

BOGUSŁAW WACZYŃSKI TJ

SOFIOLOGIA
W ROSYJSKIEJ TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

WYKŁADY W ROKU AKADEMICKIM 1962/63
NA WYDZIALE TEOLOGICZNYM KUL*

PRZEDMOWA

1. Charakterystyka zagadnienia samego w sobie

Sofiologia teologów rosyjskich jest zagadnieniem trudnym, ale zarazem pociągającym oraz interesującym katolickiego teologa. Jest to zagadnienie trudne, ponieważ dotyczy najgłębszych problemów metafizycznych: stosunku Bytu niestworzonego, Absolutu, do bytów stworzonych, względnych i ograniczonych, między wiecznością i czasem. Jest to zagadnienie trudne i dlatego, że nauka o mądrości Bożej (sofiologia) opiera się na przesłankach logicznych, ideowych i metafizycznych różnych od filozofii wykładanej w katolickich szkołach teologicznych. Posługuje się więc też terminologią różną od naszej. Równocześnie jednak może ona być dla nas zagadnieniem pociągającym i interesującym. Będziemy mieli bowiem do czynienia z zagadnieniami znanymi nam z filozofii i teologii, ale postawionymi w formie ostrej i jaskrawej: analogia pojęcia bytu, problem bytów możliwych (*possibilia*), ich realność i nierealność, identyczność i nieidentyczność z Bogiem, odwieczna wszechwiedza Boża a jej przedmioty stworzone, istniejące w czasie, wszechpotęga Boga a wolne działanie stworzeń, niezmiennosc Boga Stwórcy wiecznie aktywnego a pojawienie się w czasie bytów stworzonych jako skutków tej wiecznej aktywności, troistość osób boskich a jedność ich natury, wiedzy, woli, potęgi itd. Będziemy mieli do czynienia z próbą

* Publikowany tekst pochodzi ze skryptu prekursora ekumenizmu w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, ks. prof. Bogusława Waczyńskiego SJ (1907-1981). Zachowano oryginalną pisownię i układ wykładu.

rozwiązania tych problemów, różną od naszego rozwiązania. Stosunkowo nietrudno będzie zauważyć, gdzie tkwi sedno błędu tej nowej próby rozwiązania tych wszystkich problemów.

2. Charakterystyka zagadnienia na tle sytuacji Cerkwi rosyjskiej na emigracji w okresie międzywojennym

Jest ono jednym z charakterystycznych symptomów jakiegoś rozkładu w Cerkwi, tak pod względem przechowania w niej nauki objawionej w stanie nieskażonym, jak pod względem struktury hierarchicznej Kościoła (zanik autorytetu nauczycielskiego i rządzącego).

PLAN WYKŁADÓW

Bibliografia

Rozdział 1. Historia sofiologii w teologii rosyjskiej.

Rozdział 2. Dzieło *Świateł niewieczernij* i nauka w nim zawarta.

Rozdział 3. Artykuł *Ipostas i ipostasnost'* i nauka sofijska w nim zawarta.

Rozdział 4. Historia palamityzmu i imiabożnicztwa.

Rozdział 5. Pierwsza „trylogia” sofiańska S. Bułgakowa.

Rozdział 6. Druga trylogia” sofiańska Bułgakowa i dalsze losy sofiologii.

Zakończenie.

Bibliografia

1. Źródła: dzieła sofiologiczne Włodzimierza Sołowiowa, Pawła Fłoreńskiego i Sergiusza Bułgakowa. Wyliczamy je i omawiamy w poszczególnych rozdziałach.

2. Literatura:

D'Herbigny M. SJ, *Un Newman russe Vladimir Soloviev*.

D'Herbigny M. SJ, et Deubner A., *Évêques russes en exil. Douze ans d'épreuves (1918-1930)*, „Orientalia Christiana” 1931.

Gordillo M. SJ, *Compendium theologiae orientalis*, s. 28: o teologii w Rosji.

Jugie Martinus A.A. *Theologia dogmatica christianorum orientalium ...dissidentium*. O palamityzmie t. I, 431-489; t. II, 47-183.

Pawłowski Antoni, *Dogmat Niepokalanego Poczęcia w oświeceniu nowszych prawosławnych teologów rosyjskich*, Warszawa.

Pawłowski Antoni, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*, Warszawa 1935.

Pawłowski Antoni, *Mądrość Boża według Sołowiowa*, „Oriens” 1937, 67-71.

Pawłowski Antoni, *Sofiologia Włodzimierza Sołowiowa*, „Collectanea Theologica” 1937, 133-188.

Pawłowski Antoni, *Spór o pojmowanie Mądrości Bożej*, „Oriens” 1936, 131-134.

Sobolew Serafim, abp, *Nowoje uczenie o Sofii Premudrosti. Bożej*, „Sofia”. 1935.

Łoskij W., *Spór o Sofii*, Paryż 1936.

Danzas J. (Rosjanka), liczne artykuły w „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, zwł. w 1936 r.

W miesięczniku „Irénikon”, wydawanym przez OO. Benedyktynów wschodniego obrządku, w latach 1935 i nast. było kilka publikacji na temat sporu sofijnego, np. *Le débat sophiologique*, „Irénikon” 1936, 168nn.

Artykuł *Zur Frage nach der Weisheit Gottes*, „Kyrios” 1936.

Prawosławni Rosjanie, przeciwni nowemu prądowi, zaczęli w 1936 r. wydawać czasopismo „Na Straże Prawosławia”, poświęcone głównie zwalczaniu błędów sofio logicznych.

W polskim czasopiśmie „Oriens” i w rzymskich „Orientalia Christiana” rozsiane są w „Kronice” liczne notatki, dotyczące sporu sofijnego i jego rozwoju. Niektóre z nich będziemy cytować poniżej.

Uzupełnienie bibliografii pozycjami nowszymi, powojennymi, podamy na końcu skryptu.

ROZDZIAŁ I

Historia sofologii w rosyjskiej teologii prawosławnej

Wstęp

Nauka Sergiusza Bułgakowa o Mądrości Bożej i spór toczony około niej w rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, mimo całej swej egzotyczności, nie stanowią jednak zjawiska zamkniętego w sobie, obcego teologii prawosławnej. Przeciwnie, tkwią one głęboko swymi korzeniami w całym charakterze teologii prawosławnej w Rosji oraz łączą się ściśle z kryzysem Cerkwi rosyjskiej prawosławnej na emigracji. Celem lepszego zrozumienia genezy samej nauki sofijnej Sergiusza Bułgakowa i sporu, który wokół niej rozgorzał, omówimy w niniejszym rozdziale następujące zagadnienia:

- § 1. Charakterystyka teologii prawosławnej rosyjskiej w ogóle.
- § 2. Sytuacja w Cerkwi rosyjskiej prawosławnej w okresie międzywojennym, w kraju i na emigracji.
- § 3. Szkic historyczny idei sofijnych w Rosji i sporu sofijnego.
 - 1) Idee sofijne u poprzedników S. Bułgakowa, Włodzimierza Sołowiowa i Pawła Florenskiego.
 - 2) Sergiusz Bułgakow: życie i dzieło.
 - 3) Powstanie sporu sofijnego i jego przebieg.

§ 1. Charakterystyka teologii prawosławnej rosyjskiej w ogóle

Dla teologii prawosławnej w Rosji XIX i XX wieku charakterystyczne są trzy jej cechy, rysy czy właściwości.

Cecha 1.

Istnienie w teologii prawosławnej rosyjskiej dwu kierunków czy nurtów: tradycyjno-konserwatywnego i postępowego (modernizującego lub wręcz modernistycznego), które jednak nie dadzą się od siebie rozgraniczyć tak, żeby jednym teologów można zaliczyć zdecydowanie do jednego kierunku, drugich do drugiego.

Teologia kierunku tradycyjno-konserwatywnego posługuje się głównie argumentami pozytywnymi: z Pisma Świętego, Ojców Kościoła i Soborów powszechnych (siedmiu). Uprawia studia historyczne nad teologią, ale w spekulację i syntezę filozoficzną się nie wdaje.

Teologia postępową posługuje się argumentami z intuicji, z czucia religijnego (*sensus religiosus*), ulega wpływom filozofii idealistycznej Kanta, Hegla, Fichtego itd., oraz najnowszym kierunkom filozoficznym na Zachodzie. Natomiast odrzuca w mniejszym lub większym stopniu autorytet „zewnątrzny” w rzeczach wiary.

Cecha 2.

Wpływy protestanckie, którym teologia prawosławna ulegała trzy razy:

1) w XVI i XVII wieku na wschodnich kresach ówczesnej Rzeczypospolitej i Wielkiego Księstwa Litewskiego; czerpała wtedy od protestantów, dla swej polemiki z unią, argumenty przeciw prymatowi „biskupa rzymskiego”.

2) w XVIII wieku pozostawała pod wpływem Teofana Prokopowicza i cara Piotra Wielkiego.

3) w połowie XIX wieku ulegała wpływom Chomiakowa, twórcy nowego kierunku w teologii i filozofii rosyjskiej, zwanego słowianofilstwem.

Cecha 3.

Nie spotykana w takim stopniu na Zachodzie wielka liczba teologów laików, ludzi świeckich, nie należących do kleru, a zajmujących się teologią, wywodzi się z dwu różnych źródeł:

1) Jedni to ludzie, którzy pokończyli studia teologiczne na jednej z czterech wyższych akademii teologicznych (Moskwa, Petersburg, Kijów, Kazań) z dyplomami naukowymi z teologii, nie czuli jednak powołania do życia w celibacie, a żenić się i potem przyjmować święceń kapłańskich nie chcieli, gdyż przynależność do kleru żonatego pociągała za sobą degradację społeczną (kler żonaty, parafialny mógł się cieszyć sympatią nie tylko u ludu, ale nie miał wstępu do salonów ludzi z wyższym wykształceniem), żenili się więc, ale święceń kapłańskich nie przyjmowali, lecz jako świeccy byli profesorami teologii w seminariach duchownych i na akademiach..

2) Druga grupa teologów laików to teologowie z amatorstwa: ludzie, którzy pokończyli studia inne (prawnicze, ekonomiczne, humanistyczne, techniczne itp.), ale

z typową dla umysłowości uniwersalnością zainteresowań (pryncypialnością) zajmowali się filozofią i teologią, zabierali głos w dyskusjach na posiedzeniach klubów inteligencji, a nawet pisywali na tematy światopoglądowe do tej właśnie grupy teologów-amatorów (by nie powiedzieć: dyletantów, snobów – choć byli wśród nich i tacy) należeli Kiriejewski, Chomiakow, Włodzimierz Sołowiow, Sergiusz Bułgakow, który jako teolog był samoukiem, choć za patriarchy Tychona został wyświęcony na kapłana, ciesząc się już wtedy wielkim autorytetem. Zwłaszcza Chomiakow zdobył sobie (przynajmniej u części społeczeństwa rosyjskiego, także wśród kleru) wielkie uznanie, wywarł ogromny wpływ na teologię rosyjską tak, że niektórzy stawiali go wprost w rzędzie Ojców Kościoła.

Zjawisko istnienia teologów laików, mające częściowo swoje uzasadnienie we wspomnianych warunkach społeczno-towarzyskich, miało niewątpliwie swoje dodatnie strony: zagadnienia teologiczne nie powinny być tylko domeną zainteresowania szczupłego grona specjalistów teologów spośród kleru, lecz powinny interesować szerokie sfery inteligencji wszelkich specjalności; inteligencja świecka nie powinna poprzestawać na znajomości zagadnień religijnych, wyniesionej ze szkoły elementarnej lub średniej.

Z drugiej jednak strony kryły się za tym także niezdrowe tendencje ceszaropapizmu czyli mieszania się władzy świeckiej w wewnętrzne sprawy nie tylko hierarchii cerkiewnej, lecz także nauki wiary. Słynny ukaz cara Piotra Wielkiego z 25 I 1721 r., tzw. *Duchowny Regłament*, zniósł godność patriarchy, a na jego miejsce wprowadził kolegialną fonię rządów w Cerkwi prawosławnej tzw. najpierw „Duchowna Kolligija”, a następnie „Swjatiejszy Synod”. Miał on się składać z metropolitów i innych duchownych z funkcjami: przewodniczącego, dwu vice-przewodniczących, czterech radców i czterech assesorów. Wnet jednak, osobnym ukazem z 11 II 1722 wprowadził Piotr Wielki, uważając siebie za właściwą głowę Cerkwi, urząd świeckiego członka Synodu z tytułem „oberprokurora”, który miał być powoływany z wojskowych odznaczających się stanowczością, i miał być „okiem cara” w sprawach Cerkwi. Ta odgórnie ulegalizowana ingerencja władzy świeckiej w sprawy czysto kościelne utorowała między innymi drogę coraz większego przenikania czynnika świeckiego w sprawy nauki wiary, co właśnie miało swój wyraz także w tej dużej liczbie „teologów świeckich”, zwłaszcza tych teologów „bez wykształcenia ściśle teologicznego.

