpliwie, wariant ten nosi już znamiona sofiologii.

³¹ Zob. L. Zander, *Bog i mir*, dz. cyt., I, s. 194-195; Igumen Gennadij, *Sofijnost' ...*, art. cyt., s. 111.

³² S. Bułgakow, *Ipostas' i ipostasnost'*, [w:] *Sbornik statiej poswiaszczennych P. B. Struwie*, Praga 1925; zob. Igumen Gienadij, *Sofijnost' ...*, art. cyt., s. 113.

³³ Św. Teofan Antiocheński i św. Grzegorz Teolog pojęcie Mądrości Bożej odnosili do Ducha Świętego - Trzeciej Hipostazy Trójcy Świętej. Zwracają na to uwagę członkowie Komisji, powołanej przez metropolitę Eulogiusza, mającej rozpatrzyć poglądy teologiczne o. Sergiusza Bułgakowa, zob. Giennadij igumen (Ejkałowicz), *Dielo prot. Siergija Bułgakowa (Istoriczeskaja kanwa spora o Sofii)*, San Francisco 1980, s. 33-34.

³⁴ Możemy tu mówić o *consensus patrum*, zob. Giennadij (Ejkałowicz), *Dielo ...*, dz. cyt., s. 36; por. Ieromonach Ioann (Maksimowicz), *Uczenie o Sofii Premudrosti Bożiej*, Warszawa 1930, s. 4; Archijepiskop Sierafim (Sobolew), *Nowoje uczenie o Sofii Premudrosti Bożiej*, Sofia 1935, s. 121; Pomazanskij Michaił, *Kak uczył Cerkow o Promysliitelnoj Premudrosti Bożiej. K woprosu o sofianstwie*, [w:] *O żizni, o wierie, o Cerkwi. Sbornik statiej (1946-1976)*, Jordanville, s. 150-164; Antonij Mitropolit, *Iz istorii nowgorodskoj ikonografii*. „Bogosłowskije Trudy” 1986 z. 27, s. 61-80, tu s. 61-63.

dzić, że Sofia jest - według Bułgakowa - „niebiańskim światem wiecznych idei mogących być pojętymi przez umysł”³⁶. Każde istnienie ma swoją ideę, która jest równocześnie jego zasadą. I dlatego każde stworzenie w sensie pozytywnym może być nazwane sofijnym³⁷.

O. Sergiusz uważa, że Mądrości Bożej nie należy pojmować jako jedną z cech rozumu Boga, nie jest to też subiektywna działalność, ponieważ posiada ona swój obiektywny, transcendentny wobec świata byt, *ens realissimum*³⁸.

Tak więc o. Bułgakow zastrzega, że Sofia nie będąc abstrakcyjną ideą bądź lustrem jest żywą istotą posiadającą osobowość, hipostazę³⁹. Nazywa ją „czwartą hipostazą” (w tekście nazwa ta jest wzięta w cudzysłów)⁴⁰, która „znajduje na zewnątrz boskiego świata, nie wchodzi w jego absolutną pełnię”⁴¹. „Jest ona początkiem nowej, stworzonej wielohipostazowości, albowiem za nią następują liczne hipostazy (ludzi i aniołów)”⁴². Nazwanie, w pierwszym wariancie, Sofii hipostazą, nawet z zastrzeżeniem, że jest to hipostaza różna od hipostaz Trójcy Świętej, stało się powodem krytyki ze strony innych środowisk prawosławnych. Zarzucano Bułgakowowi, że Trójęcę zamienia na czwórcę⁴³. Sam Bułgakow, jakby dostrzegając niebezpieczeństwo takiej interpretacji, pisze krótką rozprawę naukową *Ipostas' i Ipostasnost'* (Hipostaza i Hipostazowość)⁴⁴. W rozprawie tej Sofia jest nazywana „żywą istotą” ale nie jest już ona hipostazą tylko hipostazowością⁴⁵.

³⁵ M. Arsieniew, *Mudrowanije w bogosłowii?*, Po powodu „sofianskoj” poliemi, „Wiestnik Bractwa Prawosławnych Bogosłowow w Polsce” 1/1936, s. 7-15, tu s. 8.

³⁶ *Swiet Niewieczernij*, s. 216.

³⁷ Zob. M. Łoski, *Istoria ruskoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 237.

³⁸ *Swiet Niewieczernij*, s. 212.

³⁹ *Tamże*, s. 212.

⁴⁰ *Tamże*, s. 213. Na stronie 212 pojęcie to występuje bez cudzysłowu.

⁴¹ *Tamże*, s. 212.

⁴² *Tamże*, s. 212.

⁴³ Zob. S. Bułgakow, *O Sofii Premudrostii Bożiej. Ukaz moskowskoj patriarchii i dokładnaja zapiska prof. prot. Siergija Bułgakowa Mitropolitu Jewłogiju*, Paris 1935, s. 8; por. *Opriedielenije Archirejskogo Sobora Ruskoj Prawosławnoj Cerkwi Zagranicej ot 17/30 oktiabreja 1935 o nowom uczenii protojereja Siergija Bułgakowa o Sofii - Premudrosti Bożiej*, załącznik do artykułu L. Pieriepielkinoj, *Ekumenizm - put' wiedzuszczij k pogibelii*, [w:] *Troickij Prawosławnyj Russkij Kaliendar' na 1993 g.*, s. 63-81, tu s. 64-67.

