

Богдан М. Лубардић

ХРИШЋАНСКА ФИЛОСОФИЈА ОЦА СЕРГЕЈА БУЛГАКОВА И УЧЕЊЕ О СОФИЈИ — ИЗМЕЂУ СОФИЈЕ И СОФИОЛОГИЈЕ¹

Verus philosophus est amator Dei.
(*De civitate Dei*, VIII, 1)

I. Дејинство

Сергеј Булгаков је рођен 1871. године у централној Русији, у свештеничкој породици. У *Аутобиографским белешкама* он казује следеће: „Ја сам рођен у породици свештеника, шест генерација левитске крви текло је у мојим венама.“² Одрастао је као побожно православно дете, похађајући школу у Богословији у Орелу (1888) покрај Ливна. Али, млади Булгаков је убрзо постао револтиран оним што је назвао послушничким држањем богословаца према свим облицима ауторитета. Он је био, како каже, запрепашћен „потчињеношћу“, „послушништвом“, био је саблажњен тиме што тадашња Црква у својој „културалној беди и историјској обамрлости“³ није показивала занимање за ствар „човештва, развоја и научне мисли“.⁴ Није хтео да посвети живот Цркви „ако Цркву одређује такво гледање према коме Црква има само заштитну (конзервативну — *аути.*) функцију, функцију чувара преда-

¹ Читаоцима предочавамо редигован текст предавања што смо га, под истим насловом, изложили у Задужбини Илије М. Коларца 11. децембра 2000. године, у оквиру циклуса предавања *Савременост руске религијске философије* (cf.: Уред. Р. Ђорђевић, *ibid.*, Филозофска библиотека, Гутенбергова галаксија, Београд, 2002). Ради текстуалне акривије и услед могућности да рад утврдимо и преко критичког апарата, у текст смо унели незнатна проширења. Знак астериска (*) означава наше курзиве у цитатима.

² Pain, J., and Zernov, N., *A Bulgakov Anthology*, London, 1976, 3. Такође ваља погледати и драгоцену аутобиографију оца Сергеја Булгакова: Булгаков, Сергеје, *Аутобиографски записи* (рус.), приредио: Лав А. Зандер, ИМКА-Прес, Париз, 1946.

³ Булгаков, Сергеј, *Аутобиографски записи* (рус.), 32.

⁴ Булгаков, Сергеј, *Аутобиографски записи* (рус.), 35.

ња...⁵ Услед тога су Булгакову, у психолошком и интелектуалном смислу, када се преместио у секуларну школу у Јелецу 1888–1889, а затим и на Московски универзитет 1890–1894, идеје руске интелигенције већ биле блиске. А она је у то време била увелико антимонархијска и антицрквена.

II. Ка руском марксизму

Руска интелигенција⁶ представљала је посебан сталеж у руском друштву. Пошто, у формалном смислу, није припадала неком социјално етаблираном слоју или класи, најмањи заједнички именитељ њеног јединства био је — одбрана такозованих „народних интереса“, и то по сваку цену. Булгаков је зато веома брзо прихватио марксизам, који је сматрао научним инструментом за анализирање услова што су изазивали страдање народа. Такав научно-политички инструмент требало је такође да пружи начин за предвиђање и покретање правоваљане акције ради превладавања тих друштвених зала. Године 1896, када је млади Сергеј имао свега двадесет пет година, његова студија о функционисању тржишта у капиталистичким друштвима⁷ отворила му је приступ катедри за политичку економију и статистику на Правном факултету Московског универзитета. Недуго затим Булгаков је публиковао⁸ своје истраживање о односима капитализма и аграрне економије.⁹ То је био подухват од неоцењивог значаја у Русији, где је огромна већина становништва била сељачког порекла.

Између 1900. и 1903. године Булгаков је све више постајао незадовољан оним што је именовао као „етички релативизам“¹⁰ марксизма. Зато је поку-

⁵ Лоски, Николај, *Историја руске филозофије*, превод: Марија и Брана Марковић, Софија, ЦИД, Подгорица, 1995, 273.

