

Eugeniusz Kudziela

BÓG, SOFIA, ŚWIAT W MYŚLI SERGIUSZA BUŁGAKOWA

Sergiusz Bułgakow (1871-1944)¹ może być uznany za czołowego przedstawiciela sofiologicznej orientacji, znaczącego kierunku w rosyjskiej myśli religijnej przełomu XIX i XX wieku. Jest on również interesującą i wybitną postacią „rosyjskiego renesansu”². Znamienna jest jego ewolucja ideowa od marksizmu – co prawda nie ortodoksyjnego, a „krytycznego”, inaczej określanego jako „legalny marksizm” – i twórczości na polu ekonomii politycznej, poprzez filozofię idealistyczną do wiary religijnej i teologii, pojednania z Cerkwią i przyjęcia święceń kapłańskich w 1918 roku.

Sofiologia rozwijana była przez Bułgakowa w dwóch aspektach – filozoficznym i teologicznym, lecz tylko w tym drugim uzyskała pełniejszą systematyzację. Sofiologiczny system teologiczny powstał w emigracyjnym okresie twórczości, kiedy Bułgakow był rektorem Instytutu Teologicznego im. Św. Sergiusza z Rodoneża w Paryżu. W tym czasie wydana była jego tzw. wielka trylogia *O Bogocztwie-czeństwie* zawierająca wszechstronną reinterpretację dogmatu trynitarnego w kontekście sofiologicznym. Jednak sofiologia nie stała się uznaną doktryną Kościoła wschodniego, dzisiejsza myśl prawosławna również jakby porzuciła ten kierunek poszukiwań, chociaż niewątpliwie na jej intelektualne ożywienie twórczość Bułgakowa wywarła spory wpływ. Brak w dzisiejszym życiu intelektualnym znaczących

¹ W polskiej literaturze pisownia nazwiska rosyjskiego myśliciela nie jest jednolita. W użyciu jest zarówno „Bułgakow” jak i „Bułhakow”. Naszym zdaniem poprawniejsza jest pierwsza forma. Identyfikację transkrypcję spotykamy w Encyklopedii Katolickiej; zob. H. Paprocki, *Bułgakow*, w: tamże, t. II, Lublin 1976, s. 1203-1204.

² Rosyjski renesans, a również „renesans kulturalny”, „renesans religijny”, „duchowy renesans” (lub odpowiednio zamiast „renesans” – „odrodzenie”) – to zazwyczaj używane określenia modernistycznej formacji intelektualno-artystycznej przełomu XIX i XX stulecia, niezwykle płodnej w twórcze dokonania stawiające kulturę rosyjską w czołówce światowej.

kontynuacji sofologii wcale nie musi umniejszać jego teoretycznych dokonań.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza ontologicznych ustaleń Bułgakowa będących próbą pogodzenia platonizmu i chrystianizmu poprzez ideę Sofii. Zamierzamy, na ile jest to możliwe, skupić się na filozoficznej, a nie teologicznej, stronie problemu. Aby ten cel zrealizować, najrozsądniejszą drogą, jak mogłoby się wydawać, powinno być wzięcie pod uwagę przede wszystkim prac Bułgakowa, pochodzących z tzw. filozoficznego okresu jego twórczości, takich jak *Fitosofija choziajstwa* (1912), *Swiet Niewieczernij* (1917) i *Tragödie der Philosophie* (1927). Nie jest to jednak podejście właściwe; cechą charakterystyczną rosyjskiej myśli religijnej jest brak czytelnego rozgraniczenia treści filozoficznych od religijno-teologicznych, a tym samym odmienne od zachodniego rozumienie filozoficzności. Filozoficzna analiza myśli prawosławnej nie może koncentrować się wyłącznie na tekstach uważanych za filozoficzne, lecz musi wydobywać te treści z całości myśli, również z dzieł teologicznych, które, jak to jest chociażby u Bułgakowa, zawierają również wypowiedzi filozoficzne.

I

Myśl filozoficzna i teologiczna Bułgakowa skoncentrowana jest wokół pojęcia Sofii (gr. *Σοφία*), szerzej nie rozpowszechnionego w europejskiej filozofii, co nie oznacza, że nie występującego. Termin ten pojawił się w starożytnej Grecji i wyrażał, najogólniej mówiąc, przekonanie o sensownej strukturze rzeczywistości. W myśli platońskiej Sofia otrzymuje wyraźny status ontologiczny, jest rozumiana jako rodzaj odwiecznego planu, według którego Demiurg zbudował kosmos; w neoplatonizmie podkreślany był samodzielny bytowy charakter Sofii. W myśli greckiej Sofia nie była nigdy interpretowana personalistycznie. Z takim jej rozumieniem spotykamy się w przekazie biblijnym, szczególnie w przypowieściach Salomona³, gdzie przedstawiona jest ona jako początek stworzenia Bożego. W jakimś stopniu starotestamentowe pojęcie Sofii zbliżone jest do greckiego pojęcia Logosu, jednak z nim się nie pokrywa. W odróżnieniu od Logosu oznaczającego męsko-aktywno-antropologiczną zasadę bytu, Sofia to zasada kobieco-bierno-kosmiczna, wyrażająca jakby pozadyskursywną głęboką jedność kosmosu i ludzkości. Należy jednak stwierdzić, że w tradycji chrześcijańskiej nie wypracowano jednoznacznej interpretacji Sofii⁴.

³ „Przed wiekami byłam ustanowiona, od początków, przed powstaniem świata”; Prz. 8,23; cyt. wg *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa, b.r.w.

⁴ Zwraca na to uwagę P. Florenski konstatując występowanie takiej sytuacji w średniowieczu i również w czasach współczesnych: „Gdy jedni interpretatorzy utożsamiają więc Sofię ze Słowem Bożym, a nawet Trójcą Świętą, to drudzy widzą w niej Matkę Boską, trzeci zaś uważają, że

Pojęcie Sofii kształtowało się odmiennie we wschodnim i zachodnim chrześcijaństwie. Na Zachodzie prawie zanika, roztopia się w innym pojęciu – niewidzialnego Kościoła; na Wschodzie problematyka Sofii jest stale żywa. Najpierw w Bizancjum, a później na Rusi, wokół niej koncentruje się życie duchowe. Chrześcijaństwo na Rusi rozprzestrzenia się wręcz pod znakiem Sofii – Mądrości Bożej, której poświęcane są cerkwie i ikony. Według S. Awierencewa, „specyficzny charakter staroruskiej kultury duchowej, przejawiający swoją główną treść nie w „logosie” abstrakcyjnej spekulacji, a w życiodajnej etyce „soborowości” i w przedmiotowych formach twórczości artystycznej, nadał ideałowi Sofii szczególną ważność”⁵. Wprawdzie trudno byłoby znaleźć zadowalające wyjaśnienie przyczyn braku pełnego zaufania Wschodu do logicznych procedur, ale niewątpliwie z tym faktem należy wiązać inny – cywilizacja naukowo-techniczna pojawiła się na Zachodzie, gdzie zaufanie do rozumu znajdowało szersze uznanie.

W czasach nowożytnych szersze zainteresowanie Sofią pojawiło się dopiero w niemieckim romantyzmie, zwłaszcza w panteizującej filozofii przyrody tego okresu. Szczególne wyeksponowanie problematyki sofilogicznej nastąpiło w „rosyjskim renesansie” przełomu XIX i XX wieku. Twórcy tego okresu nawiązywali do niemieckiej mistyki i filozofii, jednak zasadniczą rolę w formowaniu ich poglądów należałoby przypisać rodzimej tradycji prawosławia i Bizancjum.