⁴⁴ Por. L. Zander, *Bog i mir*, dz. cyt., I, s. 195.

⁴⁵ Zob. W. Zieńkowski, *Istoria ruskoj ...*, dz. cyt., II, s. 445, gdzie autor wskazuje na konsekwencje stworzenia „dziwnego i w istocie fikcyjnego pojęcia „hipostatyczność”. Podobnie o tym pojęciu wypowiada się M. Arsieniew, *Mudrowanije ...*, art. cyt., s. 8.

„W dziedzinie Ducha, na równi z hipostazą i naturą, określa się jeszcze jeden możliwy stan - hipostazowość. Jest to zdolność enhipostazowania się, należenia do hipostazy, bycia jej objawieniem, oddawania się jej. Jest to - szczególny hipostatyczny stan, osiągnąć nie przez swoją, ale przez inną hipostazę, enhipostazowanie się przez samooddanie. Jest to moc miłości, jednak pasywna, żeńska, oddająca siebie w przyjmowaniu miłości, ale bez zdolności stania się jej aktywnym hipostatycznym centrum. To jest to, co mistycy nazywali „wieczna kobiecość” (ros. *wiecznaja żeństwiennost*)⁴⁶.

Określenie Sofii jako „wiecznej kobiecości” wypływa z pojmowania jej jako miłości.

„Bóg jest Miłością ...I w tej Boskiej Miłości każda Hipostaza oddając Siebie w miłości, znajduje Siebie w innych Hipostazach, urzeczywistniając jedyne Bóstwo [...] Boskość ... chce powołać (do istnienia - T. J.) w Swojej miłości również i niebyt, nie-Boskie życie. Bóstwo ... w swojej ofiarnej miłości chce nie-Siebie, nie-Bóstwo, i wychodzi z Siebie w stworzeniu. Ale czyniąc obok Siebie świat poza-Boski, Bóstwo tym samym stawia między Sobą a światem pewną granicę ... która znajduje się między Bogiem a światem, Stwórcą a stworzeniem, sama nie będąc ani jednym ani drugim. [...] Aniołem stworzenia i początkiem dróg Bożych jest św. Sofia. Ona jest miłością Miłości”⁴⁷.

Dla Bułgakowa Sofia jest „miłością Miłości i miłością do Miłości”⁴⁸ „wieczną kobiecością”, stanowiącą początek świata, jest „idealną duszą stworzenia, Pięknem”⁴⁹. Nie jest ona stworzeniem, ponieważ nie została stworzona przez Boga, ale nie jest też Bogiem. „Zajmując miejsce między Bogiem a światem, Sofia przebywa między istnieniem i ponad istnieniem, nie będąc ani jednym, ani drugim, lub też będąc oboma naraz”⁵⁰.

W tej pierwszej redakcji sofiologicznej koncepcji, Bułgakow mówi o jednej stworzono-niestworzonej, niebiańsko-ziemskiej Sofii, która jest przede wszystkim pojęciem kosmologicznym⁵¹. Jest to próba wyjaśnienia

⁴⁶ *Ipostas' i Ipostasnost*, s. 362.

⁴⁷ *Swiet Niewieczernij*, s. 211-212.

⁴⁸ *Tamże*, s. 212.

⁴⁹ *Tamże*, s. 214, 223.

⁵⁰ *Tamże*, s. 214.

⁵¹ Zob. W. Zieńkowski, *Istorijsk...*, dz. cyt., II, s. 443; Giennadij Igumien, *Sofijnost' tworienija ...*, art. cyt., s. 111.

zasady istnienia świata. Jak zauważa Zieńkowski nawet w tej monistycznej sofiologii „mamy dwa pojęcia Sofii”⁵², ponieważ w niej kształtują się dwa centra: „początek” - Sofia boska i „ziemia” - Sofia potencjalna (w innym miejscu: kosmiczna)⁵³. Możemy zatem twierdzić, że już w pierwszym wariancie sofiologii Bułgakowa zawarte są załączki sofiologii dualistycznej.

Koncepcja dualistyczna sofiologii

Zmiana koncepcji sofiologicznej z monistycznej na dualistyczną wynikała z przekonania, że Mądrość Boża - Sofia „nie może ograniczać się tylko do świata”⁵⁴. W konsekwencji takiego rozszerzenia pojęcia Sofii, idea wszechjedności, którą Bułgakow odnosił początkowo do stworzenia⁵⁵ została zamieniona na ideę wszechjedności Stwórcy i stworzenia⁵⁶. W ten sposób pojęcie Sofii zostało wprowadzone w łono Trójcy Świętej. Według Zandera takie pojmowanie Sofii musiało doprowadzić do wyraźnego podziału w pojmowaniu Sofii, gdyż inaczej stworzenie stało by się częścią Boga - powstałby system panteistyczny⁵⁷. I dlatego „od Sofii boskiej oddzieliła się Sofia stworzenia, jako inny obraz jej bytu, jako idealna zasada świata, stanowiąca jedność z boską Sofią w swojej istocie, ale różna w obrazie swego istnienia”⁵⁸. Bułgakow, precyzując wzajemne relacje między Sofią boską a stworzoną, pisze, że „Sofia boska staje się Sofią stworzoną”⁵⁹. Możemy w tym wypadku mówić o tożsamości obu Sofii⁶⁰. Podział Sofii na boską i stworzoną w konsekwencji doprowadził do bardzo radykalnej zmiany w pojmowaniu istoty Sofii. Określenie istoty Sofii w nowej koncepcji nastąpiło nie od razu. Jak już wspomniano wcześniej, Bułgakow wprowadził pojęcie „hipostazowości”,

⁵² W. Zieńkowski, *Istorija ...*, dz. cyt., II, s. 443; por. M. Łoski, *Istorija ...*, dz. cyt., s. 240.