⁶ Булгаков, Сергеј, *Хероизам и саможртвовање: разматрања о религијској природи руске интелигенције*, „Вјехи“ — Симпозион руске интелигенције (рус.), Москва, 1909. Уз знатне измене, тај рад је прештампан у Москви 1911. године, у Булгаковљевом зборнику *Два града*. О настанку, устројству и карактеру руске интелигенције такође говори и Николај А. Берђајев у: *Извори и смисао руског комунизма*, превод и предговор: Мирко Ђорђевић, Плус библиотека Савременика / Књижевне новине, Београд 12–18 et passim. Такође: idem, *Духовна криза интелигенције* (рус.), Духовна полза, Санкт Петербург, 1910.

⁷ Булгаков, Сергеј, *О тржишним у кاپиталистичкој производњи* (рус.), Москва, 1896.

⁸ Веома обухватан списак објављених дела оца Сергеја Булгакова публиковао је интелектуални његов ученик Лав А. Зандер: *У знак сећања на оца Сергеја Булгакова* (рус.), Париз, 1945. На списку се може наћи двадесет пет књига и више од стотину студија, огледа и чланака. Николај Зјернов је утврдио да је Булгаков између 1922. и 1944. „објавио више од 150 књига и чланака на руском, енглеском, немачком, француском, румунском, јапанском и естонском језику“. Cf.: Zernov, Nicolas, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, Harper & Row Publishers, New York and Evanston, 1963, 335.

⁹ Булгаков, Сергеј, *Капитализам и земљорадња* (рус.), томови I–II, Москва, 1900.

¹⁰ Видети Exkurs 2: о Булгаковљевој анализи Маркса као религиозног типа, а с обзиром на његов а(нти)персоналистички дух.

шао, донекле слично Берђајеву,¹¹ да синтетише марксистичку анализу друштва са оправдањем рационалне етике каквом ју је пронашао у (нео)кантијанској¹² школи философије. У тој кантовској традицији философије Булгаков је тражио „апсолутно оправдање“ за моралне и социјалне идеале револуције. Његов циљ био је да оправда радикалну интервенцију у оквирима историјског процеса, и то у име априорних и неутуђивих вредности људске личности. Кантијански речено, он је желео да изради „трансцендентално оправдање“ за историјско политичко-социјално деловање. То значи да је Булгаков желео да презузме друштвени идеал Маркса, али и да га истовремено и ослободи од сваке натрухе детерминизма и етичког релативизма. Човек, са посебном самосталношћу унутар друштва, није и не сме бити тек пасиван објекат што га носе стихије револуције или пак економског развоја. Напротив, човек је стваралачки чинилац у историји и он слободно делује у потрази за темељним вредностима.¹³

Док је током 1903. године предавао на Кијевском универзитету, Булгаков је признао да више не може прихватати напор комбиновања марксизма са идеализмом, у смислу рационалистичке етике засноване на креативности персоналног субјекта (ипостаси). То је имало за последицу објаву обраћења (*conversio intellectualis*) у идеализам, у чистом значењу те речи.^{13а} Додуше, то није значило потпуно одбацивање ранијих теоријских гледишта. Као што ћемо видети, његова будућа теолошка активност, и то у својству православног свештеника, макар делимично, може се повезати са наслеђем марксизму својственог *активизма*. Зато:

За хришћанина социјализам има тек примењено значење [...] то није питање *Weltanschauung*а него само практичне етике.¹⁴

III. Идеализам и Софија

Како прецизније разумевати Булгаковљево обраћење у идеализам? Руски идеализам има најмање четири кључна извора када су философи(је) у

¹¹ Берђајевљев прави однос према кантијанству и марксизму, као и прави смисао његовог преласка од марксизма ка идеализму, добро је документован, рецимо, у делима: *Философија слободе I-II*, „Пут“, Москва, 1911; за српско издање видети превод Небојше Ковачевића у: *Руски боготражитељи, Логос-Ант*, Београд, 1996) и *Ойиш есхатолошке метафизике* (за српско издање видети превод оца Димитрија М. Калезића: Богословски факултет СПЦ, Београд, 2000).

¹² Видети *Excurs 3*: о неокантијанској философији и њеном утицају на руску философију XIX и XX века.

¹³ Видети *Excurs 4*: о марбуршком неокантијанизму Х. Коена и његовој примени на социјално-политичку сферу.

^{13а} Булгаков, Сергеј, *Од марксизма ка идеализму* (рус.), Петроград, 1903, XI–XVIII.

¹⁴ Булгаков, Сергеј, *Православље и социјализам* (рус.), „Пут“ 20 (1930), 93–95.