§ 2. Cerkiew prawosławna po upadku caratu w okresie międzywojennym, w kraju i na emigracji

Omówimy osobno:

A. Sytuację w samej Rosji;

B. Sytuację na emigracji.

A. Sytuacja w samej Rosji

1. Wskrzeszenie Patriarchatu moskiewskiego zaraz po upadku caratu

Jakkolwiek carat stworzył sobie w „Swjaciejszym Synodzie” skuteczne narzędzie ujarznienia i podporządkowania sobie Cerkwi, choćby przez obsadzanie stolic biskupich kandydatami lojalnymi i uległymi we wszystkim caratowi (*blagonadiożnymi*), to jednak Cerkiew, jako całość, zwłaszcza episkopat rosyjski jako całość zawsze odczuwał ten stan rzeczy jako niewolę. Dlatego niemal nazajutrz po upadku caratu, zaraz w 1917 r., zwołany został synod wszech-rosyjski, na którym przystąpiono do wyboru nowego patriarchy, po raz pierwszy od 1700 r. (ostatni patriarcha moskiewski Hadrian umarł w 1700 r., do roku 1721 car Piotr Wielki nie dopuszczał do wyboru nowego patriarchy, a w 1721 r. „duchownym regłamentem”, jak wspomnieliśmy, zlikwidował instytucję patriarchatu moskiewskiego).

Wybrany na tym synodzie patriarcha Tychon (1917-1925), nie mogąc swobodnie porozumiewać się z episkopatem, dał podległym sobie biskupom szerokie pełnomocnictwa. Wkrótce potem został uwięziony (1920). Z pełnomocnictw przez niego udzielonych korzystają także biskupi rosyjscy na emigracji, którzy pod przewodnictwem metropolity Antoniego Chrapowickiego zorganizowali św. Synod biskupów rosyjskich na emigracji, z siedzibą w Sremskich Karłowcach w Jugosławii. Patriarcha Tychon, uwolniony w 1922 r. z więzienia, nie chce uznać synodu w Sremskich Karłowcach, żąda od biskupów na emigracji, by się poddali jego jurysdykcji. Biskupi emigracyjni, podejrzewając Tychona o to, że się załamał i stał się powolnym narzędziem polityki, bolszewików, odmawiają poddania się jego władzy. Jedynie metropolita Eulogiusz, rezydujący w Paryżu, uznał władzę patriarchy Tychona i został przez niego mianowany egzarchą dla Rosjan prawosławnych całej Europy zachodniej.

W kwietniu 1925 r. umiera patriarcha Tychon, wyznaczony przed śmiercią Piotra, metropolita Krutickiego, „stróżem tronu patriarchalnego” (*bliustitel patriarszeskiego priestoła*) do czasu wyboru nowego patriarchy.

2. Po śmierci patriarchy Tychona

Krutica jest to mała osada pod Moskwą. Było przyjęte jeszcze z czasów patriarchów moskiewskich przed Piotrem Wielkim, że ich wikariusze generalni dla metropolii moskiewskiej mieli tytuł metropolitów krutickich. Otóż Piotr Kruticki,znaczony przez Tychona na stróża tronu patriarchalnego, przewidując swoje uwięzienie, wyznaczył w grudniu 1925 r. czterech metropolitów na „zastępców stróża tronu patriarchalnego” (*miestobljustitel patriarszeskiego priestoła*). Byli to metropolici: Cyryl, Agathangiel, Arseniusz i Sergiusz. Mieli oni w tej kolejności pełnić funkcję zastępcy stróża tronu patriarchalnego. W 1926 r. Piotr Kruticki został istotnie uwięziony, z wyznaczonych przez niego czterech zastępców Cyryl został również uwięziony, Agathangiel i Arseniusz wnet zmarli. Więc jedyni pozostali przy życiu i na wolności Sergiusz objął zarząd nad Cerkwią prawosławną, zrazu jako zastępca stróża tronu pa-

triarszego, a od 1937 r., gdy się rozeszła wieść o śmierci Piotra Krutickiego w więzieniu, jako stróż tronu patriarszego. Nie chcieli go w tym charakterze uznać niektórzy biskupi, którzy żyjącego jeszcze, choć uwięzionego Cyryla, wyznaczonego przez Piotra na pierwszym miejscu, uważali za prawowitego następcę Piotra w charakterze stróża tronu patriarszego, a Sergiusza gotowi uznać najwyżej nadal za jego zastępcę. Nie chcieli również uznać Sergiusza jako stróża tronu patriarszego biskupi rosyjscy emigracyjni i na terenach oddzielonych po wojnie od Rosji, jak cerkiew prawosławna Polski, Finlandii, Łotwy, Estonii. Jedynie metropolita prawosławny „Kowna i Wilna i wsieja Litwy” Eleuteriusz, rezydujący w Kownie, uznawał nad sobą władzę Sergiusza. Obok najbardziej autentycznej Cerkwi prawosławnej, której pewne odłamy nie uznawały Sergiusza, istniały jeszcze różne Cerkwie odszczepieńcze, jak Cerkiew żywa, Cerkiew obnowieńców, Cerkiew bezpopowców itd., które oczywiście w ogóle nie uznawały ani Sergiusza, ani Cerkwi, na której czele on stał. („Oriens” 1934, s. 85; 1935, 121, 176 n.; 1937, s. 52 nn., 87, 119-120).

3. Od 1943 roku

W najcięższym dla Związku Radzieckiego okresie zmagania z nawałą hitlerowską, od Leningradu, poprzez Moskwę i Stalingrad aż po Kaukaz, Stalin uznał za stosowne zaapelować do ludzi wierzących. Zezwolił na wybór patriarchy, po latach blisko dwudziestu, na otwarcie wielu zamkniętych cerkwi itd. Patriarchą został wybrany przez synod wszech-rosyjski tenże metropolita Sergiusz, dotychczasowy stróż tronu patriarszego. Zmarł on jednak już następnego roku. Ale już na początku 1945 r. został zwołany następny synod wszech-rosyjski, na który zostali zaproszeni, choć jeszcze wojna trwała, patriarchowie i metropolici autokefalni bratnich prawosławnych Kościołów prawosławnych. Patriarchą został wybrany żyjący do dziś metropolita leningradzki Aleksy, który zyskał sobie powszechną szczerą sympatię, także u władz partyjnych, za swoją dzielną, ofiarną postawę podczas ciężkich lat oblężenia Leningradu przez wojska hitlerowskie. [Zmarł jako Aleksy I. Przypisek – S.C.N.].

B. Sytuacja na emigracji

Synodu biskupów rosyjskich prawosławnych na emigracji, z siedzibą w Sremskich Karłowcach w Jugosławii (w gmachu gościnnie udzielonym przez prawosławnego patriarchę serbskiego Barnabę), pod przewodnictwem metropolity Antoniego Chrapowickiego, ukonstytuowanego i zorganizowanego podczas pobytu patriarchy Tychona w więzieniu (1920-22), nie chciał uznać ani patriarcha Tychon po swym uwolnieniu, ani po jego śmierci metropolita Sergiusz, od 1926 r. „zastępca stróża tronu patriarszego”. Domagali się oni od biskupów emigracyjnych podporządkowania się ich zwierzchnictwu, rozciągając swą jurysdykcję nie tylko na terytorium patriarchy moskiewskiego, a więc na terytorium Związku Radzieckiego, lecz także na wszystkich Rosjan personalnie, chociaż przebywają na emigracji.

Ale nie chciał uznać tego synodu także patriarchat ekumeniczny konstantynopolski, chcąc rozciągnąć swoją jurysdykcję na wszystkich prawosławnych, przebywających poza terytorium swoich patriarchatów czy Kościołów autokefalnych.

Biskupi rosyjscy na emigracji, zorganizowani w synodzie karłowickim, znaleźli się więc w kłatwie, rzuconej na nich tak przez patriarchę ekumenicznego, jak i przez metropolitę Sergiusza, kierownika patriarchatu moskiewskiego. Nie przeszkadzało im to jednak w utrzymywaniu bratnich stosunków z innymi Kościołami prawosławnymi, będącymi w jedności z patriarchatem ekumenicznym, konstantynopolskim, np. z patriarchatem serbskim, z którego gościnności korzystali, a który trwał w jedności z Konstantynopolem, choć nieco chłodnej i oficjalnej, oraz autokefalnym Kościołem prawosławnym w Polsce, który właśnie z Konstantynopola uzyskał swą autokefalię.

W 1926 r. następuje rozłam w łonie samego episkopatu rosyjskiego na emigracji. Metropolita Eulogiusz, rezydujący w Paryżu, a mianowany jeszcze przez Tychona egzarchą dla Rosjan Europy zachodniej, brał dotąd udział w posiedzeniach synodu karłowickiego. Ale w 1926 r. zerwał z nim łączność, poddał się jurysdykcji patriarchy ekumenicznego konstantynopolskiego, odmówił poddania się jurysdykcji metropolity Sergiusza.

Poza wspomnianymi wyżej konfliktami między synodem karłowickim z jednej strony a Konstantynopolem i Moskwą z drugiej zatarg między metropolitą Eulogiuszem a synodem karłowickim powstał na jeszcze innym tle, mianowicie na tle odmiennego pojmowania ustroju rosyjskiej Cerkwi emigracyjnej. Antoniusz Chrapowicki, przewodniczący synodu karłowickiego, uważał synod (a tym samym i siebie) za centralną władzę cerkiewną dla wszystkich Rosjan przebywających gdziekolwiek na emigracji (w Europie, w obu Amerykach, w Azji, zwłaszcza w Japonii i Mandżurii). Eulogiusz natomiast był zwolennikiem podziału całej emigracji rosyjskiej na kilka niezależnych metropolii; siebie zaś uważał za metropolitę Europy zachodniej, mianowanego jeszcze przez patriarchę Tychona, niezależnego od synodu w Sremskich Karłowcach, i od metropolity Antoniusza. Tylko pod warunkiem uznania tej swojej niezależności przez synod karłowicki i przez Antoniusza gotów był brać udział nadal wraz z Antoniuszem w sesjach synodu karłowickiego, jako równy z równym, a nie jako podporządkowany jurysdykcji synodu. Kilkakrotne próby pojednania, nawet przy pośrednictwie cieszącego się szacunkiem obu stron patriarchy serbskiego Barnaby (zmarłego w 1937 r.), nie dały pożądanego wyniku. Tylko w Ameryce Północnej, po śmierci tamtejszego metropolity rosyjskiego Platona, związanego z Eulogiuszem paryskim, część tamtejszych Rosjan opowiedziała się za synodem w Karłowcach; ale inna część pozostała przy Eulogiuszu. Tak rozłam na dwie orientacje ogarnął i Amerykę.

Dnia 10 VIII 1936 zmarł metropolita Antoniusz, nie doczekawszy się zjednoczenia Cerkwi rosyjskiej na emigracji. Przeciwnie, do sporu o charakterze ustrojowym przybył w ostatnich latach jego życia spór o charakterze doktrynalnym wokół nauki Sergiusza Bułgakowa, profesora i rektora prawosławnego Instytutu Teologicznego św. Sergiusza w Paryżu, pozostającego pod jurysdykcją metropolity Eulogiusza.

Następcą zmarłego Antoniusza został wybrany przez synod w Karłowcach we wrześniu 1936 r. metropolita Anastazjusz. Ale spór ustrojowy i doktrynalny trwał nadal. (Por. „Oriens” 1934, s. 58-59. 85; t. 150-152; 1935, s. 89; 1936, s. 23-25; 151-153; 181).

§ 3. Historia doktryny sofijnej i sporu sofijnego

Omówimy w tym paragrafie kolejno:

- A. Idee sofijne u dwu poprzedników Sergiusza Bułgakowa: Włodzimierza Sołowiowa i Pawła Florenskiego,
- B. Życie i działalność Sergiusza Bułgakowa,
- C. Powstanie i przebieg sporu sofijnego.

Uwaga wstępna

W przeciwieństwie do kierunku konserwatywno-tradycyjnego w teologii rosyjskiej (por. § 1) postępową teologią rosyjską uprawia także spekulatywne roztrząsania zagadnień teologicznych. Spekulacja ta jest nieraz oszołamiąco zawrotna. W ostatnich czasach spekulacja ta ma za przedmiot „Mądrość Bożą”, nie jako jeden z atrybutów Bożych (*Deus summe sapiens*), lecz jako platoński świat idei, pojmowany jako rzeczywistość odrębna od Boga, ale boska, odwieczna, organicznie jedna w Bogu. Tak pojętą „Mądrość Bożą” aplikuje się do różnych dogmatów chrześcijaństwa. Mamy tu do czynienia z próbą swoistego, na podłożu filozofii neo-platońskiej, opracowania podstawowych prawd wiary o Trójcy Świętej, stworzeniu świata, człowieka, aniołów, upadku człowieka. Wcieleniu Słowa, o Matce Bożej, o Kościele powszechnym. Idea sofijna stała się ulubionym tematem wybitnych myślicieli rosyjskich, zwłaszcza skupionych przy paryskim Instytucie św. Sergiusza. Sofijne ujmowanie zagadnienia można znaleźć tak w nauce o Eucharystii, jak i w teologii kultu obrazów, w teorii poznania i w pedagogice. Słowem, myślicielom rosyjskim chodzi o to, aby stworzyć odrębny i całkowity światopogląd filozoficzno-teologiczny, jako samodzielny wyraz współczesnego chrześcijańskiego Wschodu. Jak to konkretnie wygląda, zobaczymy na trzech przedstawicielach spekulacji sofiańskiej: Sołowiewie, Florenskim, a zwłaszcza Bułgakowie.