⁵³ *Swiet Niewieczernij*, s. 239, 240.

⁵⁴ L. Zander, *Bog i mir*, dz.cyt., I, s.194.

⁵⁵ Zob. *Swiet Niewieczernij*, s. 213.

⁵⁶ Zob. W. Zieńkowski, *Istorija ...*, dz. cyt., II, s. 445, 448. W. Zieńkowski tę koncepcję nazywa „metafizyką wszechjedności”.

⁵⁷ L. Zander, *Bog i mir*, dz.cyt., I, s. 194-195. Ks. Jerzy Klinger również uważa, że odróżnienie Sofii boskiej od stworzonej było odcięciem się od panteizmu, zob. J. Klinger, *Bułgakow*, art. cyt., kol. 1205.

⁵⁸ L. Zander, *Bog i mir*, dz.cyt., I, s. 195.

⁵⁹ *Agniec Bożyj*, s. 149.

⁶⁰ W. Zieńkowski, *Istorija ...*, dz. cyt., II, s.445.

a przez to wycofał się z pojmowania Sofii jako podmiotu, czy też osoby - hipostazy. Od tego momentu stale powtarzał, że „Sofia zarówno boska jak i stworzona nie jest hipostazą, nie posiada osobowej zasady, pozostaje tylko z nią w ontologicznym związku”⁶¹. W tym też okresie, kiedy starał się sprecyzować pojęcie „hipostazowości”, uważał, że Sofia nie będąc hipostazą nie jest i naturą. Pisał, że „należy bardzo wyraźnie odróżniać Sofię od istoty (ros. *suszcznost'*) Boga czy też natury”⁶². Jednak i ta koncepcja nie była ostateczną.

Wielka sofiologiczna trylogia *O bogoczełowieczestwie* stanowi najpełniejszy wykład sofiologii i jej zastosowania do interpretacji dogmatów Kościoła⁶³. W dziele *Agniec Bożyj* o. Sergiusz pisze:

„Duch posiada osobowość i naturę, i Boski Duch także posiada swoją tróhipostatyczną osobowość i swoją jedną naturę [...] jest ona światem boskim w Bogu, który jako żywy i żyjący ma swoje własne życie, którego źródło znajduje się w boskiej naturze czy też w „głębinach Bożych”. [...] Natura Boga [...] istnieje ...jak *ens realissimum*, jak *ousia*. [...] Boska natura jest nie tylko mocą życia, ale i treścią - [...] - cechą wszystkich cech. Cechą szczególną takiego pojmowania jest włączanie w siebie **Wszystkiego**. [...] Życie Boga jest pozytywną Wszechjednością a Wszechjedność jest naturą Boga. W tym sensie natura Boga, jako absolutna treść życia Boga, jest tym, co w Słowie Bożym (*Przyp* 8, 22 i nss oraz teksty paralelne) nazywa się Mądrością Bożą, Sofią. W ten sposób **Boska Sofia** jest niczym innym jak **naturą Boga, ousią**, pojmowaną nie tylko jako moci głębia, ale i jako objawiająca się treść, jako **Wszechjedność**. Kiedy mówimy o Boskości Boga, to rozumiemy Jego naturę i jako nieobjawioną głębię, źródło życia, i równocześnie jako objawioną, - samo życie, przy czym źródło życia i samo życie są tożsame, jak tożsame są *Ousia* i Sofia”⁶⁴.

Z powyższego tekstu widać, że o. Sergiusz w swoim pojmowaniu Sofii opierał się na rozróżnieniu między pojęciami „boskiej hipostazy” i „boskiej natury”. Przeszedł on od hipostazy przez hipostazowość do natury. Wprowadzając pojęcie Sofii boskiej jako natury - *ousii* Boga, stanął Bułgakow nie tylko przed problemem wzajemnych relacji Stwórcy -

⁶¹ Giennadij Igumen, *Sofijnost'* ..., art. cyt., s. 113.

⁶² *Ipostas' i ipostasnost'*, s. 360.

⁶³ Zob. M. Łoski, *Istorija* ..., dz. cyt., s. 240.