питању. Реч је о двојици Немаца и двојици Руса. То су, са стране немачке философије, Георг В. Ф. Хегел (1770–1831) и Фридрих В. Ј. Шелинг (1775–1854), и, са стране отаџбинске мисли, религијски философ Владимир Соловјов (1853–1900) и многострани генијални теолог Павле Флоренски (1882–1937), који је у „заграничју“ већ канонизован за свештеномученика.

Највећи утицај Хегела види се у томе што Булгаков прихвата његову критику уобичајеног западнохришћанског посматрања релације између Бога и света. Етаблирано хришћанско гледиште (*Weltanschauung*) приказује свет као структуру која се налази „уз“ Бога или као паралелну Богу. Такво становиште одбацује и Шелинг, премда је утицај Шелинга (F. W. J. Schelling) на Булгакова још већи. Шелингова философија је Булгаковљевој теологији блиска на многим нивоима,¹⁵ чак и у тако неочекиваним областима попут еклисиологије. Блиска јој је у толикој мери да се неки истраживачи¹⁶ одважују да Булгакова (и тачно и унеколико промашено) називају хришћанским „шелинговцем“. Тај утицај нарочито је уочљив на плану Булгаковљеве софиологије, где, следећи запажања Грејвса¹⁷ (C. Graves), уочавамо да је Булгаков прихватио Шелингово учење по коме Бог, силом своје Љубави, пролази кроз кеносис или самоиспражњење које се не може ограничити само на оваплоћење Сина Божијег — Христа. Јер, тај кеносис Божији присутан је још од чина стварања света у целини. Он је присутан и у деловању Духа Светог после Педесетнице¹⁸ и при установљењу¹⁹ (*constitutio*) Цркве. И, коначно, Суншта Света Тројица себе конституише и пројављује на кенотички начин.

Друга два утицаја „идеализма“ на Булгакова — утицаји Соловјова²⁰ и Флоренског²¹ — хришћанском философу донели су средишњу идеју о божанској Премудрости — Софији. Нека овде, за сада, буде довољно да кажемо како Стари завет користи симболичку фигуру божанске Премудрости (*Σοφία*)²² као начин говора о Божијој стваралачкој и самооткривајућој енер-

¹⁵ Видети *Excurs 5*: о аналогјама и паралелама између Шелингове и Булгаковљеве мисли.

¹⁶ На пример: К. Грејвс и за њим А. Николс.

¹⁷ Graves, C., *The Holy Spirit in the Theology of Sergei Bulgakov*, Geneva, 1972, 3.

¹⁸ Дап 2 2–4; 2 17–18; 10 46–47.

¹⁹ Мт 26 20–29; Мр 14 22–25; Лк 22 19–20; Јн 13 21; 1Јн 1 3–7; 1Кор 10 16–17; 1Кор 11 24; Еф 5 30.

²⁰ Погледати, рецимо: Соловјов, Владимир, *Христос као Логос и Софија* (Предавање VII), у: *Предавања о богочовештву*, превод: Марија Марковић, Логос, Руски боготражитељи, Београд, 1996, 99–115.

²¹ Погледати, рецимо: Флоренски, отац Павле, *Софија*, у: *Сјуб и шерђава истине*, том I, превод: Људмила Јоксимовић и Небојша Ковачевић, Руски боготражитељи, Логос-Ант, Београд, 1997, 232–281.

²² Синоптички приказ генезе, структуре и вишесмислености симбола Софије пружају, рецимо: Аверинцев, Сергеј С., *Софија*, у: „Софија — Логос: Словар“ (рус.), Дух и Литера,

гији и њеним дејствима и делима у свету. Старозаветни писци уједно говоре и о људској мудрости што происходи из божанске Премудрости и која човека доводи у стање хармоније са том изворном Премудрошћу. Рецимо, у Соломоновој *Књизи Премудрости* (Пр 8 1 — 9 6) Премудрост је приказана као сушта пројава Бога. Управо кроз њу Бог посредује дело стварања света, провиђењског старања око света, икономију спасења и, наравно, откривења. Софија је танана сила присуства Божијег што прожима и надахњује све ствари. Њена улога јесте да оствари иманентно присуство Божије у творевини и омогући како откривење тако и испуњење.