A. Poprzednicy Sergiusza Bułgakowa

1. Włodzimierz Sergiejewicz Sołowiow, nazwany przez M. D’Herbigny’ego przesadnie „Newmanem rosyjskim” (*Un Newman russe, Vladimir Soloviev*), wystąpił z pierwszym zarysem nowej nauki o Mądrości Bożej w swoich wykładach akademickich (*Cztenija o Bogoczełowieczestwie*) w latach 1876-1881, następnie w znanym dziele, wydanym w Paryżu po francusku, pt. *La Russie et l’Église universelle*; przetłumaczonym na język rosyjski i wydanym przez O. Jana Urbana (wyd. 2, Kraków 1908), pt. *Rossija i wsielenskaja Cerkow*. Pojęcie „Mądrości Bożej” łączy się u Sołowiowa z nauką o Absolucji i o Wcieleniu (*theandria – Bogoczełowieczestwo*) i o teo-

kracji powszechnej. Zdaniem Sołowiewa, zbyt abstrakcyjne pojmowanie Bytu Najwyższego (Absolutu – oczywiście z filozofii idealistycznej Hegla) prowadzi bądź do całkowitego uniezależnienia stworzeń od Boga (dualizm), bądź do utożsamienia z nim całej rzeczywistości stworzonej (panteizm), a następnie do zaprzeczenia Absolutu, do ateizmu. Takiemu zbyt abstrakcyjnemu pojmowaniu Absolutu przeciwstawia Sołowiew swoją teorię Absolutu, opartą o ultra-realistyczny idealizm platoński. Absolut jest u niego najwyższą pełnią szczegółowych form i właściwości; jego istotę stanowi powszechne mnóstwo idei odwiecznych, istniejących w nim w organicznej jedności.

Ten sam świat idei boskich w substancjalnej, wewnętrznej odnośni do Ojca jest Słowem (Logos), a w stosunku do świata konkretnego, świata stworzonego, dla którego jest odwiecznym idealnym prawzorem, jest on Mądrością Bożą (Sofia). Logos ma się do Sofii tak, jak w Absolutcie byt do istoty. Jeśli w tak pojętej Mądrości Bożej cały świat istnieje od wieków, to przede wszystkim istnieje w niej „człowiek”, nie jakiś indywidualny ani też zbiorowy (ludzkość), lecz człowiek idealny, który w Absolutcie jest odpowiednikiem ludzkości. W tym „człowieku” idealnym dochodzi do świadomości „dusza świata”. Na nią to działa Słowo Przedwieczne – Logos i przez nią jednoczy w sobie człowieka idealnego, co jest odwiecznym prototypem wcielenia Słowa w konkretnym człowieku – Chrystusie. Jest jakby odwiecznym prototypem Chrystusa, idealnym Chrystusem. Ale punktem szczytowym tego wewnętrznego procesu w Absolutcie, gdzie Słowo jednoczy z sobą świat zróżnicowany, jest wcielenie Słowa w konkretnym człowieku. Tajemnica wcielenia obejmuje pełnię bytu ludzkiego w taki sposób, że ośrodkowym jej przejawem jest Chrystus Pan, naturalnym dopełnieniem jest osoba Matki Bożej, a powszechnym rozprawdzeniem jest Kościół, doskonała społeczność Boga i ludzi, definitywne objawienie Mądrości Bożej.

Te trzy tajemnice: Chrystus, Maria i Kościół wzajemnie się uzupełniają i wiążą najściślej, stanowiąc w gruncie rzeczy jeden tylko byt bosko-ludzki (*theandria*).

2. Paweł Florenskij: Jego dzieło *Stołp i utwierżdzenie istiny* (1 Tm 3, 15: *ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis* – „Kościół Boga żywego, kolumna i utwierdzenie prawdy”), wydane w 1914 r. jako rozprawa magisterska w Akademii Duchownej w Moskwie, jest dalszym ciągiem idei sofijnych Sołowiewa. Musiały one znaleźć już zwolenników wśród profesorów Akademii, skoro rozprawę Florenskiego przyjęto tam jako pracę magisterską. Florenskij należał do teologów świeckich, którzy ukończyli wyższe studia teologiczne (por. § 1). Rozprawa ta wywarła wielki wpływ na kształtowanie się idei sofijnych Bułgakowa, który w tych latach, przed pierwszą wojną światową, żył w przyjaźni z Florenskim.

B. Sergiusz Bułgakow – życie i dzieło

Urodził się 16 VI 1871 r. w miasteczku Liwnik (czy Liwnyj) guberni Orelskiej, jako syn popa prawosławnego, um. 13 VII 1944 r. w Paryżu. Po ukończeniu szkoły

średniej w Liwniku wstępuje do seminarium duchownego w Orle, które wnet jednak opuszcza, przeżywając kryzys wiary i religijności. Zapisuje się na wydział prawa uniwersytetu w Moskwie, poświęcając się studiom filozofii i ekonomii socjalnej, w duchu marksistowskim, którego wpływom wtedy całkowicie ulega. Lata 1898-99 spędził w Niemczech i Anglii, gdzie doznał rozczarowania do tamtejszego socjalizmu. W 1901 r., na podstawie rozprawy na temat „Agrykultura a kapitalizm”, uzyskuje magisterium i wnet katedrę w Instytucie politechnicznym w Kijowie, gdzie przebywa 5 lat, podczas których przechodzi nowy kryzys światopoglądowy, tym razem od marksizmu do wiary. Wyrazem tego jest książka *Ot marksisma do idealisma*, wydana w 1903 r. W tym samym czasie, w latach 1904-1905, wydaje razem z Mikołajem Bierdajajewem czasopismo „Nowyj Put” (Nowa Droga). Dzięki swym wykładom i artykułom publikowanym w tym czasopiśmie staje się jednym z duchowych wodzów ówczesnej młodzieży studiującej. W 1906 r. uzyskuje katedrę ekonomii politycznej w Moskwie, gdzie w 1912 r. doktoryzuje się na podstawie tezy o filozofii ekonomii. W latach 1907-1908 jest posłem do parlamentu rosyjskiego (Duma) ze stronnictwa demokratycznego. Równocześnie rozwija w Moskwie i w Petersburgu żywą działalność w towarzystwach filozoficznych i religijnych. W latach poprzedzających pierwszą wojnę światową żyje w przyjaźni z Pawłem Florenskim (zob. wyżej).

Po upadku caratu w 1917 r. jako laik wchodzi w skład wszech-rosyjskiego zgromadzenia (synodu) dla wyboru patriarchy (por. § 2, A. 1, s. 6-7). Po wyborze Tychona na patriarchę zostaje powołany na członka najwyższej rady cerkiewnej.

W tym to czasie w 1917 r. wydaje dzieło pt. „Swiet Niewieczernij” (Światłość nieustająca – *Lumen indeficiens* z Eklezjastyka 24, 6). Jest to pierwsze jego dzieło teologiczne i sofijne. Pragnie w nim „z głębią wielowiekową prawdę prawosławia przez pryzmat współczesności na stosunki współczesne w świetle prawdy prawosławia”. Ciesząc się zaufaniem patriarchy Tychona, został w 1918 r. wyświęcony na kapłana, za co został pozbawiony katedry na uniwersytecie moskiewskim i zesłany na Krym, gdzie przybywa do 1922 r., biorąc żywy udział w życiu cerkiewnym.

W 1922 r., wypędzony z Rosji, zatrzymuje się przez krótki czas w Konstantynopolu, a potem przez dwa lata w Pradze czeskiej (1923-1925), która staje się wtedy jednym z ognisk emigracji rosyjskiej. W 1925 r. został powołany przez metropolitę Eulogiusza do Paryża na profesora i rektora tamtejszego Prawosławnego Instytutu Teologicznego św. Sergiusza, jakkolwiek jako teolog był tylko samoukiem.

Jeszcze przed powołaniem do Paryża, w 1924 r. pojawia się pierwsza zapowiedź doktrynalnego konfliktu Bułgakowa z częścią hierarchii rosyjskiej emigracyjnej skupionej wokół synodu w Sramskich Karłowcach. Mianowicie 4 IX 1924 r. w czasopiśmie „Nowoje Wremia” (Nowy Czas) sam metropolita Antoniusz opublikował artykuł, w którym poddaje krytyce naukę sofijną Florenskiego i Bułgakowa, zarzucając im, że głoszona przez nich nauka o Mądrości Bożej wprowadza do Trójcy Świętej czwartą hipostazę. Wkrótce jednak, jeszcze przed opublikowaniem przez Bułgakowa repliki na ten zarzut, ukazał się dnia 13 XI 1924 tegoż roku w czasopiśmie „Wie-

czernieje Wremia” (Czas Wieczorny) drugi artykuł metropolity Antoniusza, który tym razem odwołuje zarzut poprzednio postawiony, ubolewa nad wyrządzeniem Bułgakowowi przykrości i gratuluje mu, że jego nauka jest ortodoksyjna.

Zarzut o czwartej hipostazie uznał Bułgakow za tak poważny, iż postanowił odpowiedzieć na niego publicznie. Uczynił to w obszernym artykule pt. *Ipostas i ipostasnost' – Scholia k Swietu Niewieczerniemu*, ogłoszonym w pracy zbiorowej, wydanej w Pradze 1925 r. ku czci filozofa rosyjskiego Piotra Struwe (nie mieszać z polskim filozofem Henrykiem Struwe, o którym Tatarkiewicz, III, 235).

W tymże roku przenosi się Bułgakow do Paryża i tam, jako rektor Instytutu, ogłasza kolejno szereg dzieł teologicznych, bądź w formie książkowej, bądź jako artykuły głównie w wydawanym przez Instytut czasopiśmie „Put” („Droga”), w których rozwija swe poglądy sofijne, aplikując naukę o Mądrości Bosej do różny dogmatów chrześcijaństwa.

I tak w 1927 r. wydaje niewielką książeczkę pt. *Pietr i Joann – o apostołach*. W tymże roku zaczyna wydawać dzieła, wchodzące w skład pierwszej jego „trylogii” sofiańskiej, poświęconych temu, co on nazywa „Mądrością stworzoną”:

1) *Kupinà nieopalimaja (Krzak niezgorzały)*: o Matce Bożej (por. w naszych Godzinkach: *tyś krzak Mojżeszów boskim ogniem gorejąca*),

2) *Drug ženichà (Przyjaciel oblubieńców)*: o św. Janie Chrzcicielu, który i w ikonografii świętyń w obrządku bizantyńskim, i w ogóle w symbolice eklezjologicznej odgrywa w teologii prawosławnej poważną rolę; wyszła wreszcie w 1928 r.

3) *Liéstwica Iàkowlia (Drabina Jakubowa)*: o aniołach, których Jakub widział we śnie schodzących i wstępujących po drabinie, w 1929 r.

W 1931 r. wydaje dzieło o czci obrazów pt. *Ikòna i ikonopocziànije*; w 1932 r. francuskie dzieło *L'Orthodoxie*.

W 1935 r. ukazuje się pierwsze dzieło należące do drugiej „trylogii” sofiańskiej, traktującej o tzw. „Mądrości Bożej, czyli niestworzonej”: *Agniec Bożij (Baranek Boży)* – o Słowie Wcielonym; *Utiészitel (Ucieszyciel, czyli Paraklet)* o Duchu Świętym 1936; wreszcie, już po śmierci Autora, w 1946 r. ukazał się ostatni tom tej trylogii pt. *Niewiasta Agnieca (Oblubienica Barankowa)*: o Kościele. Wiele z tych dzieł wychodzi – także w przekładach francuskich lub angielskich, ale np. przekład francuski dzieła *Agniec Bożij*, wydany w 1944 r. pt. *Le Verbe Incarné*, opuszcza cały historyczno-dogmatyczny wstęp (112 stron), w którym Bułgakow chwali cały szereg pisarzy starochrześcijańskich, notorycznych heretyków.

Bułgakow zmarł w 1944 r., licząc 85 lat życia.