⁶⁴ *Agniec Bożyj*, s. 124-125, wszystkie podkreślenia Autora.

stworzenie, ale również i wobec problemu ukazania dogmatu Trójcy Świętej⁶⁵. Idea wszechjedności została rozszerzona również i na Boga⁶⁶. Zwraca na to uwagę Ejkałowicz pisząc, że „Bóg jest Trój-hipostatycznym Podmiotem, a Sofia jest Jego Orzeczeniem, Jemu równym”⁶⁷. Równocześnie przy tym podkreśla on niekonsekwencję, niedokładność i pewną niezrozumiałość w poglądach o Sergiusza. Czy *Ousia* i Sofia są tym samym, czy są tylko dwoma różnymi aspektami jednej istoty? Jeżeli są tym samym, to nie należy używać dwóch określeń na oznaczenie jednego, jeżeli zaś są dwoma różnymi aspektami, to w czym zawiera się ta różnica?⁶⁸

W odniesieniu do boskiej Sofii o. Sergiusz używa różnych nazw ukazujących jej rolę i znaczenie. Jest ona nazwana Mądrością Bożą i Chwałą⁶⁹, jako samoobjawienie Logosu i objawienie Boskiego Piękna i Wszechbłogosławioności. Jest ona nazwana Wszechjednością⁷⁰ jako organiczny obraz jedności w wielości. Boska Sofia jest Miłością⁷¹, gdyż jest przedmiotem miłości boskich Hipostaz i odpowiadając wzajemnie na tę miłość nie będąc hipostazą, jednoczy się i objawia w życiu boskich Hipostaz⁷². Z pojmowaniem Sofii jako miłości nierozzerwalnie wiąże się pojęcie „Wiecznej Kobiecości”⁷³ które nie jest już tak wyraźnie akcentowane w drugim wariantcie sofiologii, ale miłość Sofii jest określana jako „kobieca”⁷⁴. „Kobiecość” jest konsekwencją miłości, ale

⁶⁵ J. Klinger, *Kilka problemów...*, art. cyt., s. 193-195 nazywa naukę o Trójcy Świętej w koncepcji sofiologicznej „triadologią sofiologiczną”.

⁶⁶ W. Zienkowskij, *Idieja wsiejedinstwa* ..., art. cyt., s. 53, 58-59, sofiologia pojmowana jako wszechjedność zamienia chrześcijański pogląd o wszechjedności stworzenia koncepcją metafizycznej wszechjedności Stwórcy i stworzenia.

⁶⁷ Giennadij Igumien, *Sofijnost'* ..., art. cyt., s. 116.

⁶⁸ Zob. *tamże*, s. 116-117. Ejkałowicz zaznacza, że to właśnie o. Bułgakow w swojej pracy „*Filosofija imienii*” napisał: „każde imię ma swego szczególnego nosiciela”.

⁶⁹ *Agniec Bożyj*, s. 131 i nss.

⁷⁰ *Tamże*, s. 126.

⁷¹ *Tamże*, s. 127 i nss; *Niewiasta Agnca*, s. 47 i nss.

⁷² L. Zander uważa, że zmiana sofiologii monistycznej na dualistyczną wynikała z tego, że wcześniej o. Sergiusz nie myślał o możliwości miłości niehipostatycznej, a dopiero później „stała się jasnym możliwością nie-hipostatycznej miłości i przy tym zarówno wobec podmiotu miłości jak i jej przedmiotu”, L. Zander, *Bog i mir*, dz. cyt., I, s. 195; por. Giennadij, *Sofijnost'* ..., art. cyt., s. 113. Bułgakow rozróżnia cztery rodzaje miłości, z których dwie są hipostatyczne, a dwie zaś nie hipostatyczne, zob. *Agniec Bożyj*, s. 128-130.

⁷³ Chodzi tu o pierwiastek żeński. Bułgakowa używa pojęcia *ženstwiennost*, które można tłumaczyć jako „żeńskość” lub „kobiecość”.

⁷⁴ Zob. *Agniec Bożyj*, s. 129.

nie określa istoty Sofii, która nie jest hipostazą⁷⁵, lecz określa charakter jej stosunku do Boga⁷⁶.

Z powyższego wynika, że w drugim wariancie powinniśmy mówić nie o „kobiecości”, ale o kobiecym charakterze. Czy jednak to zmienia aż tak bardzo istotę drugiego wariantu sofologii? Wydaje się, że jednak nie. Pojmowanie Sofii boskiej jako „Wiecznej kobiecości” w Bogu było powodem krytyki metropolity Sergiusza, który pisał iż Mądrość „zgodnie z poglądem chrześcijańskim, chociażby i kobieca, pasywna, jeśli ma być duchową, a tym bardziej boską, musi być świadomą to znaczy powinna należeć do hipostazy, a nie do bezhipostatycznej istoty”⁷⁷.

W monistycznej koncepcji sofologii Bułgakowa, Sofia należała równocześnie do Boga i świata, zajmując miejsce pośrednie. Wprowadzenie Sofii w łono Trójcy Świętej, a przez to rozszerzenie koncepcji wszechjedności zmuszało do nowych rozstrzygnięć we wzajemnych relacjach Stwórcy - stworzenie. Odrzucenie idei *tertium datur* wymagało opracowania nowej kosmogonii, a co za tym idzie, stawało nowe problemy. Jakie są wzajemne relacje między Sofią - naturą Boga i stworzeniem? Czy może być ona dostępna światu? Już Zander zwraca uwagę na trudności związane z takim umiejscowieniem Sofii: „jeżeli Sofia wchodzi w skład Bóstwa, jest Jego naturą, to w jaki sposób może ona być jednocześnie zasadą stworzenia, tj. należeć do świata względnego i przemijającego?”⁷⁸.