Нови завет чак показује јасно формиране заметке софијанске христологије. Таква христологија у Христу види оваплоћену Премудрост Божију, сходно речима Јеванђеља које оглашава: „Христа, Божију силу и Божију Премудрост“ (1 Кор 1 24: „... Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν“). Неки од истраживача, на пример Луј Бује²³ (Louis Bouyer) и Барбара Њуман²⁴ (Barbara Newman), износе аргументацију у прилог томе да се већ код светих отаца Цркве (дакле — у хришћанској патрологији) може пронаћи благодатна прерада свеобухватне старозаветне софијанске теологије и њено креативно заснивање на новим основама христологије. Списи којима се то поткрепљује јесу, на пример, *Друга беседа њројив аријанаца* од светог Атанасија Александријског²⁵ или *Исјовести* блаженог Августина.²⁶ Бује тим оцима приписује постигнуће чак потпуно експлицитне софиологије — виђење *стварне* премудрости, то јест Софије као:

... оног последњег утеловљења прослављења (glorificatio — *αυτή*.) људске природе у Христу, у његовом мистичком Телу — Цркви, у блаженој Дјеви Марији; пре свега и, коначно, у свеколикој *творевини*,* и то као повезивање свеколике створене стварности око човека са животом Бога какав од превечности постоји у Њему самом.²⁷

Кијев, 2000, 159 et passim; Шипфлингер, Томас, *Софија — Марија: целивито виђење стварања* (рус.), превод: Виктор Бичков, Гнозис Прес — Скарабей, Москва, 1997 (разматрање руских софиолога: 231–261; Булгаковлева мисао: 237–252).

²³ Bouyer, Louis, *An Introduction to the Theme of Wisdom and Creation in the Tradition*, „Le Messager orthodoxe“ 98 (1985), 149–161.

²⁴ Newman, Barbara, *Sergius Bulgakov and the Theology of Divine Wisdom*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ 22 (1/1978), 39–74.

²⁵ *Contra arianos (Oratio II)*, cf.: Migne: P. G., 26. [Упутан преглед теолошке мисли огњеног Александрина даје, рецимо: Флоровски, Георгије, *Појам стварања код светог Атанасија Александријског*, „Теолошки погледи“ 4 (1973), 243–260.]

²⁶ *Confessiones*, XII, CCL 27, cf.: Migne: P. L., 32–47. (На хрватском језику постоји превод одличне студије о епископу из Хипа: Papini, Giovanni, *Sveti Augustin*, превод: Frane Sentinella, Hrvatsko književno društvo sv. Ćirila i Metodija, Zagreb, 1975.)

²⁷ Bouyer, Louis, *op. cit.*

Може се рећи да су Соловјов и Флоренски покушали да остваре такву библијско-патристичку синтезу. Додуше, они су тај покушај оплодили кроз димензију властитих мистичких искустава. Реч је о личном религиозном доживљају при „сусретима“ са Софијом.

Преломно Соловјовљево искуство био је сусрет са непознатом женом која га је спасла од саобраћајног удеса. То је био мистички знамен, сматрао је он, свеобухватајуће божанске Премудрости (Sophia) што промишља о судби створења Божијих. Соловјов је сматрао да се задатак човештва састоји у остварењу јединства између божанске Премудрости — Софије, и створеног света. Он је тај идеал називао „свејединством“ (All-einheit) или пак „Богочовештвом“.²⁸

Флоренски је развио и преиначио Соловјовљево схватање Премудрости Софије. Сматрао је да се софијанско учење, уз одређене варијације, распростире кроз свеколику руску духовну културу. Рецимо, он је истакао значај икона Софије — Премудрости Божије, које су потекле из чувене јарославске школе живописања.²⁹

Иако увек помало устукнемо када се на руске *религијске* мислиоце примењују технички термини из домена философије,³⁰ обојицу поменутих софиолога можемо условно назвати (и) „идеалистима“. Д/дух, и то дух што се у категоријалном смислу не може раздвојити од личности³¹ (ипостасности), за њих представља апсолутну реалност. Реч је о способности бивања „субјектом“ који себе пројављује првенствено кроз духовне енергије. Наравно, те енергије концептуализујемо преко категорија слободе, спознања, односа и љубави.