Bułgakow przyznaje, że decydujący wpływ na ukształtowanie jego światopoglądu, już jako religijnego myśliciela, wywarła metafizyka wszechjedności Włodzimierza Sołowjowa, a także bezpośrednie kontakty z o. Pawłem Florenskim, autorem jednej z ważniejszych prac w rosyjskiej myśli religijnej, *Filar i podpora wiary* (1914)⁶. Stwierdza również, iż jego koncepcja Sofii nie pojawiła się jako rezultat poszukiwań teologiczno-filozoficznych, lecz była wynikiem przeżyć natury mistyczno-estetycznej. Przeżycia związane z przyrodą, miłością, sztuką przerażały się w odkrycie innej rzeczywistości – Sofii. Praca filozoficzna Bułgakowa polegała na racjonalizacji tegoż pierwotnego „czucia”. Wymagało to, jego zdaniem, szczególnego wysiłku intelektualnego, gdyż należało językiem nie-boskim mówić o tym, co boskie, tj. przełożyć na język dyskursu filozoficznego intuicje i mistyczne doświadczenie.

Sofilogia S. Bułgakowa, również zgodnie z deklaracjami samego myśliciela, ukazuje związek, jaki zachodzi między Bogiem a światem. Można byłoby na-

stanowi ona atrybut Jej dziewictwa, dla czwartych z kolei jest wyobrażeniem Kościoła, zaś dla piątych przedstawia zjednoczoną ludzkość, *Grand Etre A. Comte'a*”; P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, tł. Z. Podgórzec, Warszawa 1984, s. 60.

⁵ S. Awierencew, *Sofia*, w: *Filosofskaja Encikłopedija*, t. 5, Moskwa 1970, s. 62.

⁶ J. Nowosielski przypisując Bułgakowowi zasadnicze zasługi w systematycznym rozwoju sofilogii, podkreśla jednocześnie, że bez pierwotnych intuicji i przemyśleń sofilogicznych Florenskiego trudno byłoby wyobrazić twórczość tego pierwszego; por. J. Nowosielski, *Wstęp*, w: P. Florenski, *Ikonostas i inne...*, wyd. cyt., s. 5-6.

wet, jak się wydaje, realizowany program filozoficzny określić „filozofią związku”. W zwrocie „Bóg i świat” akcent zostaje położony na łącznik „i”. L. Zander, uczeń Bułgakowa, wspomina, że jego mistrz w czasie jednej z dyskusji wypowiedział myśl następującą: „W słowie «i» zawarta jest tajemnica wszechświata, a pojąć i ujawnić sens tego słowa oznacza osiągnąć granicę wiedzy, albowiem «i» jest zasadą jedności i całości, sensu i rozumu, piękna i harmonii; zrozumieć świat w świetle «i» – znaczy uchwycić go jednym, wszystko przenikającym spojrzeniem”⁷.

W związku z tym Bułgakow był zdecydowanie przeciwny formułowaniu alternatywy „Bóg albo świat”. Jego sofiologia miała pogodzić te dwa porządki, wskazać wyjście z tej, jego zdaniem, fałszywej alternatywy. Dążąc też do, właściwego dla modernizmu, uzasadnienia religijnego sensu świata, wskazywał na dwa kierunki myślowe, monizm i dualizm, które chociaż nastawione na rehabilitację świata wobec Boga, transcendencji, w rezultacie prowadzą do obniżenia jego ontologicznego statusu⁸. Sofiologia według Bułgakowa przewycięża te trudności i ustanawia porządek gwarantujący sens świata.

II

Sofiologia Bułgakowa jest próbą syntezy, pogodzenia, jak również wykorzystania, pojęciowego i koncepcyjnego dorobku platonizmu, a także, chociaż w mniejszym stopniu, neoplatonizmu, z chrześcijańską, zawierającą się w Piśmie Świętym i tradycji, wizją rzeczywistości.

Chrześcijański platonizm Bułgakowa jest wyjątkowo konsekwentny, próbujący przyswoić całość platońskiej koncepcji idei, a nie oddzielne wątki bądź pojęcia tej doktryny. Sofia to właściwie platoński świat idei. Jest to idealna sfera bytowa, statyczna harmonia pełni bytu, bez jakichkolwiek szczelin do możliwego wypełnienia, w istocie nieruchomy absolut. Sofia jest to światowe Wszystko, zawiera w sobie wszelkie możliwe partykularyzacje i wszelkie możliwe określenia. Jednocześnie jest to jedność tego wszystkiego. A więc – Bułgakow używa określenia występującego u Platona, a szczególnie widocznego w metafizyce Sołowjowa – Sofia to *Wszehjedność (Wsiejedinstwo)*.

Platońska Sofia nie posiada swego podmiotu. Chrześcijański platonizm Sofię upodmiotawia, umieszcza ją w Bogu. I jest to zasadnicza różnica między platonizmem a jego adaptacją. Sofia, jak to ujmuje Bułgakow, jest to całokształt myśli

⁷ L. Zander, *Bóg i mir. Mirosziercanije o. Siergija Bułgakowa*, Paryż 1948, s. 181.

⁸ Zdaniem Bułgakowa, monizm, we wszystkich swych różnorodnych odmianach, likwiduje to, co transcendentne, rozpuszczając je w tym, co immanentne, przyznając światu status absolutu. Transcendentny Bóg przestaje istnieć, jest więc monizm zawsze formą ateizmu, który wprawdzie obdarza świat samodzielnością, ale zarazem pozbawia go sensowności. Podobnie w rozwiązaniach dualistycznych świat nie odnajduje swojej wartości. Tutaj senso-twórcza zasada zostaje rozdwojona, a więc świat jest odłączony od Boga, Bóg w świecie jest nieobecny.

Boga o świecie przed stworzeniem świata (ale zarazem sam Boski Świat), Boski Zamyśl, Mądrość Boża, Boski Plan odwiecznie istniejący w Bogu.

Aby przedstawić sposób powiązania Boga ze światem, należy przede wszystkim pokazać, jakie relacje zachodzą z jednej strony między Sofią a Bogiem i z drugiej między Sofią a światem. Sofia nie może po prostu pokrywać się z jednym bądź drugim porządkiem, nie może jednocześnie z nimi się nie pokrywać. Rozwiązanie problemu może być tylko antynomiczno-dialektyczne. Chociaż w twórczości Bułgakowa spotykamy się z dwiema koncepcjami Sofii, pierwszą – charakterystyczną dla okresu przedemigracyjnego, gdzie Sofia traktowana jest bardziej monolitycznie, jako jedna realność występująca w dwóch aspektach, boskim i stworzonym, i drugą – z okresu emigracyjnego, ujętą bardziej dualistycznie, z wyraźnym rozróżnieniem Sofii Boskiej i Sofii stworzonej, to jednak nie ma między nimi aż tak zasadniczej różnicy. Podstawową przyczyną powodującą przesunięcia w doktrynie było dążenie do jej uzgodnienia z dogmatycznymi ustaleniami wschodniego chrześcijaństwa.

Prawosławna dogmatyka zwykła wyróżniać w Bogu: Hipostazy (Osoby) Ojca, Syna i Ducha, Istotę (Naturę) i Energie będące naturalnymi emanacjami Istoty⁹. Jeżeli poprzestać na tym wewnętrznym rozróżnieniu w Bogu, a Bułgakow stara się nie wychodzić poza te ustalenia, to Sofia musiałaby być umieszczona w którymś z nich. Oczywiście Sofia nie może pokrywać się z Hipostazami. Takie podejście podważałoby sens sofiologii, gdyż Sofia traciłaby swój względnie autonomiczny charakter; teologiczne naświetlenie problemu byłoby w zupełności wystarczające, sofiologia jako odrębna dyscyplina nie posiadałaby żadnego uzasadnienia. Pozostawało odnieść Sofię do Istoty i Energii. Bułgakow idzie tym tropem. Akcentuje wyraźnie w Bogu jego Trój-Hipostazowość i Boskość będącą istotą, naturą Boga. Wyrażając to w greckiej terminologii jest to rozróżnienie między *ὑπόστασις* i *οὐσία*, zgodnie z tradycją wskazujące na to, co w Bogu jednostkowe i na to, co wspólne. Sofia zostaje odniesiona do Boskości, a więc tego co wspólne Boskim Hipostazom. W pierwszym wariantcie sofiologii Sofia była określana jako czwarta hipostaza¹⁰. Sytuacja z teologicznego punktu widzenia wyglądała dość niezręcznie. Zmiana teoretycznej pozycji polegała na porzuceniu idei hipostazy Sofii i przyznaniu jej statusu „hipostazowości”¹¹. Status hipostazowości Sofii nadal wskazuje na

⁹ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, z fr. przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.