C. Przebieg sporu sofiańskiego

O pierwszej zapowiedzi sporu sofiańskiego już była mowa wyżej. W 1927 r., w marcu, jeszcze przed zerwaniem stosunków między Eulogiuszem a synodem karłowickim i Antoniuszem, wydali biskupi na synodzie w Sremskich Karłowcach list,

w którym potępiają modernizm i niedostateczne wykształcenie teologiczne profesorów Instytutu paryskiego (por. „Orientalia Christiana” 21(1931)147-149). W roku 1933 w czasopiśmie „Cerkownaja Žizń” sekretarz kancelarii synodu karłowickiego, hr. Grabbe napisał artykuł pt. *Publiczne głoszenie herezji*. Piętnuje w nim nowinki dogmatyczne profesorów Instytutu paryskiego, Kartaszowa i Bułgakowa, kończąc: „Czas położyć kres oszukiwaniu łatwowiernych ludzi, czas orzec stanowczo i z aurytetytem, że w liczbie profesorów Instytutu paryskiego znajdują się przewrotni herecyty, lecz że Cerkiew prawosławna nie ma nic wspólnego z ich nauką bezbożną, że te nauki odrzuca, a samych nauczycieli anatematyzuje”. (Por. „Oriens” 1934, 119). Wreszcie dekretem z 30 X 1935 r. synod karłowicki wydaje wyrok potępiający naukę Bułgakowa, a ponawia to potępienie na uroczystej sesji we wrześniu 1936, na której po śmierci Antoniusza został wybrany przewodniczącym synodu metropolita Anastazjusz. Dnia 27 XII 1935 r. także metropolita Sergiusz, stróż tronu patriarchalnego moskiewskiego, na podstawie relacji, złożonej mu przez metropolitę kowieńskiego Eleuteriusza, potępił naukę Bułgakowa. Dekret swój przesłał na ręce tegoż Eleuteriusza z upoważnieniem doręczenia go Bułgakowowi. (Por. „Oriens” 1936, 25, 116, 182).

Prócz tych oficjalnych dokumentów i oprócz wyżej cytowanych dzieł samego Bułgakowa napisano w tych latach mnóstwo innych książek i artykułów w sprawie sofiologii Bułgakowa tak w jej obronie, jak przeciw niej.

Arcybiskup Serafim Sobolew wydał w Bułgarii (Sofia 1935) ogromne, 525 stron liczące dzieło, przeciwko sofiologii Bułgakowa, pt. *Nowoje Uczenie o Sofii, Premudrosti Bożiej*, a dwa lata później, w 1937 r., także w Sofii, jeszcze 122-stronicową replikę na obronę Bułgakowa pt. *Zaszczita Sofianskoj Jeresi Protoierejem S. Bułgakow przed licom archiejerejskiego Sobora ruszskoj Zarubieżnoj Cerkwi (Obrona Sofiańskiej Herezji przed obliczem biskupiego Soboru rosyjskiej Cerkwi zagranicznej)*. Wymieniamy tu jeszcze tylko kilka ważniejszych: Dom C. Lalin, benedyktyn wschodniego obrządku, *Le débat sophio-logique*, „Irénikon” 1936, 168-205 i 704-705, J. Danzas (Rosjanka), *Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne*, „Revue des Sciences Philosophiques” 1936, 658-685, L. Zander, *Le P. Serge Bulgakov*, „Irénikon” 1946, 168-185 (wspomnienie pośmiertne), „Orientalia Christiana” podawały kilka razy analizę nauki sofiijnej Bułgakowa: 1928, 195-214; 1929, 29-46; „Orientalia Christiana Periodica” 1 (1935) 53-92; 3 (1937) 674-680.

Dekret Sergiusza moskiewskiego stwierdza: „Nauka protojerea S. Bułgakowa, osobliwym i dowolnym (sofiijnym) wykładem często zniekształcająca dogmaty wiary prawosławnej, w niektórych zaś szczegółach po prostu powtarzająca błędy już potępione na soborach kościelnych... jest nauką, którą św. Prawosławna Cerkiew Chrystusowa uznaje za obcą”.

Dekret zaś karłowicki „uznaje naukę ks. S. Bułgakowa o Sofii Mądrości Bożej za heretycką” i zwraca się do metropolity Eulogiusza, jako do właściwego ordynariusza, z prośbą, aby „skłonił ks. S. Bułgakowa do publicznego odwołania swej heretyckiej nauki sofiijnej”.

Sergiusz zarzuca Bułgakowowi uleganie ideologii protestanckiej, wpływy gnostyckie, podkładanie pod dogmatyczne terminy prawosławia nowej, obcej treści.

Dekret karłowicki zarzuca, że nauka sofijna nie ma uzasadnienia w Piśmie Świętym i u Ojców Kościoła, których Bułgakow lekceważy, że ma oparcie w pogańskiej filozofii Platona i w gnostycyzmie Waletyniana; zarzuca mu eunomianizm, potępiony na II soborze powszechnym, barlaamityzm, potępiony na synodach w roku 1347 i 1351 (NB. Barlaam z Kalabrii, Grek, potępiony na tych synodach, był głównym przeciwnikiem Grzegorza Palamasa, zob. niżej, rozdz. 4) oraz błędy do kultu imienia Bożego (*imiabożnichestwo*), potępione w Rosji w ostatnich latach przed wybuchem pierwszej wojny światowej (por. też rozdz. 4).

Na polecenie metropolity Eulogiusza Bułgakow napisał obronę swej nauki. Powołana przez Eulogiusza specjalna komisja teologów uznała naukę zawartą w pismach Bułgakowa za wolną od zarzucanych mu błędów.

I.H. Dalmais w artykule o Bułgakowie w encyklopedii *Catholicisme* (t. II, 1949, 307-309) jest zdania, że zarzuty wyżej przytoczone są w całej pełni prawdziwe w odniesieniu do pism Bułgakowa przed 1930 r., natomiast w pismach późniejszych, zwłaszcza w drugiej „trylogii” sofijnej, Bułgakow sprowadza pojęcie „Mądrości Bożej” bądź do hipostatycznej Mądrości Bożej w drugiej Osobie Trójcy Świętej, bądź do Boga, jako prawzoru wszystkich bytów stworzonych, o ile natura Boża nieskończenie doskonała stanowi podstawa wzorcą dla wszystkich bytów stworzonych, a Umysł Boży, poznając naturę Bożą, jako podstawę wzorcą, jest formalnym wzorem dla wszystkich bytów stworzonych.

Nas tu w tej chwili interesuje, jaką replikę na powyższe zarzuty dał Bułgakow (i stojąca za nim komisja cenzorów z grona profesorów Instytutu paryskiego) zaraz wtedy, gdy zarzuty zostały w sposób powyższy wytoczone, ze strony Sergiusza moskiewskiego i synodu w Sremskich Karłowcach.

Otóż napisana przez Bułgakowa, na polecenie metropolity Eulogiusza, replika przeciwko postawionym mu zarzutom sprowadza się do następujących punktów:

1) Powołuje się na autorytet patriarchy Tychona, który znał dzieło *Świat niewieczernij*, napisane w 1917 r., i w nauce sofijnej po raz pierwszy sformułowanej w tym dziele nie znalazł nic błędnego, owszem darzył Bułgakowa zaufaniem, dopuścił go do święceń kapłańskich i do najwyższej Rady Cerkiewnej. Trzeba przyznać, że autorytet Tychona jest dla Bułgakowa dużym atutem w polemice z przeciwnym obozem, zwłaszcza z Sergiuszem. Ale, powołując się na czyjkolwiek autorytet, nawet samego patriarchy Tychona, popełnia Bułgakow, jak zobaczymy niżej, niekonsekwencję.

2) Dekretowi metropolity Sergiusza odmawia Bułgakow wszelkiej powagi doktrynalnej, gdyż oparty jest nie na osobistym badaniu dzieł Bułgakowa przez Sergiusza osobiście, lecz na relacji dostarczonej mu przez metropolitę kowieńskiego Eleuteriusza. Dalej zarzuca Bułgakow Sergiuszowi, że sądu swego nie opiera na wszystkich dziełach Bułgakowa, lecz tylko na niektórych, oraz że dekret jego nosi znamiona polemiki teologicznej, w której osobiste poglądy Sergiusza nie zawsze są bezsporne ze stanowiska prawosławia.

3) Wytknięty sobie liberalizm protestantyzujący i lekceważenie autorytetu Ojców Kościoła odrzuca kategorycznie.

4) Do platonizmu przyznaje się, bo z niego wyrosła cała teologia Ojców i dlatego właśnie w zakładach teologicznych prawosławnych wykłada się filozofię starożytną, bo służy ona do zrozumienia nauki Ojców.

5) Do gnostycyzmu się nie przyznaje; naukę swoją uważa za zagadnienie głęboko i istotnie prawosławne, zawarte w Piśmie Świętym, w Tradycji, a zwłaszcza ujawnione w rodzimej rosyjskiej świadomości kościelnej. Nie należy ona jednak do dogmatów, lecz jest opinią teologiczną, nadającą się do teologicznych roztrząsań.

6) Co do barlaamityzmu, to Bułgakow zarzuca karłowiczanom ignorancję, gdyż właśnie to, co oni uważają za herezję barlaamityzmu, jest prawowierną nauką Grzegorza Palamasa, zatwierdzoną na owych synodach.

7) Wreszcie najcięższego kalibru zarzut Bułgakow kieruje tak przeciw Sergiuszowi, jak i karłowiczanom: przywłaszczenie sobie autorytetu zewnętrznego, jakiego prawosławie w rzeczach wiary nie przyznaje jednostkom. Uważa to Bułgakow za objawy tendencji papistycznych. Ale w takim razie nie powinien był powoływać się też sam na autorytet patriarchy Tychona.

Po zaznajomieniu się z historycznym przebiegiem sporu sofijnego w pierwszej jego fazie oraz z całym tłem szerszym i bliższym historycznym i ustrojowym tego sporu, przejdziemy teraz, w kolejnych rozdziałach do zaznajomienia się z nauką Bułgakowa oraz z palamityzmem, na który obie strony się powołują.

ROZDZIAŁ II

Dzieło *Świet Niewieczernij* i nauka o Mądrości Bożej w nim zawarta

§ 1. Ogólny rzut oka na dzieło i charakterystyka jego

Napisana w latach 1911-1916, a wydana w 1917 r., książka ta jest jakby autobiografią duchową autora (s. IV), poświęconą pamięci ojca-kapłana i matki. Autor zastrzega się, że nie chce w niej dać ani systemu, ani syntezy w pełnym tego słowa znaczeniu, z pełnym aparatem naukowym, lecz chce podać organiczną jedność życia religijnego, połączenie prawosławia z czasami obecnymi. Posługuje się filozofią platońską, a zwraca się przeciw zgubnym wpływom filozofii niemieckiej (którą uważa za ariańską i monofizycką) i przeciw rozkładowym tendencjom w łonie samego prawosławia, składającego się już to do monofizytyzmu, już to do dualizmu manichejskiego. Temu przeciwstawia żywe, eksperymentalne poznanie Boga w świecie i świata w Bogu.

Książka składa się z długiego wstępu, w którym Bułgakow omawia podstawowe zasady, oraz z trzech rozdziałów: 1. O Bogu; 2. O świecie; 3. O człowieku. O Mądrości Bożej traktuje głównie rozdział 2 (O świecie). Omawia w nim dwa zagadnienia:

stworzenie świata i podstawy stworzenia. Pierwsze zagadnienie dotyczy monizmu i dualizmu – czy świat jest w stosunku do Boga wewnętrzny, immanentny, czy też jest on poza Bogiem, transcendentny. Drugie zagadnienie, o podstawie stworzenia, jest właśnie zagadnieniem sofiańskim. Jednak w gruncie rzeczy oba te zagadnienia stanowią jedno, łączą się ściśle.

§ 2. Mądrość Boża: główne określenie i imiona

Spomiędzy wielu imion, za pomocą których Bułgakow określa treść i znaczenie „Mądrości Bożej”, siedem uważa za najważniejsze:

1. Mądrość Boża jest ogniwem pośrednim – greckim *metaxy* – między Bogiem i stworzeniem, czymś, co zarazem łączy i rozdziela stworzenie ze Stwórcą, jest „aniołem stworzenia”, początkiem dróg Bożych (s. 210-212).

2. Mądrość Boża jest „Ideą boską”, nie martwą, oderwaną, lecz żywą, mającą swoją osobowość. Jest odwiecznym przedmiotem miłości Boga, „rozkoszy, wesela” (Prz 8, 30-31) Boga. Ta idea nie jest pojęciem pozbawionym życia i rzeczywistości; jako odwieczny i konieczny przedmiot miłości Boga jest „bytem najrzeczywistszym”; nie tylko jest przedmiotem miłości Boga, ale i sama miłuje Boga miłością wzajemną.