IV. Теологија прве фазе: Невечерња светлост

Булгаков ни на једном месту не открива када је тачно, у техничко-интелектуалном смислу, дошао до идеје о Софији (ако је уопште можемо

²⁸ Соловјов, Владимир, *op. cit.*

²⁹ Флоренски разликује софијанске представе које класификује типолошки и тополошки. Иконе јарославске школе припадају другој категорији (1. Новгород, 2. Јарослав, 3. Киев). Cf.: Флоренски, отац Павле, *op. cit.*, 268.

³⁰ Пажње вредан труд посвећен *савременом* осветљавању идентитета „хришћанске философије“ (са укључењем свести о незаобилазном значају и руских хришћанско-религијских философа) даје словеначки ерминева Логоса: Коцијанчич, Горазд, *Посредовања: увод у хришћанску философију*, превод: Павле Рак, Философотека / Алетхеа — Јасен, Никшић, 2001, 7–23.

³¹ Без обзира на величанствено подстицајне али и веома проблематичне тематизације Софије у тријадолошком контексту, и Соловјов и Флоренски су ипак усвојили александријско-кападокијско разликовање између природе (physis; ousia) и личности (hypostasis; prosopon) Бога. Ту дистинкцију они су затим применили против натурализма, есенцијализма и рационализма у философији — од средњовековне до модерне парадигме.

називати „идејом“).³² Додуше, знамо да су у периоду раскида са марксизмом његову лектуру, поред осталог, чинила и дела Соловјова.^{32a} Важније од тога јесте изузетно дело Флоренског *Сјуб и ѿврђава истине*, објављено 1914. године, дакле свега три године пре појаве Булгаковљеве књиге *Невечерња свейлост* (Москва, 1917), у којој, уосталом, он директно помиње Флоренског у вези са учењем о антиномизму и у вези са софијанским учењем.^{32b} Управо та књига представља најважнији софиолошки рад прве фазе Булгаковљеве софиологије. У њему он даје и библијске референце својој теорији о Софији. У спису *Тихе мисли* (Москва, 1918) Булгаков не крије очараност поетским ликом Софије, онаквим каквог је сусрео код Владимира Соловјова (то је повезано са оном бемеовско-соловјовском Jungfrau-Sophia).

Ипак, Булгаков нас биографски подробно извештава о својим интимно-мистичким *сусрећима* са Софијом. Истраживачи по правилу наводе три сусрета, премда их, сматрамо, има четири што улазе у софијанска искуства формативног реда за Булгаковљев религијско-философски *credo*.

Погледајмо, укратко, како констелирају та искуства: једно се одиграло у степама јужног Кавказа; друго у Дрездену, приликом посете уметничкој галерији, пред Рафаеловом сликом Богородице и Богомладенца; треће у такозваној Зосимовој пустињи, пред монашком келијом загонетног старца, и четврто под куполом цариградског храма Свете Софије 1923. године, после Булгаковљевог прогона из Русије.³³

Дакле, Булгаков је поново пронашао православље свог детињства путем руских софиолога и личних духовних опита. Током московског периода он је био предавач на Московском универзитету. У то време узео је учешћа и у краткотрајном постреволуционарном покушају установљења парламентаризма у Русији. Увидевши какве могу бити последице злокобних, наивно-фанатичних и утопијско-хилијастичких стремљења левичарских странака *à la Russe*, Булгаков је, као члан у сазиву Друге думе, заузео тврд и веома конзервативан прохришћански став.

³² У коликој мери Софија није идеја него визија целовитог обрасца преображеног стања постојања — блиставо показује Бела Хамваш, мађарски антикомунистички „анахорета“ и баштеник Традиције, у: *Magia Sutra*, превод: Сава Бабић, Еос, Зрењанин–Београд, 1995, или: *Tabula smaragdina*, превод: Сава Бабић, Еос, Зрењанин–Београд, 1996. Поред тога, Хамваш сматра да „руска емиграција (Булгаков, Берђајев, Шестов) преко Соловјова и Бадера има директну везу са Бемеом,* са алхемијом и са архајском баштином“ (*Tabula*, 20).

^{32a} Булгаков, Сергеј, *Шта савременом сазнању даје философија Вл. Соловјова*, сф. „Од марксизма ка идеализму“, Петроград, 1903.

^{32b} Булгаков, Сергеј, *Невечерња свейлост*, М. 1917, 213, нап. 2, 238; Флоренски, отац Павле, *Противречност*, *op. cit.*, 103–121.