¹⁰ Por., S. Bułgakow, *Świat Niewieczernij*, Moskwa 1917, s. 212.

¹¹ „Sofia nie posiada swojej hipostazy, bo oznaczałoby to samobytnie jej istnienie, podobne do trzech hipostaz, wprowadzałoby w Trójcę czwórcę. Ale ta negacja hipostazy w Sofii nie oznacza również odrzucenia w niej hipostazowości i sprowadzenia Sofii do alegorii bądź atrybutu Boskości, do «właściwości», a nie żywej istoty”; S. Bułgakow, *Ipostas' i ipostasnost'*, w: *Sbornik statiej poswiaszczonnych P. S. Struwe ko dnu 35-letija jego nauczno-publicisticzeskoj diejatielnosti, 30 janwaria (1890-1925)*, Praga 1925, s. 361.

podmiotowość Sofii, chociaż ma być to podmiotowość nieosobowa („żywa istota”, pełna instynktownej, biernej, „żeńskiej” miłości). Taki status Sofii nadal jest pełen sprzeczności, ujęciem nie do końca czytelnym, z trudem, tylko dzięki odpowiednim czysto nominalnym zabiegom, wpisującym się w Boską Rzeczywistość¹².

Trudności z odpowiednim ustawieniem związku między naturą a hipostazą stanowiące, według W. Łoskiego, podstawowy problem dla sofiologii (najwyraźniej widoczne w tej części teorii Bułgakowa, którą można byłoby nazwać sofiologią teologiczną, a która dotyczy relacji między Bogiem a Sofią), występują również na terenie kosmologii, antropologii, historiozofii, w koncepcjach bytu stworzonego¹³.

Przed tym jednak, zanim zostanie przedstawiona struktura świata stworzonego, należałoby zastanowić się nad samym aktem jego powstania, wyłonienia się za sprawą Boga z niebytu. Religijna wizja powstania świata, będąca przedmiotem wiary, staje się problemem dla prób racjonalnego, filozoficznego wyjaśnienia. To tzw. paradoks stworzenia¹⁴, który obok problemu teodycei wymaga od każdego chrześcijańskiego filozofa niezwyklej zręczności intelektualnej i z reguły nie zyskuje zadowalającego rozwiązania. Sofiologiczna interpretacja stworzenia zdaje się dzielić ten los. Trudno bowiem za całkowicie przekonującą uznać argumentację opierającą się na tezie o nieprzeliczalnym ogromie boskiej miłości, która prowadzi do poszerzenia swego przedmiotu, wyjścia poza samego Boga będącego przecież, zgodnie z założeniem, wewnętrzną pełnią. Stworzenie świata w takim układzie rysuje się jako akt z punktu widzenia Boga niekonieczny. W ten sposób przedstawia to również Bułgakow, broniąc tym samym zasady doskonałości Boga, a więc jego samowystarczalności także w miłości. Wyjście Boga z miłością poza samego siebie jest tak czy inaczej próbą samouzupelnienia tego, co w żaden sposób uzupełnione być nie może. Co prawda sofiologiczna interpretacja stworzenia nie ustanawiająca radykalnej granicy między Bogiem a światem i traktująca ten świat jako współistnościowy z Bogiem, a więc w pewnym sensie jako boski, należący do jednej i tej samej co Bóg płaszczyzny ontycznej (innej po prostu nie ma), nie ustanawia zdecydowanego postulatu skierowania miłości Stwórcy poza samego siebie, skoro wszy-

¹² Rozwiązanie to nie znalazło również uznania w środowiskach prawosławnych; por., W. Łoskij, *Spor o Sofii*, Paryż 1936.

¹³ Co prawda, rosyjski filozof nie stawia natury przed światem osobowym, jak to jest chociażby u J. Böhmego z jego koncepcją *Ungrund*, u Schellinga – z niestworzoną wolnością, czy Mistra Eckharta – *Gotheit*, które to koncepcje owocują mistyką Boskiej Otchłani i uznaniem wręcz absolutnej wolności jednostek, jednak występujące u niego przemieszanie natury i hipostazy prowadzi do sytuacji w pewnym sensie odwrotnej – stopienia ludzkich hipostaz, świata osobowego, z sofią kosmiczną naturą, a nawet do „totalitaryzmu” bytu bezosobowego nad bytem osobowym; por., W. Łoskij, *Licznost' i mysl' swiatiejszego patriarcha Siergija*, w: „Żurnal Moskowskiej Patriarchii”, 1984, nr 11, s. 68-69.

¹⁴ „Paradoksem stworzenia” określamy teoretyczną sytuację konieczności pogodzenia dwu, logicznie ze sobą sprzecznych, tez: 1) Bóg jest bytem absolutnym, a więc między innymi samowystarczalnym, i 2) Bóg (rozumiany tak jak w tezie 1) jest stwórcą świata, tzn. czegoś, co tak czy inaczej Bogiem nie jest i poprzez sam fakt powstania podważa Boską absolutność.

stko tak czy inaczej do Niego przynależy. Jednak, z drugiej strony, sofologia jest pomyślana nie tylko jako monizm, ale i dualizm zarazem, a więc teoria ustanawiająca rozróżnienie między Bogiem a światem. Jak subtelna by nie była ta granica, to jednak ona istnieje, Bóg przecież nie jest tożsamy ze światem. Skoro tak, to sofiologiczno-filozoficzna interpretacja chrześcijańskiego mitu powstania świata nie rozwiązuje paradoksu stworzenia. Bułgakowska wizja stworzenia świata przez Boga nabiera właściwego znaczenia łącznie z jego koncepcją nicości rozwiniętą na bazie kategorii antycznej filozofii. Jego zdaniem nicość można rozumieć na trzy sposoby.

Pierwszy rodzaj nicości, utożsamianej przez Bułgakowa z negacją, wskazuje na „niewyraźalność i nieokreśloność tego, co likwiduje negacja”¹⁵, jest to „nie tyle negacja tego bądź innego określenia, ile jego nieobecność, wyrażenie niewyraźalnego, gest transcendentnego w immanentnym, granica dla myśli i świadomości”¹⁶. Takie „nic” odpowiadające temu rodzajowi negacji, zdaniem Bułgakowa, to „Boskie Nic”, a więc absolutna lub, by tak się wyrazić, „najwyższa” nicość.

Istotą drugiej nicości nie jest jej absolutna niewystawialność, ale jej absolutne nieistnienie. Analogicznie do „najwyższej” nicości można byłoby ją nazwać „najniższą” nicością. Nicość w tym sensie „nie istnieje po prostu w sobie, jest pustą metafizyczną dziurą, bezdenną przepaścią, w której nie ma żadnej treści”¹⁷. Jest ona określona greckim terminem *ουκ ου*. Sama w sobie, a nie tylko dla podmiotu, nicość *ουκ ου* nie posiada żadnego znaczenia. Znaczenia, „istnienia” nabiera tylko łącznie z bytem. W związku z tym Bułgakow powtarza radykalną sentencję Maksyma Wyznawcy – „Bóg jest sprawcą nie tylko bytu, ale i niebytu”¹⁸.