3. Trzecim imieniem Mądrości Bożej jest „czwarta hipostaza” – przedmiot miłości Bożej odwzajemniający się Bogu miłością, musi być istotą osobową, ale jest osobą różną od trzech Osób Boskich, nie jest Bogiem, stąd nie jest też czwartą osobą boską. Jest początkiem oraz podstawą stworzonej wieloosobowości, źródłem wielości hipostaz anielskich i ludzkich. Mądrość Boża nie uczestniczy w życiu Trójcy Przenajświętszej, jest poza sferą boską, ale przez miłość zostaje do niej przyjęta, dlatego może objawiać tajemnice głębokości Bożej. Trójca Święta udziela się jej.

4. Wszechjednia – greckie *hén kai pán*: Mądrość Boża nie jest zbiorowiskiem, kolektywem mnóstwa idei boskich, lecz jedną ideą boską, wyrażającą powszechność stworzenia w organicznej jedności (s. 213, 221, 231).

5. Odwieczny pierwiastek żeński: treścią Mądrości Bożej jest przyjmowanie, branie udzielającego się jej trójhipostatycznego Boga. Daje tylko to, co otrzymała. W stosunku do Boga-Ojca, od którego na całą swoją treść, jest stwarzaniem (*creatio*, nie: *creatura*), jest córą Bożą. W stosunku do Syna Bożego: poznając Słowo Boże, przez które też jest poznawana, jest oblubienicą Syna (z Pieśni nad Pieśniami) i Baranka (Apokalipsa). W stosunku do Ducha Świętego, którego dary przyjmuje, jest Kościołem (uwaga: po rosyjsku *Cerkow* jest rodzaju żeńskiego) i zarazem Matką Syna Bożego, który narodził się za sprawą Ducha Świętego, z Maryi, która jest Sercem Kościoła. To, co otrzymała od Trójcy Świętej, daje stworzeniu, którego jest duszą, jako jego Piękność. Powstanie świata jest więc wynikiem działania całej Trójcy Świętej w Mądrości Bożej jako odwiecznym żeńskim pierwiastku. Mądrość Boża jest, według terminologii Szkota Eriugeny, *natura naturans*. W niej jako w początku (*in principio*) świat pierwaj został poczęty, zanim się stał.

6. Piękność: Mądrość Boża jest trój-jednią Dobra, Prawdy i Piękna, jest trójcą świętą w świecie stworzonym. Wreszcie:

7. Mądrość Boża jest Duszą świata (s. 223-226): jest pierwiastkiem łączącym i organicznie kształtującym wielość rzeczy wszechświata, jest powszechną i podświadomą, czy ponadświadomą, duszą funkcji świata.

Z powyższych określeń „Mądrości Bożej” widać, że problem, który Bułgakow określa mianem „sofijnego”, ma wiele punktów wspólnych z problemem bytów możliwych, znanym już średniowiecznej filozofii scholastycznej (*de fundamento possibilitium in Deo: sunt fundamentaliter in essentia divina, formaliter in intellectu divino; de realitate possibilitium in se spectata* itd.). Ale filozofowie scholastyczni stawiali ten problem na założeniu analogii pojęcia bytu: *ens a se, ens ab alio*. A Bułgakow – zdaje się – pojęcie bytu czerpie z filozofii idealistycznej Hegla, pojęcie monistyczne, panteistyczne.

§ 3. Argumenty Bułgakowa dla uzasadnienia nauki sofijnej

Są one u Bułgakowa trojakiemu rodzaju:

1) Intuicje religijne. Jest to główny argument Bułgakowa, tak na stworzenie świata, jak i na sofiański charakter świata. Inne argumenty uważa Bułgakow tylko za potwierdzenie tego głównego argumentu. Filozofia może tylko z mniejszą lub większą jasnością opisywać to, co dusza „bezpośrednio ogląda w tej mistycznej intuicji, w której objawia się duszy sofiańskość świata (s. 223). Przekracza ona granice myślenia logicznego, które jest tylko chorobliwym następstwem upadku człowieka w grzech. Logika jest zwodnicza przez swą absolutną formę powszechności (widać tu kantowską nieufność do obiektywnej prawdziwości zdań uniwersalnych). Logika zawodzi całkowicie w dociekaniu dogmatów. Dogmaty Trójcy Świętej i Wcielenia rozrywają swymi antynomiami siłą logiki. Myślenie logiczne odpowiada tylko aktualnemu stanowi człowieka grzesznego; człowiekowi wyzwolonemu z pęt grzechu odpowiada myślenie metalogiczne, intuicyjne.

Uwaga: U nowszych prawosławnych teologów rosyjskich, od czasów Chomjakowa mniej więcej, przejawia się różne od katolickiego pojmowanie naturalnego poznania Boga (ze stworzeń) i nadnaturalnego, umysłem wyposażonym przez Boga w nadprzyrodzony organ czerpania wiedzy wprost od Boga, tu na ziemi przez wiarę, a w życiu przyszłym z widzenia Boga twarzą w twarz. Teologowie rosyjscy zacierają granice między tymi dwoma rodzajami poznania Boga przez sprowadzanie obu tych rodzajów poznania Boga do intuicji, w której dusza, względnie zbiorowa świadomość Kościoła, poznaje Boga i jego objawienie, które nie jest aktem historycznie zakończonym ze śmiercią ostatniego z apostołów, tak że tradycja przekazuje tylko niezmienną treść tego objawienia przez autentyczne i nieomyłne magisterium (Bułgakow odrzuca wszelki autorytet zewnętrzny w przyjmowaniu objawienia), lecz stale na

nowo dokonywa się ono w duszach wiernych, które konsekwentnie do poznania wiary nie potrzebują jakiegoś zewnętrznego urzędu nauczycielskiego. W tej koncepcji nie ma miejsca na katolicką koncepcję najwyższego nieomylnego autorytetu nauczycielskiego w Kościele, bo nawet i sobory powszechne, w myśl teologów prawosławnych, są tylko wyrazem powszechnej świadomości całego Kościoła, któremu Bóg się objawia. Tylko te sobory są powszechne, które zostały przez wszystkich wiernych za takie uznane i przyjęte. (Por. Theophilus Spáčil SJ, *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate*, „Orientalia Christiana” 31 (1933) oraz „Orientalia Christiana Analecta” nr 104).

2) Argument z historii filozofii. Spośród systemów filozoficznych platonizm wydaje się Bułgakowowi najlepszy. Zgodnie z filozofią Platona promień istnienia świata sprowadza się do tego, że świat jest sofiański, tj. że ma swój odpowiednik w wiecznym świecie idei. Według Bułgakowa problemem centralnym filozofii platońskiej i chrześcijańskiej jest, z jednej strony, tożsamość Sofii (świata idei) i świata, z drugiej strony nieskończona przepaść między nimi. W innych systemach filozoficznych mniej lub więcej wyraźnie występuje ten sam problem sofiański (istnienie świata idei): w filozofii Pitagorasa – świat liczb, u Arystotelesa – entelechie itd.

3) Argumenty z Pisma Świętego (s. 219). Bułgakow zestawia *In principio (Beresith)* z Rdz I, 1 z *In principio* Prologu ewangelii św. Jana. To *principium*, które w Genzie jest podstawą stworzenia i w którym znajduje się Słowo, jest właśnie owym platońskim odwiecznym wzorem (światem idei) wszechświata. Dalej powołuje się Bułgakow na Księgi Sapiencjalne, zwłaszcza Prz 8, 22-30.

§ 4. Pojęcie stworzenia świata

Bułgakow stoi na stanowisku, że rozumem samym zagadnienia tego nie da się rozstrzygnąć. Nie istnieje dylemat: albo monizm panteistyczny, albo dualizm, lecz i jedno, i drugie. Metafizyka racjonalna nie może wybrnąć ze sprzeczności, bo ostateczne zasady bytu są niedostępne dla umysłu ludzkiego. Przed wszelkim filozofowaniem istnieją już dwie możliwości stanu umysłu ludzkiego: albo wiara w stworzenie, albo niewiara. Kategoria przyczynowości (pojęta po kantowsku, jako subiektywna, wrodzona kategoria myślenia, uzasadniająca tworzenie przez umysł sądów syntetycznych a priori), jako droga do poznania dzieła stworzenia, musi być wykluczona. Przyczyna świata nie jest w świecie samym, lecz poza światem, ale Bóg nie jest przyczyną świata (jednak Bułgakow pojmuje „przyczynę” jako fizyczno-mechaniczną, działającą koniecznie, stąd Boga nie może uważać za „przyczynę” w tym znaczeniu).

W Bogu należy rozróżnić absolutną istotę boską i relatywne bóstwo w stosunku do stworzeń, obejmujące działanie Boga na zewnątrz, objawienia się Boga, imiona Boże itd. Przez akt stwórczy Bóg wychodzi poza siebie, z Absolutu staje się relatywem-potencjałem, aktualizującym się w miarę oddawania się stworzeniom. Stwarzanie jest objawianiem się Boga (*theophania*) i stawianiem się Boga (*theogonia*). Bóg jakby

się staje stworzeniem. Bóg realizuje się w stworzeniach, Absolut staje się uczestnikiem bytu stworzonego: stworzenie jest Bogiem stającym się (s. 193-194).

Świat stworzony nie jest Bogiem. Dzieli go od Boga stwórcze *fiat*, które jednak nie jest czymś koniecznym w Bogu. Świat został stworzony z niczego, tzn. nicność stała się bytem potencjalnym: bytem i niebytem, a zarazem stawaniem się (por. scholastyczną definicję ruchu: *actus entis in potentia*), materią pierwotną. Ta materia pierwotna jest macierzyńskim pierwiastkiem stworzenia. Absolut zaś, stając się relatywem – Bogiem-Stwórcą, jest ojcem stworzenia. Staje się to przez Mądrość Bożą. Jest ona tym nasieniem Bożym, w którym zawiera się świat cały i z którego przez działanie całej Trójcy Świętej się rozwija. W ten sposób Mądrość Boża – wieczny pierwiastek żeński – staje się przez działanie Trójcy Świętej początkiem świata, początkiem dróg Bożych. Rozróżnić należy Mądrość Bożą niebieską i ziemską: pierwsza jest doskonałą pełnią aktu, druga jest czczą próżnią – potencjałem; pierwsza jest pełnią bóstwa, druga jest głodem bóstwa; pierwsza jest „światłem Taboru”, druga „ciemnościami nad przepaścią”. Stworzenie jest „niebem i ziemią”, połączeniem Mądrości Bożej niebieskiej z ziemską, jest waniem w potencjał pełni aktu sofiańskiego, Mądrości Bożej przypisuje Bułgakow cechy, właściwości, przymioty Boże: jest wieczna, jest bytem najrzeczywistszym, wszystkim, jest żywa, jest osobą, nie ma w niej negacji, jest tylko afirmacja, jest bez granic bytów indywidualnych, nie jest stworzeniem, ale nie jest Absolutem – Bogiem, Bóg jednak udziela jej swą energię, imię, objawienia, które są identyczne z Bogiem (s. 210). W tym punkcie sofiologia Bułgakowa zbliża się do teologii Grzegorza Palamasa (zob. niżej rozdz. 4). Mądrość Boża więc, według Bułgakowa, obliczem swoim zwróconym ku Bogu jest jego Obrazem, Ideą, Imieniem, zaś obliczem swoim zwróconym ku światu jest jego od-wiecznym fundamentem. Mądrość Boża nie jest stworzeniem, bo nie jest stworzona, ale jest światem, który się staje; świat i Mądrość Boża nie są to dwie rzeczywistości, gdyż świat bez Mądrości Bożej byłby czystym potencjałem, arystotelesowską *hýle* (materia pierwsza). Mądrość Boża jest światu immanentna, jako jego dusza (niby forma substancjalna?).

§ 5. Uwagi krytyczne o Bułgakowskiej koncepcji Mądrości

1) W powoływaniu się na intuicję, z umniejszaniem obiektywnej wartości naszego poznania uniwersalnego, kryją się błędy idealizmu kantowskiego, nie dające się pogodzić z objawioną nauką o zdolności umysłu ludzkiego do poznania Boga ze stworzeń (Mdr 13, R 1, Vattic. I, sess. III, Denz. 1785, 1806, encyklika *Pascendi*, Denz. 2145). Kryje się dalej mieszanie naturalnego i nadprzyrodzonego poznania Boga, zacieranie granic między naturą i nadnaturą w dziedzinie poznania.

2) Powoływanie się na Pismo Święte nie ma uzasadnienia w tradycji kościelnej ani u Ojców Kościoła, *In principio (Beresith)* w Genezie znaczy według Ojców stworzenie świata w czasie i razem z czasem tak, że pierwszy moment istnienia świata jest też

pierwszym momentem czasu, zaś w Prologu Ewangelii św. Jana *In principio* odnosi się do odwiecznego istnienia Syna w łonie Ojca. Co do tekstów sapiencjalnych, to przeciwko arianom, którzy powoływali się na nie jako na dowody, że Słowo-Mądrość jest stworzeniem, Ojcowie nie zaprzeczali wprawdzie, że jest tam w nich mowa o Słowie Bożym, o drugiej Osobie Trójcy Świętej, a tylko odrzucali interpretację ariańską, jakoby z tych tekstów wynikało, że Słowo Boże jest stworzeniem.