³³ Видети Ехсурс 6: о паралелама између Булгаковљевих сусрета са Софијом и његових животних фаза како у теоријском тако и списатељском смислу.

Године 1917. он објављује, као што је речено, прву опсежну књигу из домена богословља, веома особеног (како ћемо показати). Без обзира на сва каснија стваралачка претумачења и пресаздања, *Невечерња светилост* остаје рад што је Булгаковљевој хришћанској философији утиснуо неизбрисив печат и софиолошки идентитет. Јер, била је то књига о Софији коју, како казује Соломон, „Господ има као *йочетшак* путева својих“ (Пр 8 22–31: *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσεν με ἐν ἀρχῇ*).

Исте године Булгаков је изабран за члана Сабора³⁴ — еклесијалног управног тела Руске православне Цркве. У то време Булгаков је био веома близак саветник патријарха Тихона (1866–1925), првог руског епископа који је сео на патријаршијски престо од доба Петра Великог (1682–1725).

Године 1918. Тихон је дао свој благослов за чин рукоположења³⁵ Булгакова у степен свештеника. Пет година касније Тихон је ухапшен, а Булгаков протеран из отаџбине под оптужбом да је „реакционар“ и антисовјетски наstroјен непријатељ. После кратких боравака у Цариграду и Прагу он је, најзад, дошао у Париз, где је и умро 1944. године од можданог удара, а томе је претходила дуга борба против рака грла. Током највећег дела париског периода отац Сергеј је био декан руског Богословског института (основаног 30. априла 1925), који је касније добио назив Богословски институт Светог Сергеја. Треба знати и то да је отац Сергеј Булгаков био један од најистакнутијих Руса у Паризу³⁶ када је реч о екуменским стремљењима и посредовањима. Посебно се истакао у успостављању англо-руских односа, о чему сведочи наслов заједничког гласила: *St Alban and St Sergius Fellowship Theological Review*.

V. Теологија друге фазе: *trilogia micra et trilogia magna*

Најплоднији период Булгакова као хришћанског философа и богослова обухвата време од половине двадесетих до краја тридесетих година. Наравно, реч је о његове две трилогије.

³⁴ За веома поуздан увид у становиште оца Сергеја Булгакова о Октобарској револуцији из 1917, нарочито у контексту рада Сверуског сабора епископа, свештенства и лаика (отворен 15. августа 1917), видети: Pospelovsky, Dimitry, *The Russian Church Under the Soviet Regime 1917–1982 I–II*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood — New York, 1984, 27–28, 30, 47–51, 132.

³⁵ Видети Excurs 7: о догађају рукоположења Сергеја Булгакова у чин свештеника.

³⁶ За деликатне и комплексне односе што их је Булгаков у париском периоду успоставио са оцем Георгијем Флоровским (којем је отац Сергеј, уз оца Василија Зјенковског, омогућио прелазак из Прага у Париз 1926. године, и то на катедру за хришћанску патрологију) ваља консултовати вредну студију Ендрија Блејна (Andrew Blane): *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood — New York, 1993, 46–47 et alia.

Прва трилогија може се назвати и „малом“ трилогијом. Она је написана током двадесетих година, у предатном периоду. Надахнуће за ту трилогију студија извире из посебног иконолошког обрасца, наиме — из иконичке замисли каквом се она представља путем деисиса. Иконолошке композиције рађене по обрасцу деисиса или пак „прозбе“ карактеристичне су за византијску уметност.

*Деисис*³⁷ је назив што покрива групу фигура које се, по правилу, налазе у средишту иконостаса³⁸ православних храмова. Приказане личности окренуте су према Христу као богочовечанском посреднику. Реч је о образима Богородице Дјеве, светог Јована Крститеља и ангела. Управо те фигуре кореспондирају насловима књига које чине Булгаковљеву „малу“ трилогију: *Несагорива кујина* (1927) — о Матери Божијој, *Друг Женика* (1928) — о Јовану Крститељу, и *Лествица Јаковљева* (1929) — о ангелима.