Trzeci rodzaj nicości, w odróżnieniu od poprzedniej, ujętej jako „nieistniejąca”, dałoby się określić jako „istniejąca”. Głównym jej atrybutem jest stworczość. Oznaczona jest ona greckim terminem *μη ου*. Nicość *μη ου* nie jest czystym niebytem (*ουκ ου*) totalnie negującym byt, lecz jest bytem, jednak nie aktualnym, a potencjalnym. Oznacza ona nieujawnioną stronę bytu, jego nieokreśloność (ale potencjalną określoność), co można wyrazić jako „jeszcze nie”, „na razie nie”, „już nie”¹⁹. Trzeci rodzaj nicości (*μη ου*) to jakby nicość średniego poziomu.

Podstawowych tez (czy też prawd) chrześcijańskiej ontologii – o stworzeniu świata przez osobowego Boga i o stworzeniu świata z nicości – Bułgakow stara się nie podważać. Jednak, chociażby z racji ogólności tych tez, możliwe jest ich różnorodne rozwinięcie. Poczyniona specyfikacja nicości zostaje wykorzystana do

¹⁵ S. Bułgakow, *Świat Niewieczernij*, wyd. cyt., s. 146.

¹⁶ Tamże, s. 102.

¹⁷ S. Bułgakow, *Niewiesta Agnca. O Bogocielewiczestwie*, cz. II, Paris, YMCA-PRESS, 1936, s. 52.

¹⁸ S. Bułgakow, *Świat Niewieczernij*, wyd. cyt., s. 185.

¹⁹ Tamże, s. 183.

budowy kosmogonii, rozstrzygającej między innymi problem rodzaju nicości przemienionej przez Boga w byt.

Trzeci rodzaj nicości należałoby wykluczyć na samym początku. Nie jest to nicłość w pełnym tego słowa znaczeniu, a raczej już „coś”. Owo „coś” wydaje się być analogiczne do starożytnego rozumienia materii jako bezjakościowego podłoża. Gdyby dopuścić stworzenie z tego rodzaju nicości, to nastąpiłoby powtórzenie antycznych koncepcji stawiających wobec Boga w pełni samodzielny zasadę ontyczną, poważnie naruszającą Boską absolutność. Pozostałe możliwości stworzenia to powstanie świata z samego Boga, a więc z Boskiej Nicości, bądź też z czystej nicości *ουκ ου*.

Według Bułgakowa stworzenie polegało na podniesieniu przez Boga nicości *ουκ ου* do rangi nicości *μη ου*²⁰. Nie był to jednak akt w sensie absolutnym, jako stworzenia czegoś całkowicie nowego, czegoś, czego nie było, a zaczęło być. Takie podejście wiązałoby się bowiem z koniecznością uznania zmienności w samym Bogu, który z założenia jest niezmienny pełnią swego bytu. Czy można w takim wypadku mówić o stworzeniu, skoro, jak stwierdza Bułgakow, „Bóg stworzył świat z samego siebie”, a stworzenie świata z nicości nie oznacza nic ponad to, że Bóg stwarzając świat nie miał „nic” poza sobą, z czego mógłby być ten świat stworzony? Ścisłej akt ten należałoby przedstawić jako powielenie, odtworzenie, rozpuszczenie Boskiej Istoty, a więc Boskiej Sofii w najniższej nicości. Taka wizja obniża jednak znacznie rangę Boskiej kreacji, gdyż Bóg nie tworzy nic nowego, a jedynie powtarza Siebie (Swoją Naturę) w formie świata. Mówienie o stworzeniu brzmi dość eufemistycznie, skoro nastąpiło tylko samorozdwojenie Absolutu, w wyniku czego Absolut staje się stworzeniem i Bogiem dla stworzenia. „Bóg rodzi się razem ze światem i w świecie”²¹ – stwierdza Bułgakow. Oznacza to, że Bóg jako Bóg właśnie, a nie Absolut, znajduje się w ścisłej zależności od świata. Bóg staje się Bogiem tylko dla świata, który nie jest jedynie demonstracją Jego istnienia, ale również warunkiem *sine qua non* Jego pojawienia się. Świat jest więc nie tylko teofanią, ale i teogonią.

Zauważmy jednak, w ślad za Leszkiem Kołakowskim, paradoksalność takiej sytuacji teoretycznej²². Zgodnie z filozoficzną wizją Bułgakowa Absolut jako Boskie Nic pogrąża Swoje Nic w nic i daje to w rezultacie coś. Ale nie to, że świat (owo coś) pojawia się w rezultacie zetknięcia się dwóch nicości, jest najbardziej paradoksalne w tej sytuacji, lecz to, co Kołakowski określa „horrorem metafizycz-

²⁰ „By z niebytu mogło powstać pewne „coś”, *ουκ ου* winiem stać się *μη ου*, przewyciężyć swoją pustkę, wyzwolić się ze swojej bezpłodności. Pierwszym, podstawowym i istotnym aktem tworzenia (...) staje się dlatego przekształcenie *ουκ ου* w *μη ου*, które jest powstaniem wspólnej materii stworzenia, tej Wielkiej Matki całego naturalnego świata”; tamże, s. 184.

²¹ Tamże, s. 146.

²² Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tł. z ang. M. Panufnik, Warszawa 1990.

nym” – że „jedno Nic wybawia drugie Nic od jego Nicości”²³. Absolut, którego filozoficzne imię Nic, musi, aby pozbyć się swojej Nicości, stać się zakładnikiem najniższej nicości. Taka powinna być konkluzja wypływająca z chrześcijańsko-platońskiej ontologii. Teza, można przypuszczać, trudna do przyjęcia na gruncie światopoglądu chrześcijańskiego.

Bułgakow swój sposób powiązania Boga ze światem określa jako panenteizm. Stwierdza, że świat uczestniczy (*prisuszczij*) w Bogu, a między Bogiem a światem zachodzi relacja współlistności (*jedinosuszczije*). Możemy mówić nawet o ich jednorodności, a w pewnym sensie tożsamości, podobnie jak to jest u Plotyna, a w chrześcijaństwie u Eriugeny, Mistra Eckharta czy Mikołaja z Kuzy. Tożsamość nie oznacza tutaj identyczności, lecz wskazuje, że Bóg i świat tak są ze sobą skorelowane, że wymagają wzajemnego uzupełnienia. Zgodnie z takim podejściem następuje podważenie, osłabienie zasady absolutności Boga. Bóg nie może być niewzruszonym absolutem, musi być otwarty na świat, wchodzić w ten świat, a tym samym dokonać ubytku w swojej absolutności, stać się, a nawet być, by użyć określenia Hegla, „nieabsolutnym absolutem”.

W pewnym sensie Bułgakow zdaje się aprobować takie wnioski, mówi bowiem o metafizycznej beznadziejności rozumienia Boga jako „absolutnego podmiotu” i „absolutnego przedmiotu”. Są to jednak raczej werbalne deklaracje. Jego wizja Boga, który wprawdzie ma nie być absolutem dla stworzenia, nie jest równoznaczna z tym, że w ogóle nie jest On absolutem, albo nim być przestaje. Nadal pozostaje (podobnie jak Sofia) statyczną, niezmienną pełnią, chociaż, jak się wydaje, do panteizującej ontologii Bułgakowa bardziej adekwatna byłaby koncepcja dynamicznego absolutu.