Dla o. Sergiusza Bułgakowa rozwiązaniem tych wszystkich problemów jest podział Sofii: obok boskiej Sofii powstaje Sofia stworzona, będąca naturą stworzonego świata. Wprowadzenie podziału Sofii na boską i stworzoną⁷⁹ w odczuciu o. Sergiusza pozwala zachować chrześcijańską koncepcję stworzonej *ex nihilo*⁸⁰ i uniknąć przez to panteizmu zachowując ich wzajemną odpowiedniość⁸¹. System swój nazywa on **panenteizmem**⁸².

⁷⁵ Zob. *Ipostas' i Ipostasnost'*, s. 362.

⁷⁶ Zob. L. Zander, *Bog i mir*, dz.cyt., I, s. 210.

⁷⁷ *O Sofii Premudrosti Bożej*, s. 8.

⁷⁸ L. Zander, *Bog i mir*, dz. cyt., I, s. 206.

⁷⁹ Podziału Sofii na boską i stworzoną dokonał po raz pierwszy Włodzimierz Sołowjow. Zob. J. Klinger, *Kilka problemów...*, art. cyt., s. 207 przypis 51.

⁸⁰ Zob. *Niewiasta Agnca*, s. 40-65; por. *Agniec Bożyj*, s. 141-153.

⁸¹ Zob. J. Klinger, *Kilka problemów...*, art. cyt., s. 193-194.

⁸² *Utieszitel*, s. 232.

O Sofii stworzonej o. Sergiusz Bułgakow pisze:

„Sofia stworzona jest tworzona przez Boga [...] z Sofii boskiej”⁸³ oraz, że

„Tworzenie świata składa się z dwóch aktów [...] stworzenie stworzonej natury jako Sofii stworzonej, i nowych, stworzonych, osób (ros. *licznostiej*) zdolnych hipostazować tę naturę...”⁸⁴.

Podkreślając stworzonność świata i różność natury Boga i stworzenia, mówi Bułgakow również i o jednorodności Boga i świata - o ich „metafizycznej współlistotności”⁸⁵.

„Sofia stworzona nie jest inną, czy też specjalnie stworzoną ze światem i dla świata Sofią, jest tylko szczególnym obrazem jej istnienia, objawieniem Sofii boskiej w Sofii stworzonej”⁸⁶.

„Sofia boska i stworzona to nie dwie (Sofie), ale jedna [...] w dwóch obrazach istnienia: [...] Właśnie z jedności Sofii istniejącej w dwóch obrazach wynika, że świat jest stworzony i niestworzony”⁸⁷.

„Sofia boska stała się i Sofią stworzoną. Bóg, można powiedzieć, powtórzył samego Siebie w stworzeniu, odzwierciedlił siebie w niebycie”⁸⁸.

Z powyższego wynika, że jeżeli Sofia stworzona jest tylko innym rodzajem istnienia Sofii boskiej, a nie innym istnieniem - bytem, to można to odczytać, jako pewnego rodzaju modalizm istnienia tego samego bytu⁸⁹. Wydaje się, że zarzut o panteizm może być czymś zrozumiałym, tym bardziej, że zgodnie z twierdzeniem Bułgakowa świat jest w istocie stanowiącym się Bóstwem⁹⁰. Jest to najważniejsza teza sofiologii o. Sergiusza Bułgakowa mówiąca o „współlistotności Boga i świata”⁹¹. Nazwana jest ona Bogoczłowieczeństwem⁹² - obok wszechjedności najważniejsze określeniem Sofii, ukazujące istotę całej sofiologii. Wprowadzenie pojęcia Bogoczłowie-

⁸³ *Niewiasta Agnca*, s. 92.

⁸⁴ *Tamże*, s. 94.

⁸⁵ W. Zienkowskij, *Istorija ...*, dz. cyt., II, s. 446.

⁸⁶ *Niewiasta Agnca*, s. 69.

⁸⁷ *Tamże*, s. 70.

⁸⁸ *Agniec Bożyj*, s. 149.

⁸⁹ Zob. Giennadij, *Sofijnost’ ...*, art. cyt., s. 120.

⁹⁰ Por. L. Zander, *Bog i mir*, dz.cyt., I, s. 216.

⁹¹ *Tamże*, s. 216.

⁹² Idea Bogoczłowieczeństwa wskazuje na pogromny wpływ Sołowjowa na o. Sergiusza. Niewątpliwie fundamentalną pracą Sołowjowa są jego *Odczyty o Bogoczłowieczeństwie* (1878), a trylogia sofiologiczna o. Sergiusza, nie bez powodu, również nosi podtytuł *O Bogoczłowieczeństwie*.

czeństwa do sofologii ustawia inaczej, niż w powszechnie przyjętej teologii, wzajemne relacje między Bogiem a człowiekiem. Koncepcja Bogoczołowieczeństwa rzutuje nie tylko na antropologię, ale również na całość teologii⁹³.

„W człowieku istnieje coś, co powinno być odniesione do istoty Bożej i co nie jest jakąś oddzielną cechą, ale samym jego człowieczeństwem, które jest obrazem Boga [...] Boska Sofia jako wszechorganizm idei jest odwiecznym człowieczeństwem w Bogu, jako boski praobraz i podstawa istnienia człowieka”⁹⁴.