3) Pojęcie stworzenia u Bułgakowa nie tylko nie usuwa trudności w zrozumieniu aktu stworzenia z niczego, lecz je powiększa: Bóg przecież żadną miarą się nie zmienia przez akt stwórczy świat stwarzany z niczego nie jest teogonią; brak Bułgakowowi właściwego pojęcia stworzenia z niczego; na dnie jego wywodów w stworzeniu tkwi zawsze pewien emanatyzm, przynajmniej co do emanacji form (sofijność) z Boga, a nie z niczego. Istoty rzeczy, odwiecznie istniejące w umyśle Bożym, poznającym istotę Bożą jako nieskończony wzór do naśladowania w bytach stworzonych, są u Bułgakowa formami rzeczy, wchodzącymi w skład ich istnienia (dusza świata), są i w Bogu, i w stworzeniach jako ta sama rzeczywistość. A to już zakrawa na jakiś panteizm.

4) Samo pojęcie Mądrości Bożej zawiera wiele sprzeczności: czy ostatecznie jest ona Bogiem, czy nie? jest stworzeniem czy nie? jest rzeczywistością różną od Boga i od stworzeń, czy też jest identyczna z jednym z nich, a może i z jednym, i z drugim (z czego wynikałaby z kolei identyczność świata i Boga, a więc znowu panteizm)? jest osobą, czy nie?

5) Byty możliwe (*possibilia*) są wprawdzie czymś pośrednim (*metaxy* – por. wyżej § 2) między Bogiem i światem stworzeń, nie mają jednak żadnej własnej odrębnej rzeczywistości same w sobie; istnieją tylko w istocie Bożej i w umyśle Bożym. Formalnie, jako możliwe byty stworzone, nie są identyczne ani z Bogiem, ani ze stworzeniami już rzeczywiście istniejącymi. W tym sensie są więc czymś pośrednim (*metaxy*) między Bogiem i stworzeniami rzeczywiście istniejącymi. Pod innym jednak kątem widzenia byty możliwe można uważać za identyczne (fundamentalnie) z istotą Boga; w stworzeniach zaś są identyczne treściowo z ich istotami, ale nie jako możliwe, lecz o ile w swej treści wyrażają pewien określony sposób i stopień bytowania bytów stworzonych, a więc byty możliwe są identyczne ze stworzeniami treścią pojęciową, którą wyrażają, ale nie jakąś ontyczną realnością.

6) Dlatego nie ma żadnej konieczności przypisywania im jakiegoś bytowania w samych sobie, i to jeszcze osobowego, jak chce Bułgakow. Byłoby to sprzecznością wewnętrzną: byty możliwe i rzeczywiste zarazem.

7) Z pewnych więc wywodów Bułgakowa wydaje się, jakby on przez problem sofijny rozumiał i miał na myśli problem stosunku bytów możliwych do bytów stworzonych rzeczywistych. Ale właściwości, jakie przypisuje owym bytom możliwym, zdają się mieć swe źródło i swe podstawy w braku pojęcia analogii bytu. Dla Bułgakowa Byt-Absolut i byty stworzone zdają się być równorzędnymi jednowartościowymi pojęciowo bytami. Stąd ta niezaradność wobec antynomii: monizm pante-

istyczny czy dualizm manichejski. Bułgakow chce tę antynomię rozwiązać na płaszczyźnie fałszywego założenia: jednoznacznej wartości pojęcia bytu.

ROZDZIAŁ III

Artykuł *Ipostas i ipostasnost'* i nauka sofijna w nim zawarta

Wstęp

Artykuł ten został napisany jako odpowiedź Bułgakowa na zarzut metropolity Antoniusza w 1924 r., że Bułgakow wprowadza w Bogu czwartą hipostazę. Autor dodał w podtytule, że są to „Scholia” do książki *Swiet niewiwieczernij*. Nie dzieli autor tej rozprawy na rozdziały, lecz w piętnastu punktach podaje dość zwięzłe wyjaśnienia głównych pojęć sofiańskich. Ale nie daje ich nowego pogłębienia ani uzasadnienia. Najważniejsze z nich są: punkt 6., w którym Bułgakow powołuje się na naukę Grzegorza Palamasa o Bogu, i punkt 9., w którym zarzut czterech hipostaz odpiera rozróżnieniem między hipostazą a hipostaznością, które to rozróżnienie dało tytuł całej rozprawie Bułgakowa. Nasze streszczenie, ujęte również w punkty, nie odpowiada punktom rozprawy Bułhakowa, co widać choćby z samej liczby punktów: u nas (8), u Bułgakowa (15).

1. Za neoplatonikami i za pseudo-Dionizym Areopagitą (którego Bułgakow uważa oczywiście za autentycznego Dionizego Areopagitę z *Dziejów Apostolskich* 17, 34), rozróżnia Bułgakow Boga jako przedmiot teologii negatywnej (Bóg sam w sobie, niedostępny poznaniu stworzeń) i pozytywnej (Bóg objawiający się stworzeniom). Za palamitami rozróżnia w Bogu istotę niedostępną poznaniu stworzeń (teologia negatywna) i energie, działania, objawienia Boże (przedmiot teologii pozytywnej). Dla nas jest tu raczej problem różnicy między poznaniem Boga naturalnym ze stworzeń, a poznaniem Boga nadnaturalnym: tu na ziemi przez *habitus* wiary nadprzyrodzonej, a w niebie przez *lumen gloriae* w widzeniu błogosławionym.

2. Istotę ducha upatruje Bułgakow w połączeniu istnienia ze świadomością (duch jest to byt świadomy swego istnienia) albo w połączeniu natury z osobą, albo „jaźni” z jej fundamentem. Połączenie to polega na tym, że natura uświadamia, czyli objawia sobie siebie. Tak więc życie ducha polega na wzajemnym stosunku między „jaźnią” i jej naturą. „Jaźń” istnieje dwojakim sposobem: nieograniczonym w Bogu i ograniczonym w stworzeniach. Ograniczoność „jaźni” stworzonej polega na tym, że jest ona jednoosobowa. Natomiast Byt Absolutny jedno-osobowy byłby absurdem. Stąd postulatem jest Byt Absolutny trój-osobowy. Pojęcie ducha jako stosunku między naturą i świadomością czy „jaźnią” aplikuje Bułgakow do natury i osób Bożych oraz do Boga i Sofii. Przebija tu realne rozróżnienie istoty Bożej i osób Bożych, co także w innych punktach tej rozprawy da się zauważyć, pod wpływem palamizmu. Nadto nie ma tu

miejsca na twierdzenie, że dogmat Trójcy Świętej jest dla rozumu ludzkiego tajemnicą ściśłą, skoro jest on dla rozumu ludzkiego postulatem w stosunku do Bytu Absolutnego.

3. Miłość Boga ku swej istocie skłania Go do udzielania się jako Ojciec Synowi i Duchowi Świętemu. Ojciec wychodzi do Syna w Duchu Świętym. Ta sama miłość skłania Boga też do wyjścia z siebie ku swojemu objawieniu się, jako swemu „nie-ja”. Treścią zaś tego udzielania się Boga w sobie i na zewnątrz jest Sofia: Chwała Boga (*Dòxa Theoû*). Tak pojęta Mądrość Boża jest wszechświatem Bożym, należy do całej Trójcy Świętej, ale w szczególniejszy sposób do Syna i do Ducha Świętego. Można tu zaraz zauważyć, że niektóre z tych twierdzeń Bułgakowa o Mądrości Bożej dadzą się zastosować do istnienia bytów możliwych w Bogu: należą do całej Trójcy Świętej, choć niektóre z nich przez apropriację można przypisywać raczej jednej Osobie Boskiej przed innymi. Mają swoją podstawę w istocie Bożej, którą można znowu pojmować, o ile jest w Ojcu bez początku, w Synu jako zrodzonym przez Ojca, w Duchu Świętym jako pochodzącym od Ojca i Syna (czy od Ojca przez Syna, jak się wyrażają Ojcowie greccy). Słusznie też można twierdzić, że świat bytów możliwych jest nieskończony, bo istota Boża może być nieskończoną ilością razy wzorem do naśladowania i do partycypowania w bytach stworzonych. Te niezliczone możliwości Bóg w istocie swojej poznaje. Jednak świat „bytów stworzonych nie jest sam w sobie nieskończony fizycznie i realnie, lecz tylko metafizycznie – idealnie, jako przedmiot poznania Umysłu Bożego, wyrażającego w sobie te wszystkie możliwości. Zawsze też istnieje różnica między Istotą Bożą jako wzorem naśladowczym dla tych bytów nie-boskich, a samymi tymi bytami, wzorowanymi na istocie boskiej. Byty możliwe, tylko fundamentalnie są identyczne z Istotą Boską, ale formalnie (same w sobie: jako możliwe) są jej tylko podobne.

4. W punkcie 6., powołując się na palamityzm z XIV wieku, rozróżnia Bułgakow Istotę Boga samego w sobie (*ousia* – niedosięzną dla umysłu stworzonego) i Boga objawiającego się (działania Boże – *enérgeiai* poznawalne dla stworzeń). Te objawienia Boże, energie Boże, działania Boże, *theós eisin*, według Bułgakowa, ale nie *ho Theós*, to palamickie rozróżnienie Istoty Bożej i energii Bożych aplikuje Bułgakow do Mądrości Bożej, która – podobnie jak energie Boże – jest objawieniem całej Trójcy Świętej, jest Chwałą Bożą, należącą do każdej z trzech Osób boskich nie tylko jako jeden, z przymiotów natury Bożej, idealnie w niej rozróżnianych, lecz jako byt rzeczywisty, bo tylko taki może być przedmiotem poznania i umiłowania Osób Boskich. O nauce Grzegorza Palamasa, na którą Bułgakow tu się powołuje, mowa będzie w następnym rozdziale.

5. Przez to rozróżnienie istoty Bożej jako podstawy trzech Osób Boskich i Mądrości Bożej chce Bułgakow uniknąć zarzutu panteizmu: Mądrość Boża jest wprawdzie immanentna światu, ale jest ona czymś różnym od istoty Bożej, choć ma wszelkie przymioty i określenia boskie. Dlatego i świat nie jest identyczny z Istotą Boską.

6. W dziele *Swiet niewieczernij*, określając Mądrość Bożą jako czwartą hipostazę, zastrzegając się Bułgakow, że nie jest ona równorzędna z hipostazami boskimi, że nie

należy do wewnętrznej sfery Bożej. Ponieważ jednak zarzut ten mu postawiono w przekonaniu, że narusza dogmat Trójcy Świętej wprowadzając czwartą hipostazę, więc tu dokładniej i ściślej stara się wyrazić swą myśl, określając Mądrość Bożą nie jako hipostazę, lecz jako hipostatyczność, czyli zdolność objawiania hipostaz boskich i oddania się hipostazom boskim. Mądrość Boża jest stanem hipostatycznym biernym, przez hipostazę inną, nie własną, jest wiecznym, biernym pierwiastkiem żeńskim. Natomiast w stosunku do stworzeń ta hipostatyczność staje się hipostazą przez stworzoną hipostazę człowieka. Hipostatyczność – Sofia oddziela się od trzech hipostaz Boskich i oddaje się światu – człowiekowi. Człowiek bierze w posiadanie hipostatyczność sofiańską stworzenia, jak Bóg posiada hipostatyczność Mądrości Bożej niebiańskiej. To udzielenie się człowiekowi stworzonemu ma swój odpowiednik również w Mądrości niebiańskiej, która się oddała człowiekowi niebieskiemu – idealnemu prototypowi człowieka w Mądrości Bożej. I to oddanie się Mądrości Bożej człowiekowi niebieskiemu jest odwiecznym prawzorem Wcielenia Syna Bożego, który odąd przez Wcielenie w pełni realizuje uhipostatyzowanie Mądrości Bożej w stworzeniu i do jej uczestnictwa ma pociągać wszystkich ludzi w Kościele, w którym człowiek jakoby zrzuca się własnej swej osobowości i przez to dostępuje udziału w życiu Bożym i tak przez Mądrość Bożą w Chrystusie uhipostatyzowaną i przez Kościół Boży rozciągniętą na ludzkość całą, Bóg staje się „wszystko we wszystkim”.