III

Akt stwórczy Boga, podniesienie czystego niebytu do poziomu względnego niebytu, potencjalnego bytu, stanowi, według Bułgakowa, filozoficzną interpretację pierwszych zdań z księgi Genesis: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię. A ziemia była pustkowiem i chaosem”²⁴. Biblijna „ziemia” nie zostaje odczytana jako konkretny żywiol, lecz jako wstępna faza Boskiego tworzenia ustanawiająca materialną podstawę dla wszystkiego, co powstało w ramach „sześciu dni”²⁵. „Ziemia”, która była „pustkowiem i chaosem”, to w filozoficznej terminologii materia, nicość *μη ον*, w sofologicznej terminologii zaś to Sofia potencjalna, nicość, w którą „weszła już sofijność” – sofijność jako idealny boski pierwiastek.

²³ Tamże, s. 68.

²⁴ Gen. 1, 1-2; cyt. wg wydania podanego w przypisie 3.

²⁵ Stworzona zostaje również podstawa duchowa jako biblijne „niebo”, świat istot anielskich.

„Ziemia jest wszechmaterią, gdyż potencjalnie w niej wszystko jest założone”²⁶ – stwierdza Bułgakow. „Ziemi”, materii zostają przypisane aktywne, twórcze właściwości, a więc odmiennie niż w filozofii Platona, którego koncepcje znalazły tak szerokie zastosowanie w sofologii. Sofologiczne ujęcie materii jest bliższe filozofii jońskiej, czy też szerzej, materializmowi, niż idealizmowi, zwykle traktującemu materię jako „puste i bezjakościowe miejsce”, składnik bytu o nietwórczym i biernym charakterze. Bułgakowska wizja materii, niezwykła na gruncie chrześcijaństwa, jest dość typowa dla rosyjskiej myśli religijnej. Piewcą materii, „matki-ziemi” był Dostojewski, wielkie znaczenie przypisywał jej Sołowjow. Utworzono nawet specjalne terminy dla oznaczenia takiego podejścia – „religijny materializm” i „bogomaterializm”.

Materię, która jest jakby pierwotnym przejawem Sofii stworzonej, należałoby odnieść do Boskiej Rzeczywistości, do Boskiego Świata, chociaż u Bułgakowa nie występuje klarowne określenie tej relacji. A jeżeli tak, to niebezpieczeństwo panteizmu, od którego rosyjski filozof odcinał się zdecydowanie, staje się w pełni realne. Jego obroną przed panteizmem było przede wszystkim rozróżnienie w Bogu Jego Hipostaz „żyjących swoim własnym życiem” i Jego Istoty, Boskiego Świata, który powielony staje się materią. Jednak, mając na uwadze trudność, a nawet nieskuteczność, realnego odróżnienia istoty od tego, czego jest istotą (a więc Boga osobowego od jego nieosobowej (?) Istoty istniejącej w dwóch wymiarach), pojawia się możliwość identyfikacji Boga z materią. Konstatacja byłaby jednoznaczna – jest to panteizm w najczystszej postaci. Bułgakow, dostrzegając panteistyczne aspekty swojej teorii, wskazywał jednak, że w jego teorii nie zachodzi tożsamość Boga i świata, gdyż to świat jest w Bogu, a nie Bóg w świecie.

Pełne patosu, wzniosłe traktowanie materii przez Bułgakowa wyraża się nie tyle w aspekcie filozoficznym, co w religijno-mistycznym²⁷. Materia jest odczuwana nie tylko jako podstawa wszystkiego istniejącego w świecie, ale również jako „gleba” (*poczwa*)²⁸, z której wyłania się Matka Boska, rodząca Bogoczłowieka.

Przejście od materii (a więc bytu-niebytu) do bytu Bułgakow wiąże z biblijnymi sześcioma dniami tworzenia. Wówczas to wyłaniały się oddzielne sfery bytowe, ustanawiała się hierarchia między nimi, a przede wszystkim materia uzyskuje cielesną konkretność, powstają ciała. Cieleśność uznana za atrybut kosmicznych bytów nie jest tożsama z materialnością. W ontologii Bułgakowa jest to

²⁶ S. Bułgakow, *Świat Niewieczernij*, wyd. cyt., s. 241.

²⁷ „Dzieci ziemi, kochajcie matkę swoją, całujcie ją zapamiętale, oblewajcie łzami swoimi, zraszajcie potem, krwią pojęcie, nasycajcie kośćmi swoimi. Albowiem nic nie zginie w niej, wszystko chroni ona w sobie, ta niema pamięć świata, wszystkiemu daje życie i owoce”; tamże, s. 188.

²⁸ Kategoria gleby, stanowiąca „dominantę” światopoglądu Dostojewskiego, również w twórczości Bułgakowa pełni znaczącą rolę. Nie jest to wprawdzie metafizyczne pojęcie, lecz raczej zasada generująca filozoficzne wypowiedzi, jako tzw. *poczwiennost'*, oznaczająca głębokie przywiązanie do rodzimej tradycji (historii, narodu, kultury, prawosławia) i przyrody.

niezwykle istotne rozróżnienie. Oczywiście między materialnością a cielesnością istnieje bezpośredni związek, niemożliwy wszakże do wyjaśnienia w ramach racjonalnego oglądu.

Ciało jest aktualnością, ale aktualnością czasową, w odróżnieniu od absolutnej aktualności bytu absolutnego. Ciało jednak z powodu jego czasowości nie może być odniesione wyłącznie do względnej rzeczywistości. Zawiera ono bowiem w sobie pierwiastek absolutny, sofijność. Ciało powstaje z materii, a więc Sofii potencjalnej, poprzez przyjęcie formy, idei.

Entelechijność, skłonność do ujawnienia nieujawnionej idei drogą konkretyzacji, zademonstrowania idealnego oblicza w zmysłowości, wynika jakby z samej materii, nie jest do niej w żaden sposób dodawane, bądź jej narzucane. W tym miejscu poglądy Bułgakowa wydają się być bliższe Arystotelesowi niż Platonowi. Jest to jednak tylko jedna strona jego koncepcji. Właściwym rozwiązaniem problemu ma być synteza ujęć Platona i Arystotelesa. Stosując terminologię Bułgakowa można powiedzieć, że platońska ontologia skoncentrowana jest wyłącznie na Sofii niebiańskiej, na transcendentnym pozaświatowym świecie idei, Arystoteles natomiast rezygnuje z tego bytowego regionu sprowadzając go do poziomu Sofii stworzonej, uznaje idealne jedynie w realnym. Propozycja Bułgakowa idzie w tym kierunku, aby ustanowić istnienie pierwiastków idealnych, świata idei, w zmysłowym konkrecie i jednocześnie poza tym konkretem. Ta dwoistość świata idei, stanowiąca najistotniejszą cechę sofilogicznego obrazu bytu, nie jest, według Bułgakowa, dwoistością ontyczną. Idee w świecie i idee poza światem są nadal tymi samymi ideami, forma ciała pokrywa się z jego formą nieucieleśnioną. Odmienność wiąże się ze sposobem istnienia, czasowym i pozaczasowym. Pozaświatowy świat idei pozostaje jednak nienaruszony jako Boski Świat, pomimo wytworzenia swego innobytu w ramach swego własnego bytu.

Cielesność tożsama z realnością w sensie zmysłowej konstatacji świata jest bytem we właściwym sensie tego słowa. Byt ponadto równoznaczny jest z życiem. Byt-zycie, zgodnie z sofologią, jest „Boskością w stawianiu się”. Inny rodzaj bytu nie istnieje, a w odniesieniu do Boga jako Absolutu kategorie bytowe nie są właściwe. Wiążąca się z tym percepcja Kosmosu jako żywego organizmu, kosmiczny panzoizm, miały gwarantować pełnię bytu, ginącą zarówno w systemach materialistycznych, jak i w idealistycznych, zazwyczaj sprowadzających byt do logicznych konstrukcji. „Wszechświat – pisał Bułgakow – przedstawia sobą wyłącznie rozwój nieskończonych potencji życia, hierarchię jej stopni”²⁹.