Idea Sofii jest jednym z podstawowych zagadnień, którymi zajmował się o. Sergiusz Bułgakow od początku swojej twórczości⁹⁵. Bułgakow należy do tych teologów, którzy najbardziej przyczynili się do rozwoju i upowszechnienia idei sofologicznych⁹⁶. W swoich poglądach sofologicznych jest on spadkobiercą Włodzimierza Sołowjowa - twórcy sofologii i o. Pawła Florenskiego, od których przejął, a następnie rozwinął naukę o Sofii⁹⁷. Oryginalność jego koncepcji polega na próbie zinterpretowania dogmatów Kościoła w świetle sofologii.

Obrona idei sofologicznych w teologii przez o. Sergiusza wywołała nie tylko dyskusję, ale i doprowadziła do oficjalnych wypowiedzi zwierzchników Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego - metropolity Sergiusza i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego za granicą - metropolity

⁹³ L. Zander pisze, że Bogoczołowieczeństwo jest centralnym pojęciem teologii o. Sergiusza ze względu na konsekwencje jakie niesie ze sobą to pojęcie; *Bog i mir*, dz. cyt., I, s. 212.

⁹⁴ *Agniec Bożyj*, s. 136.

⁹⁵ Idee sofologiczne spotykamy już w pracy doktorskiej *Filosofia chozajstwa*, dz. cyt., a następnie w innych pracach, takich jak, między innymi *Świat niewieczernij* (1917) aż do *Niewiasty Agnca* (1944).

⁹⁶ O przywiązaniu Bułgakowa do sofologii może świadczyć wypowiedź Mariana Zdziechowskiego, który jeszcze w 1914 r., po ukazaniu się *Filosofii chozajstwa* napisał, że „Bułgakow kroku bez pomocy boskiej Sofii zrobić nie umie, tworzy nawet wyraz *sofijność* i rozprawia o sofijności nauki, sztuki, a zwłaszcza gospodarstwa społecznego”, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Kraków 1914, I, s. 371.

⁹⁷ Zob. W. Zienkowskij., *Istoria ...*, dz. cyt., II, s. 430, 432, 434-437; M. Ziernow, dz. cyt., s. 288-312; G. Florowskij, *Puti russkogo bogostowija*, Paris 1983, s. 488, 493-498; M. Łoski, *Prejemniki Wł. Sołowjowa*, „Put” 3/1926, s. 14-28. P. Evdokimov, *Prawostawie*, Warszawa 1986, s. 111, przypis 190, umieszcza Bułgakowa nie tylko wśród W. Sołowjowa i o. Pawła Florenskiego, ale mówi także z E. Trubieckim i o. Zienkowskim. T. Wyszyński, *Sofiologia Sergiusza Bułgakowa*, Lublin 1965, mps BGIKUL, s. 9, uważa, że podobieństwo sofologii Bułgakowa do koncepcji innych autorów odnosi się tylko do aspektów kosmogonicznych i filozoficznych, zaś sofologia w odniesieniu do Boga jest całkowicie oryginalnym opracowaniem o. Sergiusza.

Antoniego (Chrapowickiego), zarzucających Bułgakowowi herezję⁹⁸.

O. Sergiusz Bułgakow uważał, że nauczanie o Sofii, Mądrości Bożej nie jest czymś nowym⁹⁹. Wskazywał on na Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako źródło nauki o Mądrości Bożej. Był przekonany, że pozostawał wierny prawdziwej nauce Kościoła¹⁰⁰. Odwoływał się on przede wszystkim do tekstu *Przypowieści Salomona* (r. I-IX, szczególnie 8, 22-35)¹⁰¹ *Księgi Mądrości* (r. VII), *Mądrości Syrachy* (r. I i XXIV)¹⁰². Broniąc się, przed zarzutem, że źródłem sofiologii jest „filozofia poganina Platona” i „nauka kabalistyczna”¹⁰³ twierdził, iż jakkolwiek doktryna ta należy do mało opracowanych, to „jednak historia jej rozpoczyna się już u apologetów...”¹⁰⁴. Dlatego też wiele stronicy swojej twórczości poświęcił ukazaniu, jak sam to wyraził, „biblijnej i patrystycznej nauki o Mądrości Bożej”¹⁰⁵. Porównuje on swoją sofiologię z nauką o Logosie św. Atanazego Wielkiego i nauką o energiach św. Grzegorza Palamasa.

W swojej argumentacji, Bułgakow odwoływał się również i do filozofii zarówno starożytnej jak i nowożytnej, wschodniej i zachodniej¹⁰⁶. Na zarzut stawiany przez wielu krytyków, że sofiologia jest czymś nowym nie mającym miejsca w tradycji Prawosławia, odwoływał się on do świadomości liturgicznej i ikonografii¹⁰⁷.

⁹⁸ Giennadij Igumien, *Dielo ...*, dz. cyt., opisuje cały spór związany z sofiologią o. Sergiusza, cytując przy tym wypowiedzi zarówno zwolenników, jak i przeciwników tej teorii.

⁹⁹ W języku słowiańskim i rosyjskim słowo *priemudrost'* oznacza nie tyle Mądrość, co Mądrość Najwyższą i takie znaczenie nadaje jej liturgika i teologia. Bułgakow początkowo posługiwał się właśnie tym terminem, dopiero w okresie późniejszym używał zamiennie *Priemudrost' Bożya - Sofija*, aby pozostać ostatecznie tylko przy Sofii. Zob. A. Skwarczyński, *Maryja a Duch Święty...*, dz. cyt., s. 7-8 przypis 4.