7. W ten sposób Chrystus i Kościół są centrami sofiańskimi, w których byty stworzone, zróżnicowane na mnóstwo hipostaz, wracają do swej pierwotnej sofiańskiej jedności organicznej, w jakiej istniały w Mądrości Bożej przed stworzeniem. Drugim, po Chrystusie, centrum sofiańskim jest Matka Boża. Jak Mądrość Boża niebieska jest objawieniem się Ojca Synowi w Duchu Świętym, tak Mądrość Boża ziemską stworzoną (świat, a szczególnie Maria) ogarnięta przez Ducha Świętego staje się zdolna do przyjęcia w sobie Syna Bożego. Intuicyjnie widzi Bułgakow Matkę Najświętszą w jej wielorakim stosunku do Osób Bożych, do świata idei, do świata rzeczywistego, do ludzi. Widzi, jak cały świat w swej łączności z Maryją staje się „łonom rodzącym” – Matką Bożą, Bogarodzicą. Matka Najświętsza jest ludzkim objawieniem się Ducha Świętego, jak Chrystus jest ludzkim objawieniem Syna Bożego, jest ona wcieleniem dziewictwa, jest substancjalnym dziewictwem. Dziewictwo jest jej istotą, nie tylko stanem. Jako doskonale święta łaską Ducha Świętego, jest Maryja osobowym obrazem Kościoła.

8. Wreszcie warto wspomnieć o tym, że Bułgakow powołuje się na ikonografię rosyjską, w której często występują takie elementy, jak Dom na siedmiu kolumnach zbudowany (*Sapientia aedificavit sibi domum, extruxit columnas septem*. Prov. 9, 1), tajemniczy anioł ognisty, zajmujący miejsce bądź obok Chrystusa, Maryi, Jana Chrzciciela i Aniołów, bądź też miejsce centralne, w otoczeniu Maryi oraz Jana Chrzciciela; wówczas Chrystus jest przedstawiony już w niebie.

O tych sofijnych ikonach zob. artykuł o. A.M. Ammanna SJ w „Orientalia Christiana Periodica” 1938.

ROZDZIAŁ IV

Nauka o Bogu Grzegorza Palamasa**Wstęp**

Ponieważ, jak widzieliśmy, i Bułgakow sam, i jego przeciwnicy powołują się na autorytet Grzegorza Palamasa, wypada przynajmniej zwięźle poznać ten dziwny na Wschodzie greckim prąd ascetyczny.

1. Prąd ascetyczny, który powstał wśród mnichów na półwyspie Atos w XIV wieku, nazwany później „palamizmem” od swego głównego teoretyka i teologa, Grzegorza Palamasa, nosi nadal także swą pierwotną nazwę „hezychazmu”. Jest to wyraz utworzony od greckiego wyrazu *hesychía*, oznaczającego pierwotnie wszelki wypoczynek i wytchnienie (tyle co łacińskie *quies*). Jak od wyrazu łacińskiego *quies* został utworzony wyraz *quietismus* na określenie pewnego kierunku, ascetyczno-mistycznego, tak i od wyrazu *hesychía* został utworzony wyraz *hesychasmós*, odpowiednik łacińskiego *quietismus*, i wyraz *hesychàstes*, odpowiednik łacińskiego *quietista* – tzn. człowiek oddający się hezychazmowi.

Na powstanie hezychazmu złożyły się następujące czynniki:

1) Tradycyjna nauka Ojców Kościoła o kontemplacji Boga, nieraz wyrażana za pomocą symboli, przenośni oraz obrazów i dlatego przez nieuczonych mnichów XIV wieku rozumiana źle, bo dosłownie, o jakiejś materialnej światłości, wypełniającej duszę mnicha oddającego się kontemplacji.

2) Błędy pokutujące na Wschodzie już od V wieku pod nazwą „messalianizmu” lub później wśród zesławizowanych Bułgarów pod nazwą „bogomilizmu”, a polegające na tym, że:

- a) łaskę w duszy utożsamiano z niestworzonym Duchem Świętym;
- b) obecność Jego w duszy uważano za podległą przeżyciu eksperymentalnemu tak, że dusza nie odczuwająca Ducha Świętego, nie posiadała Go;

c) tę obecność może dusza własnym wysiłkiem swoim do duszy swej sprowadzić zwłaszcza przez modlitwę. W tym jest podobieństwo messalianizmu do szerzącego się na zachodzie w Afryce łacińskiej w V wieku pelagianizmu. Wprawdzie wysiłek modlitewny messalianów zmierzał bezpośrednio do tego, by z duszy usunąć złego ducha, mieszkającego w każdej duszy (widać tu znowu reminiscencje pochodzenia manichejskiego), ale naturalnym i nieodłącznym następstwem wypędzenia złego ducha z duszy jest zamieszkanie w niej Ducha Świętego, równie eksperymentalnie odczuwanego jak przedtem odczuwano obecność złego ducha.

3) Trzecim czynnikiem, który wpłynął na powstanie i rozwój hezychazmu w XIV wieku, była działalność Grzegorza Synaity, mnicha z klasztoru św. Katarzyny na Górze Synaj, który przybywszy na Atos, zabrał się tam do ożywienia życia pustelniczego, tj. do odnowienia dawnej praktyki, że niektórzy starsi mnisi, doświadczeni w życiu duchownym, opuszczali życie wspólne w klasztorach (*koinobion*) i oddawali się życiu pustelniczemu w samotnej celi (*kellion*), wypełniając ją głównie kontem-

placją (*hesychia*); a tylko na uroczystsze święta wracali do klasztoru. Por. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, 431-432.

2. Pod wpływem tych wszystkich czynników zaczęły się rozwijać i ustalać wśród mnichów na Atosie następujące przekonania:

a) Bóg mieszka w duszy sprawiedliwej i objawia się jej pod postacią światła niewysłowionego, które napełnia duszę niewypowiedzianą rozkoszą i pociechą; to światło Boże jest przedsmakiem wiecznej szczęśliwości.

b) Siedliskiem duszy jest serce lub środek brzucha (*umbilicus*, po grecku *tò òm-phalon*, stąd nadawana im przez innych pogardliwa nazwa: *omphalopsychitai*).

c) Hezychasta, mnich-pustelnik, powinien wszelkich sił dokładać, by swego ducha (*noûs*), wylanego na rzeczy zewnętrzne i przebywającego (także w sensie przestrzennym) poza właściwym swoim miejscem, sprowadzić na powrót do serca i tam go zamknąć.

d) Do tego pomocne są pewne ćwiczenia cielesne, jak wstrzymanie oddechu, utkwienie nieruchomo wzroku w kierunku serca czy w środku brzucha, w pępek..

e) Gdy w ten sposób zmusi się ducha do powrotu do serca, wtedy ukazuje mu się światło Boże, które go oblewa zewsząd i napełnia rozkoszą niebiańską.

i) To światło Boże jest łaską uświęcającą i chwałą oraz szczęśliwością błogosławionych. Jest ono czymś boskim i niestworzonym, czymś nieoddzielnym od istoty bożej, ale różnym od niej. Istota Boża bowiem sama w sobie jest dla umysłu stworzonego niedostępna, niewidzialna. Nie może ona stać się udziałem stworzeń. To zaś światło Boże można być oglądać nie tylko umysłem, lecz nawet oczyma cielesnymi wzmocnionymi łaską. Oglądał je św. Szczepan Męczennik (Dz 7, 56) i Szawel pod Damazkiem (Dz 9, 3) i przede wszystkim trzej apostołowie podczas przemienienia Pana Jezusa na górze Tabor (stąd nazywano to światło także światłem Taboru – *lumen taboricum*, a samych hezychastów taborytami). Por. Mt 17, 2.

3. Te pierwsze zawiązki hesychazmu rozwinął i ujął w system teologiczny Grzegorz Palamas, w obronie przed atakami i zarzutami Barlaama z Kalabrii, który w latach 1338-1339 poznał naukę hezychastów, przebywając na Atosie, a potem zaczął ją zwalczać. Grzegorz Palamas, jeszcze jako mnich na Atosie, wystąpił w obronie hesychazmu i doprowadził do zwołania synodu w 1341 r. w Tesalonice, na którym potępiono Barlaama z Kalabrii (nie jest jasne dokładnie, za co: czy za występowanie przeciw hesychazmowi, czy za wyraźne w tym czasie sympatie ku Rzymowi), ale kwestii teologicznej o rozróżnianiu istoty Bożej i działań Bożych nie rozstrzygnięto, a nawet zakazano zajmować się nią. Palamas jednak nie spoczął, aż wreszcie na tron cesarski wstąpił Jan Kantakuzen, sprzyjający hezychastom. Usunął on patriarchę Jana Kalebasa, przeciwnika hesychazmu, i na jego miejsce mianował patriarchą Izydora, sympatyka hesychazmu. Za sprawą Izydora Grzegorz Palamas został metropolitą Tessaloniki. Jako metropolita wziął udział w synodzie w Konstantynopolu., gdzie nauka jego została uroczystie zatwierdzona. Umarł Grzegorz Palamas w 1360 r., a w 1368 r. został policzony w poczet świętych. Palamas był pisarzem bardzo płodnym, ale wiele dzieł jego jeszcze

nie zostało wydanych drukiem. Część dzieł, które już zostały wydane drukiem, włączono do wydania Migne'a *Patrologia Graeca*, t. 150, col. 771-1121.

4. Naukę Grzegorza Palamasza obszerniej omawia Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. II, 47-112. Synod Karłowicki, zarzucając Bułgakowowi błędy Barlaama (w rzeczywistości nauka Barlaama przeciw hezychastom jest jak najbardziej ortodoksyjna, zgodna z całą tradycyjną nauką Ojców greckich o Bogu), popełnił – zdaniem Bułgakowa – pomyłkę, biorąc naukę Palamasza za naukę Barlaama, potępioną na synodach w latach 1341 i 1351, a naukę Barlaama przypisując Palamasowi. Stąd wśród karłowiczian powstała kwestia, czy Palamas głosił różnicę między istotą Bożą i ową światłością, energiami i przymiotami bożymi, czy też nie. Arcybiskup Serafim w swej pracy przeciw Bułgakowowi (zob. wyżej w bibliografii) twierdzi, że Palamas tego rozróżnienia nie głosił, że to było właśnie ową potępioną na obu synodach nauką Barlaama. Jest to oczywiście historycznie nieścisłe. Z cytowanych przez Jugiego dzieł Palamasza i palamitów jest jasne, że oni to rozróżnienie głosili, choć nauka ich często jest niejasna, bałamutna, zawierająca wewnętrzne sprzeczności. Faktem jest, że na synodach w roku 1341 i 1351 tę naukę przyjęto i potwierdzono, choć Cerkiew prawosławna dziś wolałaby w niej widzieć nie naukę wyniesionego na ołtarze Palamasza, lecz naukę Berlaama z Kalabrii, potępionego na tych synodach.

5. Pewnym echem owych sporów palamickich z XIV wieku był w obecnym stuleciu spór, który wybuchł w klasztorze rosyjskim św. Pantelejmona na Atosie, o cześć imienia Bożego. Wśród mnichów rosyjskich w klasztorze św. Pantelejmona zaczęły się szerzyć poglądy, że „Imię Boga”, nie tylko wymawiane ustami czy w myśli, lecz także pisane na papierze, ma udział w naturze Bożej, jest częścią Boga. To jakoby miało stanowić podstawę czci boskiej (*cultus latriae*) oddawanej imieniowi Boga. Pomieszano oczywiście *cultus latriae absolutus*, należny Bogu, z *cultus latriae relativus*. Ale posuwano się w praktyce oddawaniu czci imieniowi Bożemu aż do dziwactw: wypisywane na papierku imię Boga zjadano, w przekonaniu, że tak dostępuje się zjednoczenia z Bogiem. Działo się to w pierwszym dziesięciu lat XX wieku. A ponieważ na Atos do klasztoru św. Pantelejmona przyjeżdżały co roku wielotysięczne rzesze pątników, dziwaczne to nabożeństwo rozchodziło się po całej Rosji i stawało się źródłem namiętnych sporów, tak na miejscu w klasztorze, jak i w różnych zakątkach Rosji. Władze cerkiewne, poparte przez władze carskie, uznały za konieczne zlikwidowania przede wszystkim ogniska zamieszek na Atosie. Pewnego dnia do wybrzeży Atosu w pobliżu klasztoru św. Pantelejmona zawinął rosyjski okręt wojenny, z którego dokonano swoistego desantu do klasztoru, załadowano na okręt około 600 mnichów (na przeszło 2000 mnichów rosyjskich w tym klasztorze) znanych jako zwolenników tego swoistego kultu *imiabożnicztwa*, przetransportowano ich do Rosji i tam, zamiast ich umieścić w jakimś jednym klasztorze zamkniętym, rozpuszczono ich wolno na cztery wiatry. Skutek był oczywiście taki, że rozleźli się oni po całej Rosji i z wielkim zapałem szerzyli swoje dziwaczne poglądy, opromienienie jeszcze u prostego ludu aureolą męczeństwa za kult imienia Bożego.

Główny obrońca, apostoł i teolog tego błędu, mnich Antoni Bułatowicz, wydał w 1913 r. książkę pt. *Apologia wiery wo imia Bożije i wo imia Isusa*. Uczy w niej, że wszelka prawda objawiona przez Boga i Słowo Boże, wszelka modlitwa pod natchnieniem Bożym odmawiana, jak również modły pod natchnieniem Ducha Świętego odprowadzane publicznie w cerkwiach są działaniem Bożym, a więc są częścią natury Bożej, są Bogiem. Bóg całą swoją istotą jest obecny w swoich imionach, bo istota Boża jest nie oddzielna od tych wszystkich form i sposobów działania Bożego. Później zmodyfikował nieco swoją naukę: nie litery imienia Bożego są Bogiem, lecz idea Boga, przez nie wyrażana lub wizja Boga.