Analogicznie do tożsamości bytu i życia zachodzi tożsamość między niebytem a śmiercią. Nie jest to jednak niebyt w sensie *ουκ ου*, a tylko *μη ου*, a więc materia-ziemia. Śmierć, tak rozumiana, nie oznacza pogrążenia w absolutnym

²⁹ S. Bułgakow, *Filosofia choziajstwa*, Moskwa 1912, s. 79.

niebycie, lecz powrót do stanu wyjściowego. Skoro tak, to jest ona odwracalna, a wiara w zmartwychwstanie ciał (ciał właśnie, gdyż duch nie jest śmiertelny) zyskuje ontologiczne podstawy. „Śmierć – pisał Bułgakow – posiada nie substancjalny, a tylko akcydentalny byt i może być rozumiana wyłącznie jako stan życia”³⁰. Problem ten Bułgakow rozwija szerzej w formie odrębnej koncepcji sofologii śmierci³¹.

Sofiologia śmierci, stanowiąca część ogólniejszego problemu eschatologii, jest w głównej mierze doktryną antropocentryczną, posiada też rozbudowane wątki egzystencjalne, ale również swój wymiar kosmiczny. Względność, przejściowość śmierci, a więc stanu rozpadu i chaosu, nie odnosi się jedynie do bytu ludzkiego, ale rozprzestrzenia się na całość bytu.

Bóg śmierci nie stworzył, nie jest również źródłem dysharmonii stworzenia. Jak wyjaśnić w takim razie nieautentyczny układ światowego bytu? Odpowiedź Bułgakowa jest zgodna z biblijnym mitem o upadku aniołów i o grzechu pierworodnym. Upadek części bytu stworzonego przedstawiany jest jako „metafizyczna katastrofa”, określaną jest nawet jako „Sofia upadła”. Rozpad, rezultat owych metafizycznych wydarzeń, zaczyna być obecny w składzie bytu stworzonego jako jego fałszywe, wynikające z wolności wyboru zarówno dobra jak i zła, asofijne ukierunkowanie. Nie likwiduje to jednak ontologicznie istotnej sofijności, elementu boskiego w świecie.

Stworzona wolność jako sposób bycia stworzenia, a ściślej jej nadużycie, wprowadza komplikacje i utrudnienia do zakładanego harmonijnego procesu rozwinięcia przez Sofię stworzoną pełni analogicznej Sofii Boskiej. Pożądanym, aczkolwiek niekoniecznym, warunkiem zawieszenia tego procesu staje się przeobrażenie, przemienienie świata w tym celu, aby stał się nowym światem, aby nastąpiła Paruzja. Przeobrażenie świata, zgodnie z postulatem aktywnego eschatologizmu Bułgakowa, powinno i może się dokonać tylko drogą współdziałania między Bogiem a stworzeniem, tzw. synergizmu.

W sofilogicznym ujęciu ustalenie podmiotu synergicznego stosunku z Boskim Podmiotem podlegało dość znaczącym modyfikacjom. Jest to aspekt problemu szerszego, trudnego do zadowalającego rozstrzygnięcia na sofilogicznej płaszczyźnie – problemu podmiotowości Sofii, a zwłaszcza Sofii stworzonej. W pierwszym wariantcie Sofia posiadała właściwości podmiotowe, jawiła się wówczas na kształt absolutu będącego jednością podmiotu i przedmiotu, czy też, jak to ujmują E. Trubiecki, stanowiła substancję wszystkiego istniejącego w czasie³². Sofia według Bułgakowa to „transcendentalny podmiot” poznania, ekonomiki, historii, a ludzka

³⁰ S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca...*, wyd. cyt., s. 379.

³¹ Zob. S. Bułgakow, *Sofiologija smierti*, „Wiestnik RChD”, nr 127, 1978.

³² „S. N. Bułgakow myśli o Sofii jako o substancji”; J. Trubieckoj, *Smysl žizni*, Berlin 1922, s. 129.

podmiotowość w świecie to tylko cząstkowe przejawy tego zbiorowego metafizycznego podmiotu³³. W takim układzie trudno nawet mówić o ludzkiej podmiotowości, skoro wszelkie czyny człowieka, zarówno dobre jak i złe, należałoby odczytywać jako spełnienie Bożego Zamysłu włożonego w świat. W drugim wariantcie sofologii został osłabiony podmiotowy charakter Sofii i Bułgakow przyznał większą podmiotowość ludzkim osobom, które tym samym przestają być tożsame z sofijną rzeczywistością. Wówczas to zostaje wyraźniej podkreślona hipostazowość człowieka.

Człowiek jako hipostaza, a więc duch, jest bytem stworzono- niestworzonym. Zdecydowanie różni się od pozostałego stworzonego bytu, nie jest nawet bytem we właściwym sensie. Ludzki duch, podmiot, „ja absolutne”, jest ujmowany jako „obraz i podobieństwo” Boga, jest więc jakby powieleniem Boga Samego, a nie Boskiej Istoty, Natury będącej praobrazem dla Sofii stworzonej.

Świat stworzony staje się światem analogicznym do Rzeczywistości transcendentnej, podobnie jak podział na naturę i hipostazę. Analogia nie jest jednak pełna. Zasadnicza różnica wynika ze stworzoneści światowego bytu. Wiąże się z tym procesualność, czasowość tej rzeczywistości, a również przestrzenność polegająca na mnogości, rozmnożeniu przedmiotów wchodzących w jej skład. Proces światowy oznacza przewycięzanie czasowości i przekształcanie istniejącego rozdrobnienia, mnogości w jedność, czy też we wszechjedność. Świat, aby osiągnąć postulowaną jedność z Bogiem, powinien stać się uczłowieczony, uduchowiony, przebóstwiony (choć nie ubóstwiony), powinien być hipostazowany. Świat stworzony, stanowiący naturę dla swojego bytu, jakim jest człowiek, stoi przed nim jako zadanie³⁴.

Zadanie, o kosmicznym wymiarze, stojące przed człowiekiem jest, według Bułgakowa, w pełni wykonalne. Sofijność jest bowiem nieusuwalnym i niezniszczalnym składnikiem bytu. Stworzenie jest wieczne, chociaż jego byt jest czasowy. Sofijność założona w bycie, posiadającym względną ontologiczną samodzielność, jest jak gdyby jego wewnętrznym „boskim instynktem”, „aniołem stróżem”, „duszą świata” zabezpieczającą właściwy kierunek jego stawania się. Twórcza, „kosmourgiczna” postawa człowieka posiada tym samym trwałą podstawę metafizyczną, przysłoniętą co prawda dla człowieka, chociaż całkowicie otwartą dla Boga. Oznacza to jednak, że twórczość człowieka nie wnosi nic ontologicznie nowego, a odtwa-

³³ „Człowiek jako istota istnieje przed jednostkami, jest ich ontologicznym, dlatego również logicznym, prius, wspólną zasadą bytu tych jednostek, które są tylko dynamicznymi centrami samouzewnętrzniania się tej postawy”; S. Bułgakow, *Filozofija choziajstwa*, wyd. cyt., s. 130.