¹⁰⁰ M. Arsieniew, *Mudrowanie* ..., art. cyt., s. 11.

¹⁰¹ *Filosofija choziajstwa*, s. 128-129.

¹⁰² *O Sofii Premudrosti Bożiej*, s. 29, 56-57, tu również wspomina Bułgakow o 8 tekstach w ewangeliiach i 15 w listach apostoelskich.

¹⁰³ *Opriedielenije Archirejskogo Sobora Russkoj Prawostawnoj Cerkwi Zagranicej*, dz. cyt., s. 63.

¹⁰⁴ *O Sofii Priemudrosti Bożiej*, s. 54-64, tu s. 56.

¹⁰⁵ *Tamże*, s. 57, por. *Niewiasta Agnca*, s. 20-40, *Kupina Nieopalimaja*, Paris 1927, s. 211-288; *Drug Zenicha*, Paris 1927, s. 159-160.

¹⁰⁶ Zob. *Swiet niewieczernij*, s. 126-175, 210-276.

¹⁰⁷ Zob. *O Sofii Premudrosti Bożiej*, s. 29-30, 59-63; por. *Kupina Nieopalimaja*, s. 178-200, P. Florenski, *Stołp i utwierżdienie Istny. Opyt prawostawnoj fieodiciej w dwienadcati pis'mach*, Moskwa 1914, s. 319-392.; tenże, *Służba Sofii Premudrosti Bożiej*, „Bogosłowski Wiestnik” 2/1912, s. 1-23; F. G. Spasskij, *Russkoje liturgiczeskoe tworczestwo (po sowriemennym mnenijam)*, Paris 1951, s. 254-273; Antonij Mitropolit, art. cyt., s. 61-80.

W koncepcji o. Sergiusza sofiologia była skierowana przeciwko rozpowszechnionej w chrześcijaństwie alternatywie: Bóg albo świat. Wybór pierwszej możliwości, to jest opowiedzenie się po stronie Boga, równoznaczne było z porzuceniem świata i zakwestionowaniem jego wartości. Druga możliwość oznaczała niewątpliwie wybór wartości, które dla chrześcijan nie powinny być pierwszoplanowe. Byłby to wybór drogi, która do zbawienia nie prowadzi. Sofiologiczna koncepcja rzeczywistości znosiła tę alternatywę, w tym sensie, że podobną, choć nie jednoznaczną, wartość zyskiwały oba elementy poprzednio wykluczające się¹⁰⁸.

O. Sergiusz Bułgakow opowiadając się za koncepcją sofiologiczną próbuje inaczej zdefiniować kosmogonię chrześcijańską. Biblijną koncepcję tworzenia „z niczego” zamienia on koncepcją *tertium datur* - koncepcją sofiologiczną w inny sposób wyjaśniającą zasady tworzenia. Do antynomicznych relacji Stwórcy i stworzenia zostaje wprowadzona trzecia zasada - Sofia.

W jakimś stopniu można przyznać rację tym krytykom sofiologii, którzy zarzucają Bułgakowowi niejasność w określeniu stosunku Sofii do Chrystusa (Arseniew, Maksymowicz). Trudno jednak zgodzić się z zarzutem, że Bułgakow zamienia Tróję na jakąś „czwórcę”. W każdym dziele i omalże na każdej stronicy Bułgakow jawi się jako teolog wiernie strzegący dogmatu o Trójcy Świętej. Sofia jest dla niego raczej próbą wyrażenia pokrewieństwa, więzi łączącej Boga ze stworzeniem, w stworzeniu zaś szczególnie z człowiekiem.

Pokrewieństwo Boga i stworzenia czyli Bogoczłowieczeństwo decyduje o perspektywie teologii o. Sergiusza. W oparciu o tę współistotność interpretuje on chalcedoński dogmat o dwóch naturach w Chrystusie¹⁰⁹. Obie natury w Bogoczłowieku, boska i ludzka, mogą się łączyć, ponieważ natura boska i natura całego stworzenia odpowiadają sobie,

¹⁰⁸ Lew Zander w swojej pracy „*Bog i mir*”, dz. cyt., I, s. 181, omawiającej światopogląd o. Sergiusza cytuje jego wypowiedź: „w słowie „i” (chodzi o sformułowanie „Bóg i świat” - T. J.) ukryta jest cała tajemnica budowy kosmosu, że zrozumieć i ukazać sens tego słowa, znaczy osiągnąć granicę poznania. Albowiem „i” jest zasadą jedności i całości, sensu i rozumu, piękna i harmonii; zrozumieć świat w świetle „i” - znaczy objąć go jednym wszystkim przenikającym spojrzeniem; dostrzeżenie tego związku, który jednoczy świat z Bogiem oznacza zrozumienie go jako Bożego „królestwa i mocy i chwały” istniejących „zawsze teraz i na wieki wieków”.

¹⁰⁹ Zob. M. Łoski, *Istorija ...*, dz. cyt., s. 246-248; J. Klinger, *Kilka problemów ...*, dz. cyt., s. 193.

będąc Sofią boską i stworzoną. Należy przyznać rację ks. Jerzemu Klingerowi, który uważał, że o. Sergiusz Bułgakow podjął trud stworzenia neochalcedońskiej chrystologii¹¹⁰. Niezwykle interesujące są konsekwencje antropologiczne tej chrystologii. Można je prześledzić zarówno w zakresie antropologicznych podstaw eschatologii indywidualnej jak i wizji losów ostatecznych świata.