Wśród zarzutów stawianych Bułakowowi przez karłowiczana był też zarzut, że odnawia on błędy *imiabożniczestwa*, które zostały w 1913 r. potępione przez Cerkiew rosyjską na synodzie.

ROZDZIAŁ V

Pierwsza trylogia sofiańska Bułakowa

Wstęp

W ikonografii Cerkwi prawosławnej, obok osoby Chrystusa i owego tajemniczego Anioła, mającego wyobrażać właśnie Mądrość Bożą, znajdują się postacie Matki Bożej, Jana Chrzciciela i Aniołów. Są to – zdaniem Bułakowa – stworzenia, które w szczególniejszy sposób są związane z Mądrością Bożą stworzoną, jako centra sofiańskie. Im więc poświęca Bułakow swoją pierwszą trylogię sofiańską. Naukę Cerkwi prawosławnej o Matce Bożej, Janie Chrzcicielu i Aniołach przedstawia Bułakow w swoim oświeceniu sofiańskim. Najważniejszym z tych dzieł jest dzieło o Matce Najświętszej, gdyż Ona w systemie sofijnym Bułakowa odgrywa szczególnie ważną rolę w Kościele.

1. O Matce Bożej traktuje Bułakow w książce pt. *Kupina Nieopalimaja (Krzak gorejący, nie spalający się)*. W świetle swej nauki o Mądrości Bożej pragnie Bułakow podważyć katolicką naukę o Niepokalanym Poczęciu Matki Najświętszej. Odrzuca katolicką naukę o wyniesieniu człowieka do porządku nadprzyrodzonego, naturze ludzkiej nienależnego. Natura i sprawiedliwość są jednym i tym samym. Człowiek został stworzony jako doskonały obraz sofijny Trójcy Świętej i miał ten obraz własną pracą udoskonalać w podobieństwo. Ale człowiek zgrzeszył. Ten naturalny obraz Trójcy Świętej został w nim zniszczony. Z człowieka niebieskiego – sofijnego stał się człowiekiem kosmicznym, częścią świata materialnego. To jest właśnie grzech pierworodny, który przechodzi na wszystkich ludzi w taki sposób: pierwszy człowiek Adam był człowiekiem powszechnym (*wsie-czelowiek*); był hipostazą, ale nie był jednostką indywidualną. W ten sposób przedstawiał on ludzkość całą nie tylko moralnie (prawnie), lecz także rzeczywiście. Przez grzech stał się jednostką indywidualną. Podobnie każdy człowiek dobrowolnie to obiera, bo każda dusza w chwili jej stwarzania, na granicy między wiecznością i czasem, wybiera dobrowolnie ciało i świat

zepsuty i tak ściąga na siebie grzech Adama. Odkupienie polega na oswobodzeniu człowieka z indywidualizmu przez życie w Chrystusie nie indywidualne, lecz zbiorowe, w Kościele. Odkupienie jest rzeczywistą przemianą natury ludzkiej, jest przywróceniem jej utraconego obrazu Trójcy Świętej.

2. Ponieważ dokonuje się to przez odkupienie, dlatego i Matka Boża nie mogła być wolna od tak pojmowanego grzechu pierworodnego, zanim nie dokonało się odkupienie przez śmierć Chrystusa na krzyżu, przez zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Z drugiej strony przyznaje Bułgakow Matce Bożej wolność od wszelkiego grzechu osobistego jeszcze przed śmiercią Chrystusa, ze względu na przyszłą Jego śmierć. Ponadto obsypuje Bułgakow Matkę Bożą najwyższymi pochwałami. Maryja brała z Chrystusem czynny udział w przywróceniu ludzkości sofiańskiego obrazu Trójcy Świętej, utraconego przez grzech. Pierwsi rodzice byli mężczyzną i niewiastą, obdarzeni zdolnością duchowego, nie płciowego rodzenia, na wzór Trójcy Świętej, w której Ojcostwo polega na objawianiu się Ojca w Synu, a macierzyństwo na przyjęciu przez Ducha Świętego Syna za swego, jako zrodzonego od Ojca. Duchowe rodzicielstwo pierwszych rodziców utracone przez grzech, zostało przywrócone przez Chrystusa i Maryję. W Chrystusie objawia się wieczne Ojcostwo, a w Maryi Duch Święty – macierzyństwo. Jak Duch Święty przyjmuje Syna zrodzonego przez Ojca, tak Maryja przez połączenie z osobą Ducha Świętego stała się zdolna do przyjęcia w swym łonie Syna Bożego. Dziewictwo Maryi polega na tym, że Matce Najświętszej został przywrócony sposób duchowego poczęcia i rodzenia.

3. O św. Janie Chrzycielu traktuje Bułgakow w książce pt. *Drug Żenicha (Przyjaciel Oblubieńca)*. Jana Chrzyciela, którego uważa za jedno z centrów sofiańskich, obsypuje Bułgakow najwyższymi pochwałami. Jego kult w Cerkwi prawosławnej przeciwstawia kultowi św. Józefa w Kościele katolickim, wyrażając się o tym kulcie w sposób pogardliwy. Umniejsza wielkość św. Józefa, odmawia mu dziewictwa, a o opiece św. Józefa w Kościele katolickim wyraża się w sposób zdradzający nieznamość rzeczy, na której temat zabiera głos.

4. O aniołach mówi w książce pt. *Liestwica Iakowlja (Drabina Jakubowa)*. Mówi o aniołach wiele rzeczy słusznych i pięknych. Ale są i błędy w jego wywodach. Aniołowie, według Bułgakowa, są hipostazami, ale nie mają własnych natur, lecz istnieją w naturze Bożej, w której mają udział. Między nimi a światem istnieje ścisła transcendentna łączność. Wszystko bowiem w świecie, nie tylko poszczególne rzeczy, ale pewne klasy i kategorie rzeczy, mają swój odpowiednik w świecie anielskim. Każdy człowiek ma też w świecie anielskim swego odpowiednika. Jest nim anioł stróż. Dzieje ludzkości są wspólnymi dziejami ludzi i aniołów (por. recenzję O. Spáćila o tej książce w „Orientalia Christiana”, 1929, 29).

Ponieważ aniołowie nie mają własnej natury, lecz istnieją naturą boską, nie jest możliwe przyjęcie natury anielskiej przez Słowo Boże do jedności hipostatycznej. Szatani, utraciwszy udział w naturze Bożej, a swej nie mając, pasożytują na świecie materialnym, którego grzesznymi wyziewami się żywią.

ROZDZIAŁ VI

Druga trylogia sofiańska Bułgakowa

Wstęp

Druga trylogia sofiańska traktuje o Mądrości Bożej wiecznej, tej od strony Trójcy Świętej. Składają się na nią następujące dzieła:

- 1) *Agniec Bożyj* (1935) – o Synu Bożym,
- 2) *Utieszitiel* (1937) – o Duchu Świętym (wreszcie!),
- 3) wydane już po śmierci Autora (1946): *Niewiasta Agnca (Oblubienica Baranka)* – o Kościele. Najważniejsze z nich, i najważniejsze w ogóle w całym dorobku pisarskim Bułgakowa, jest dzieło *Agniec Bożij*.

1. W dziele *Agniec Bożyj* pragnie Bułgakow definicje chrystologiczne Soboru Chalcedońskiego, wyrażone czterokrotną negacją, uzupełnić pozytywną konstrukcją teologiczną. Jego ideą przewodnią jest tu doskonale połączenie w Chrystusie Bóstwa i człowieczeństwa, Boga i świata.

Według schematu heglowskiego (teza – antyteza – synteza) dogmat chrystologiczny został wyrażony jako teza przez szkołę aleksandryjską św. Cyryla: Jedność Chrystusa. Jako antyteza został wyrażony przez szkołę antiocheńską Teodora z Mopsuestii i Nestoriusza: dwoistość Chrystusa. Jako synteza został wyrażony na Soborze Chalcedońskim: dwoistość natur w jedności osoby. Po Soborze Chalcedońskim już nic istotnego nie zostało dodane do nauki chrystologicznej; nie została pogłębiona. Owszem, Zachód łaciński odstąpił od wytyczonej drogi. Zaslugą teologii protestanckiej jest tylko podkreślenie idei wyniszczenia (*kenosis*).

Bułgakow powtarza tu zresztą wszystkie główne myśli o Mądrości Bożej, rozwinięte już w poprzednich dziełach. Wcielenie pojmuje Bułgakow jako zastąpienie ducha ludzkiego w Chrystusie przez Osobę Słowa (!). Byłby to jakiś monofizytyzm. Recenzję i krytykę dzieła *Agniec Bożyj* – por. Spáčil w „*Orientalia Christiana Periodica*” 1935, 53-92.

2. W dziele *Utieszitiel* twierdzi Bułgakow, że osoby Boże są z sobą złączone nie pochodzeniem, lecz wzajemnym objawianiem się sobie przez Mądrość Bożą. Ojciec jest osobą objawiającą się, Syn i Duch Święty są osobami objawiającymi Ojca. Zdaniem Bułgakowa tak tezy Focjusza, jak i tezy Jego przeciwników na Zachodzie były innowacjami w teologii trynitarniej. Przyczyną sporu był fałszywy punkt wyjścia z pojęcia pochodzenia (*origo-processio*). Bułgakow nie zwraca uwagi na to, że to właśnie Ojcowie greccy w IV wieku, na Soborze Nicejskim i Konstantynopolskim I, właśnie za pomocą pojęcia „pochodzenie” – *ekpóreusis* – *ekporeuesthai* wyrazili tajemnicę wzajemnego stosunku trzech osób boskich.

W aplikacji Mądrości Bożej do Osób Bożych, zwłaszcza w stosunku do dwu Osób objawiających Ojca, dopatruje się Bułgakow dopełnienia się w Bogu ojcostwa i macierzyństwa. Dlatego Słowo Boże przyszło na świat jako mężczyzna, a Duch Święty

wybrał sobie jako swoją „nosicielkę” Dziewicę – Marię tak, że pełnia *theandrii* Bogo-człowieczeństwa wyraża się w Jezusie i Marii razem.

W dziele stworzenia rola Ducha Świętego jest taka sama, jak i rola Syna. Ojciec ich posłał na świat, aby dokonali dzieła Bogo-człowieczeństwa, tj. aby połączyli „jaźń” Bożą niebieską z ziemską. Zesłanie Ducha Świętego, podobnie jak i przyjście Syna Bożego na świat, pojmuję Bułgakow jako *kenosis* – wyniszczenie, poniżenie. Duch Święty nie poniżył się wprawdzie co do swej osobowości boskiej, ale poniżył się przez to, że On – niewidzialny, jako Bóg, przyjął postać widzialną i słyszalną (gołębica, ogień, wicher).

Ostatni rozdział dzieła *Utieszitel* poświęca Bułgakow pierwszej osobie Bożej – Ojcu. Bóg Ojciec jest transcendentnym początkiem świata, ale zarazem jest światu immanentny. Objawia się światu przez dwie inne Osoby w Mądrości Bożej. Owszem, sam w tym sensie jest Mądrością Bożą, objawiającą się Synowi i Duchowi Świętemu i przez nich dalej objawianą. A ponieważ Ojciec jest Bogiem *par excellence*, jest też sam Bogo-człowieczeństwem.

3. Trzecie dzieło drugiej trylogii sofiańskiej, pt. *Niewiasta Agnca* poświęcone jest Kościołowi jako teandrycznemu centrum sofijskiemu. Razem z całą eklezjologią Bułgakowa należałoby temu dziełu poświęcić osobne wykłady. Dlatego obecnie przedstawiamy na tej notatce tylko.

Zakończenie

Z pobieżnego streszczenia wywodów Bułgakowa w jego dziełach sofijskich widać, że pragnie on dać zupełnie nowy system filozoficzny i na tym systemie buduje także nową syntezę teologiczną. W całej jego nauce o Mądrości Bożej znajduje się niewątpliwie jądro prawdy, mianowicie rzeczywistość bytów możliwych (*possibilia*) w Bogu. Ale poszczególne spekulacje sofiańskie, w odniesieniu do dogmatów chrześcijaństwa, najbardziej podstawowych – trynitarnych i chrystologicznych, odstępują w wielu punktach od tradycyjnej nauki katolickiej i prawosławnej od teologii Ojców greckich. Niestety, Cerkiew prawosławna nie posiada autorytetu, doktrynalnego, który by w nauce Bułgakowa potrafił oddzielić z całą pewnością zdrowe ziarno prawdy od plewy błędów.

Lublin, w roku akademickim 1962/63
na Wydziale Teologicznym KUL

Ks. Bogusław Waczyński T.J.