³⁴ „Świat dany jest człowiekowi dla panowania nad nim i stworzenia w nim sadu Bożego. Będąc potencjalnie ludzkim, przynależąc człowiekowi, powinien być uczłowieczony do końca, zrobić się przejrzystym dla człowieka. Człowiek jest logosem świata i jest także wykonawcą, jako kosmourg i artysta”; S. Bułgakow, *Agniec Bożij. O Bogoczielowiecziestwie*, cz. I, Paris, YMCA-PRESS, 1936, s. 166.

rza tylko metafizyczne datum. Czy jest to w takim wypadku równoznaczne z nałożeniem poważnych ograniczeń, a nawet z negacją, wolności ludzkiego podmiotu jako twórcy i tym samym wolności w ogóle? Odpowiedź jednak, wbrew nasuwającej się oczywistości potwierdzenia, nie może być aż tak jednoznaczna, chociaż niewątpliwie pogodzenie postulowanej przez Bułgakowa wolności jednostek z „sofijną określonością” świata nie jest prostym zadaniem. Zaznaczmy wszakże, iż owa zapisana księga metafizycznego wszechogarniającego planu nie oznacza żadnej konieczności dla ludzkiego podmiotu, a tym bardziej konieczności zewnętrznej, zniewalającej człowieka. Wyjaśniając ten skomplikowany problem Bułgakow pisał: „Cała stworzona twórczość realizuje się (...) zgodnie z zadanymi tematami, jako wariacjami sofijności, a są one faktycznie nie do wyczerpania, nieskończone i wlewają się w życie wieczne”³⁵. Mówiąc inaczej, z punktu widzenia realnej wolności twórcy nie istnieją ilościowe ani jakościowe granice, które by wyznaczały sztywne ramy jego poszukiwań i realizacji. Jednak nawet najbardziej wyrafinowane i nowatorskie formy twórcze są jedynie odtworzeniem, czy raczej powieleniem, odwiecznie istniejących idealnych form. Twórczość, która tych form nie odtwarza, nie zasługuje na miano twórczości, lecz jest to, według określenia Bułgakowa, „metafizyczna kradzież” wprowadzająca chaos do światowego bytu. Podstawowym kryterium „twórczego odtwarzania”, by użyć takiego określenia, jest zgodność z ewangeliczną aksjologią (a w szczególności z jej fundamentalną cnotą pokory), która zresztą nie musi być przestrzegana koniecznie świadomie. Spełnienie tego warunku gwarantuje spójność ludzkiego działania z metafizycznym planem, z zadaną sofijnnością. Jednak taka koncepcja wolności twórczości, i to przede wszystkim z racji uznania ukonstytuowanej przyszłości, istnienia form, które dopiero mogą być zrealizowane, powinna liczyć się z tym, iż zinterpretowana zostanie raczej jako pozór wolności, niż wolność prawdziwa.

Bardziej szczegółowa analiza zagadnień antropologicznych, jak również filozofii ludzkiej twórczości, wykraczałaby poza tematyczne ramy niniejszego szkicu. Nadmienmy jednak, że Bułgakowowskie ujęcie tej problematyki, łącznie z jego filozofią kultury i filozofią historii, z dzisiejszej perspektywy wydaje się być najdonioślejszą częścią jego myślowej spuścizny.

IV

Spróbujmy podsumować. Bułgakow tworząc sofiologiczną ontologię sięga do tradycji myśli prawosławnej, ale nie poprzestaje na jej ustaleniach, lecz tworzy światopogląd zgodny z duchem epoki. Jest to w zasadzie modernistyczna reinterpretacja chrystianizmu, zmierzająca do doktrynalnego przybliżenia Stwórcy czło-

³⁵ S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, wyd. cyt., s. 248.

wiekowi, dowartościowania względnego bytu, doczesnego wymiaru ludzkiego życia, uzasadnienia zaangażowania człowieka w świecie. Modernistyczną zmianę akcentów Bułgakow realizuje postrzegając całokształt rzeczywistości w jej sofijności. Zgodnie z taką interpretacją poszczególne pokłady bytu nie są izolowane, same w sobie nie posiadają szczególnej wartości, jak też całkowicie nie są jej pozbawione. Choć swoimi korzeniami tkwią w niebycie, to jednak mają swój udział w wyższej rzeczywistości. Dynamika i powszechny związek, które charakteryzują byt, zapewniają możliwość jego konwersji, rozwoju, upadku i odrodzenia. Granicą tak pojętego bytu jest Absolut z jednej strony i niebyt *ουκ ου* – z drugiej. Jest to zarazem granica filozoficznego poznania.

Swój system ontologiczny Bułgakow określał jako mono-dualizm. Taka koncepcja siłą rzeczy musi podważać logiczne zasady, zgodnie z którymi wizje świata mogą być bądź monistyczne, bądź dualistyczne (pluralistyczne), *tertium non datur*. Aby utwierdzić zasadę mono-dualizmu, a więc *tertium datur*, Bułgakow proponował „mistyczne zniesienie logicyzmu”, myślenie antynomiczne. Antynomia, jako ujawniona logiczna sprzeczność, wyznaczała granicę dla myśli i wskazywała na konieczność odwołania się do mistyki i intuicji, religijnego doświadczenia, stanowiących poznanie jakby wyższego rzędu. Według Bułgakowa sofiologia wprowadza jedność do poznania filozoficznego i religijnego. Sofia jest bowiem zarówno kategorią filozoficzną, jak i religijną. To nie abstrakcja, imię tylko, a pewna realność ontologiczna, zaświadczana chrześcijańską dogmatyką i wiarą, ale również esencja filozoficznych dociekań, odpowiedź na najistotniejsze pytanie o substancję świata. Według L. Zandera, „imię Sofia staje się w ten sposób symbolem chrześcijańskiego rozwiązania filozoficznego problemu”³⁶.

Symbioza religii i filozofii w ramach sofiologii przedstawiana była jako szczególnie osiągnięcie. Może być to jednak odebrane jako oznaka czysto teoretycznej niewystarczalności sofiologii. Doktrynalnie akcentuje ona bowiem w pierwszym rzędzie bliskość Boga i świata, uznaje w pewnym sensie nawet ich jednoporzadkowość. O wiele słabiej wygląda obrona i uzasadnienie transcendentności i absolutności Boga, a więc tego, co dualistyczny w swojej treści przekaz biblijny zdecydowanie podkreśla. Teoria sofiologiczna pozbawiona religijnego, pozateoretycznego dopełnienia upodabnia się do monistycznej ontologii, do panteizmu, staje się herezją. I chociaż panteizm jako stanowisko teoretyczne nie jest, według Buł-

³⁶ L. Zander, *Bog i mir...*, wyd. cyt., s. 185. Bułgakow podkreślając moment zgodności religii i filozofii, który wprowadza Sofia jako uniwersalna zasada, pisze: „Jako przyjmująca swoją istotę od Ojca jest ona tworem i córą Bożą, jako poznająca Boski Logos i przez Niego poznawana, jest ona Oblubienicą Syna (Pieśń nad Pieśniami) i Niewiastą Baranka (Nowy Testament, Apokalipsa); jako przyjmująca wpływy Darów Św. Ducha jest ona Kościołem i razem z tym staje się Matką Syna ucieleśnionego napętnieniem Marii Św. Duchem (*woplotiwszegosia naitiem Sw. Ducha ot Marii*), Sercem Kościoła, i jest ona także idealną duszą stworzenia, Pięknem. A wszystko razem: Piękno, Św. Trójca w świecie to Boska Sofia”; S. Bułgakow, *Swiet Niewieczernij*, wyd. cyt., s. 214.

gakowa, postawą szczególnie naganną, to o wiele groźniejsze mogą być praktyczne wnioski z niego wynikające, jak chociażby teozoficznie zorientowane życie religijne. Sofiologia nabiera właściwego znaczenia dopiero w kontekście wiary, żywej religii, istotą której jest osobista modlitwa do osobowego Boga. Bułakow stwierdza kategorycznie: „Gdzie nie ma modlitwy, tam nie ma religii”³⁷. I właśnie ta płaszczyzna zostaje uznana za najważniejszą gwarancję transcendentności i absolutności Boga. Podważa to jednak, jak się wydaje, uniwersalizm odbioru tej teorii, gdyż koniecznym warunkiem jej właściwego odczytania jest aktywna postawa religijna.