* * *

Na podstawie tej krótkiej analizy można stwierdzić, że koncepcja sofiiologiczna o. Sergiusza Bułgakowa stanowi próbę rozwiązania odwiecznego problemu myśli ludzkiej, który najczęściej ujmowany był w pytaniu o stosunek Boga-Absolutu do naszego skończonego świata. Dla myśli greckiej Bóg-Absolut był oddzielony od tego świata przepaścią. Plotyn niewątpliwie był ostatnim wielkim przedstawicielem myśli greckiej, kiedy z filozoficznej wizji Boga Absolutu wyprowadził wniosek o konieczności odrzucenia tego materialnego świata jako pozornego i nie posiadającego wartości¹¹¹. Koncepcja sofiiologii o. Sergiusza Bułgakowa służyć ma jednemu celowi: afirmacji świata, głoszeniu niezniszczalnej wartości człowieka i świata. Stworzenie boskie nie może być unicestwione (por. *1 Kor* 3, 15). W tym sensie można potraktować sofiiologię i wynikającą z niej jego koncepcję apokatastazy¹¹² jako filozoficzną interpretację zawartą w księdze Apokalipsy wizji Nowego Nieba i nowej ziemi. Powstała ona jako odpowiedź na pytania stawiane przez rozum człowieka niewierzącego, który dostrzegł filozoficzny bezsens materializmu, ale nie zadowolił się odpowiedziami danymi przez teologów czasów mu współczesnych. Po pokonaniu pokusy materializmu i komunizmu, Bułgakow stał się człowiekiem głęboko wierzącym. Wiara w Boga określiła całe jego jestestwo, myśli i uczucia na resztę życia.

¹¹⁰ J. Klinger, jak wyżej.

¹¹¹ Zob. M. Rode, *Zarys dziejów myśli filozoficznej*, Warszawa 1982, s. 110-112; J. Meyendorff ukazuje wpływ platonizmu i neoplatonizmu na rozwój ruchu ikonoklastycznego. Przytacza on wypowiedź Euzebiusza z Cezarei, że „zainteresowanie materialnym obrazem Jezusa jest niegodne prawdziwej religii; po swym uwielbieniu Chrystus może być oglądany jedynie „w umyśle”, por. *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 56-57.

¹¹² Zob. J. Tofiluk, *Idea apokatastazy w pismach ks. Sergiusza Bułgakowa*, „Roczniki Teologiczne. Teologia ekumeniczna. Towarzystwo Naukowe KUL”, 50:2003, z. 7, s. 23-42.

O. Sergiusz Bułgakow należy do tej grupy rosyjskich teologów i filozofów, którzy podjęli próbę sprecyzowania i usystematyzowania tak zwanej antropologii teandrycznej w oparciu o dogmat trynitarny i chrystologiczny przez powiązanie jej z sofiologiczną ideą bogocześnictwa i nauką o przebóstwieniu człowieka¹¹³. Sofiologiczna idea wszechjedności w antropologii umiejscawia człowieka w centralnym punkcie stworzenia. Człowiek jest koroną stworzenia, albowiem jest w nim obecne tchnienie Boże. Dlatego nie może być unicestwiony. Łączy w sobie to, co boskie i to, co stworzone. Bułgakow nazywa każdego człowieka „bogoczłowiekiem (z małej litery - T. J.) w przeznaczeniu, potencjalnie, w swojej formalnej strukturze” (ros. *po swojemu formalnomu strojeniju*)¹¹⁴.

Jest rzeczą oczywistą, że koncepcje teologiczne Bułgakowa, wykazują z punktu widzenia teologów współczesnych poważne braki. Jego teologia zbyt często staje się filozofią. Uwzględnienie środowiska intelektualnego i zamiarów o. Sergiusza, każe łagodzić posądzenie o herezję. Bułgakow nie podważył żadnego z dogmatów. Próbował je interpretować.

Interpretacja dogmatów Kościoła i próba ich przybliżenia ludziom poszukującym zaproponowana przez o. Sergiusza Bułgakowa, niewątpliwie zasługuje na to, by lepiej je poznać przez bardziej pogłębione badania. Warto w przyszłości spróbować odpowiedzieć na pytania, na ile myśl teologiczna o. Sergiusza mieści się w granicach nauczania Kościoła? Czy sofiologiczna interpretacja dogmatów, charakteryzująca teologię o. Bułgakowa, w sposób istotny zmienia, czy też nie zmienia dogmaty Kościoła prawosławnego?

¹¹³ Do zwolenników tak pojmowanej antropologii oprócz Bułgakowa należy zaliczyć Wł. Sołowjowa, P. Florenskiego, A. Chomiakowa, N. Bierdiajewa, P. Evdokimowa, W. Łoskiego. Zob. J. Anchimiuk, *Aniołów sądzić będziemy*, Warszawa 1981, s. 34; W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, I, kol. 694-698; W. Hryniewicz, *Bogoczłowieczeństwo*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, IV, kol. 713-715.

¹¹⁴ *Agniec Bożyj*, s. 209.