Znaczenie religii dla sofiologii jest wręcz fundamentalne. Nie jest ona wyłącznie dodatkiem, uzupełnieniem teorii, a w pewnym sensie nawet jej niezwykle istotną częścią składową. Nieświadomość tego uwikłania musi prowadzić do konstatacji niekonsekwencji rosyjskiego myśliciela. I dopiero świadomość faktu, że jego filozofowanie realizuje się poprzez połączenie dyskursu religijnego z dyskursem filozoficznym, może ukazać sofiologię w innym świetle. Okazuje się bowiem, że kategorie filozoficzne są zarazem kategoriami (mitami) religijnymi, a w zasadzie mit jest nałożony na racjonalną kategorię lub ją poprzedza. W wyniku takiego nastawienia, uznawanego nawet przez Bułakowa za metodę (intuicjonizm, mistyczny alogizm), następuje jakby rozszerzenie, wzbogacenie filozoficznej wizji, a w każdym razie zniesienie jej logicznej sprzeczności. W takim układzie Absolut może być jednocześnie absolutny i nieabsolutny, transcendentny i immanentny, wieczny i stanowiący się.

Przeżycie rzeczywistości w jej aspekcie ostatecznym istnieje w światopoglądzie Bułakowa jakby na dwóch poziomach: jako pierwotne, estetyczno-mistyczne misterium odsłaniające w świecie jego sofijność i jako filozoficzna próba przekładu tej intuicji. I właśnie ta próba nie stanowi konstrukcji udanej pod żadnym względem. Podobną opinię wyraził S. Chorużij: „Próbując przetworzyć «sofijne czucie» z jego subtelnymi artystycznymi i religijnymi granicami w trwałą metafizyczną zasadę, sofiologia narusza je i zubaża, albo odwrotnie, wnosi do niego obce, wypaczające motywy”³⁸. Co prawda, jak wynika z ducha jego wypowiedzi, zakłada on możliwość uzupełnienia i dopracowania sofiologii od strony filozoficznej. Wydaje się jednak, że na próby takie należałoby patrzeć dość sceptycznie. Sens tego rodzaju przedsięwzięć jest bowiem bardziej natury pedagogiczno-praktycznej niżli naprawdę poznawczej. W kultowej, liturgicznej, czy estetycznej postawie, a więc w wypadku Bułakowa w jego „sofijnym czuciu”, nie zaś w filozoficznej jego obróbce, tkwią zapewne głębsze i bardziej adekwatne elementy poznawcze, chociaż niewątpliwie niezwykle ulotne, co zresztą przyznawał sam

³⁷ Tamże, s. 23.

³⁸ S.Chorużij, *Sofija – Kosmos – Matierija: ustoi filozofskoj mysli otca Siergija Bułakowa*, „Woprosy Filozofii” 1989, nr 12, s. 88.

Bułgakow³⁹. Trudno byłoby wszakże w związku z tym uznawać sofologię za konstrukcję całkowicie chybioną. Jej znaczenie zawiera się również w jej niedopowiedzeniach i filozoficznych niedociągnięciach. Jest to bowiem jeszcze jeden ewidentny przykład świadczący o trudności syntezy platonizmu i chrystianizmu, a nawet więcej, wskazujący na skomplikowość i problematyczność filozoficznego przekładu chrześcijańskiej percepcji świata. Czynić więc zarzut Bułgakowowi, że nie przełamał istniejącego teoretycznego impasu, byłoby nadużyciem. Raczej należałoby wysoko ocenić jego filozoficzną samoświadomość konstatującą niemożliwość wyłącznie filozoficznego rozwiązania problemu.

Taka ocena wystawiona ontologii Bułgakowa, niezależnie od usprawiedliwiających teoretycznych okoliczności, nie może być jednak wyczerpującą oceną jego twórczej postawy. W wypadku rosyjskiej myśli religijnej, zresztą nie tylko religijnej, wskazane jest dostrzeganie jej pozateoretycznych uwikłań i aspektu praktycznego. Niewątpliwie dotyczy to również filozofii innych obszarów kulturowych, jednak w Rosji związek ten nabiera szczególnego znaczenia. Mówiąc najogólniej, osobliwość ta wywodzi się z odmiennego społecznego i moralnego usytuowania zachodniego intelektualisty i rosyjskiego inteligenta. Aczkolwiek Bułgakow może być uznany za przenikliwego krytyka tzw. inteligenckiej postawy, zdominowanej, według jego ujęć, heroicznym dążeniem do osiągnięcia celów doraźnych, przede wszystkim rychłego szczęścia ludu i poświęceniem w imię tegoż celu wszelkich wyższych wartości⁴⁰, to jednak nie przestaje być „rosyjskim inteligentem” – posiadającym wielkie, wręcz bolesne poczucie odpowiedzialności społecznej i realizującym w swoim życiu jednocześnie rolę myśliciela i praktycznego działacza. Także jego twórczość nie była nastawiona na rozwiązywanie jedynie teoretycznych problemów (chodzi nam tutaj o samą metafizykę i teologię, nie zaś o działalność publicystyczną), a pozostawała w ścisłym związku z empirią społeczną i historyczną.

Ten aspekt rosyjskiej myśli religijnej wyraźnie podkreśla N. Łosskij, pisząc: „Każdy szczegół religijnej metafizyki owocuje praktycznymi następstwami i jest kształtowany właśnie ze względu na swoje praktyczne znaczenie. Tak więc, rosyjscy myśliciele, rozwijając teorię o obecności Boga w świecie, jednocześnie starannie odgraniczają się od panteizmu. To wyraźne uznanie granicy między Stwórcą

³⁹ Czy, wobec tego, należałoby ogłosić jałowość filozoficznego poznania? Niekoniecznie. Pogląd, zgodnie z którym filozofowanie oznacza ruch świadomości od przedracjonalności do racjonalności i znów wyjście poza racjonalność itd., wart jest akceptacji, podobnie jak i widzenie ograniczoneści filozoficznego poznania. W pewnym sensie postawa Bułgakowa mieści się w takim planie i jego filozofowanie przebiega według takiego schematu. Jednak, jak się wydaje, istnieje podstawowy warunek tego ruchu – nie zmacona żadnymi paradygmatami otwartość myślenia. A to jest problematyczne, skoro forma najgłębszego poznania, przerastającego filozoficzne, jest już wiadoma. To chrześcijańska, a ściślej: prawosławna, wizja rzeczywistości.

⁴⁰ Por. S. Bułgakow, *Gieroizm i podwiznicziestwo*, w: *Wiechi. Sbornik statiej o russkoj intieligencji*, Moskwa 1909.

a stworzeniem wiąże się z charakterystyczną dla wschodniego prawosławia wysoką oceną chrześcijańskiej cnoty pokory. Stąd zdecydowana walka przeciw różnym ubóstwieniom człowieka, narodu, określonego ustroju społecznego itp., w ogóle przeciw absolutyzacji względnego bytu. Wszystko ziemskie jest oceniane z punktu widzenia ideału wszechcałościowej pełni bytu w Bogu na podstawie doskonałej miłości Boga i stworzenia”⁴¹.

Jeżeli zgodzić się z tą opinią, co wydaje się w pełni uzasadnione, to można byłoby spojrzeć na sofiologiczną metafizykę jeszcze z innej strony, mianowicie jako teorię skorelowaną z wymogami praktycznymi. Oznaczałoby to, że odbierać ją należy jako ontologizację preferowanego systemu wartości. Nadanie metafizycznej rangi określonym postawom i działaniom jest jednocześnie odmówieniem sankcji ontologicznej innym wyborom. Jednak sformułowanie oceny uznającej wadliwość takiej postawy teoretycznej byłoby zbyt kategoriowym i prostym rozstrzygnięciem istotnego problemu filozoficznego wiążącego się z charakterem relacji między światem wartości a światem ustanawianym filozoficznym poznaniem.

⁴¹ N. Łoskij, *Prijemniki Wł. Solowjowa*, „Put”, 1926, nr 3, s. 14.