Друга трилогија, коју можемо назвати „великом“ трилогијом (јер је значајнија и у квантитативном и квалитативном смислу), полази од интегративне идеје о богочовештву. То је заправо Булгаковљева догматика која садржи учење о Божанској Премудрости и богочовештву. Цео Булгаковљев подухват посвећен је трима кључним елементима потребним за поновно (све)уједињење божанске Премудрости — Софије, са човештвом. Према Булгаковљевом схватању, реализација (изгубљеног) свејединства остварује се кроз три битне мисије или пак „икономије“³⁹ спасења. То су мисија Сина, мисија Светог Духа и делатност Цркве. Такво схватање одразило се у насловима следећих Булгаковљевих дела: *Јагње Божије* (1933) — као христологија, *Ушешитиљ* (1936) — као пневматологија, и *Невеста Јагњетина* (1945), где се излаже учење о Цркви — еклисиологија.

³⁷ Када је руска хришћанска древност посреди, класични образац Деисиса видимо, рецимо, на примеру „Деисиса Богоматере и Јована Претече пред Христом“ на владимирско-суздаљској икони с краја XII и почетка XIII века, каквом је предочена код Јурија Г. Боброва, *Основи иконографије на древним руским живописима* (рус.), Аксиома, Санкт Петербург, 1995, 51.

³⁸ Изванредно тумачење духовне семантике иконостаса даје свештеномученик Павле Флоренски, у: *Иконостас*, превод: Димитрије М. Калезић, Јасен, Никшић, 1990.

³⁹ Под термином *икономија* (οικονομία; dispensatio), што га предаје светоотачка теологија, треба разумети главно од више значења које та реч има: Божији план у односу на значење твари и човека, а нарочито с обзиром на спасење свеколике творевине што је припремано у Старом завету, а остварило се преко Новог завета. Апостол Павле то јасно дефинише у *Посланици Ефесцима*: „Обзнанивши нам тајну воље своје, по благовољењу својем које унапред одреди у Њему, за остварење пуноће (икономије) времена, да се све састави у Христу, оно што је на небу и што је на земљи, у Њему“ (Еф 1 9-10; 3 2-9; Кол 1 24-25; 1 Кор 4 1; Тит 1 7). Сф.: Брија, Јован, *Речник православне теологије*, превод: епископ Митрофан (Кодић), Богословски факултет СПЦ, Београд, 1997, 81-82.

VI. Пневматологија, теолошке и философске методе, теоријски задатак

Булгаковљево дело *Ушешител* може нам послужити као полазиште преко којег, макар у најкраћим цртама, можемо донекле сагледати Булгаковљев теоријски приступ, како слабости тако и снагу његовог богословског подухвата. Што се тиче теолошке методе коју је применио у *Ушешителу*, уочљиво је наглашавање приоритета Светог писма, као и напад на *обе* стране што су узеле учешћа у филиоквистичком спору. Булгаков је, са своје стране, сматрао да није умесно посезати за светим оцима како бисмо, затим, доказивали становишта која они нису заузимали. Додајмо и да је он понудио своје посебно решење филиоквистичког спора.

Булгаковљево позивање на Библију подразумева знања из савремене егзегезе новозаветних текстова, као што и његова употреба текстова и материјала из прошлости Цркве укључује завидно познавање патролошког предања, а и филологије. Ипак, како су показали истраживачи, он је веома слободан у тумачењу светописамског текста. А када је у питању предање патрологије, он је и особено критичан.

Оно што нарочито карактерише Булгаковљеву хришћанску философију („теофилософију“)⁴⁰ јесте примена *и* теолошких *и* философских начела и метода тумачења. Помоћу њих он организује своја истраживања. Ту припадају и оне суштинске теме што служе као инструменти преко којих теоријски осветљава, аналитички истражује и синтетички приказује садржаје Светог писма и хришћанског предања.

Када је посредни *теолошки* принцип организације истраживања и интерпретација, најупадљивија је — готово константна — Булгаковљева примена метода *аналогije*. Тај метод се првенствено односи на показивање свуда присутне *аналогije* између структуре унутартројичних релација *и* природе.

Сетимо се да нам је таква метода већ позната захваљујући блаженом Августину који користи *аналогiju* између човековог ума и памћења како би приближио („иконизовао“) однос Сина и Оца. Погледајмо један пример: Булгаков узима структуру тријадолошког појма *двојица* који се односи на

⁴⁰ Тај термин користи Ричард Кронер (Richard Kroner) да означи специјални статус Берђајевљеве философије у којој средишње место заузима питање о *Ungroundu* и *Theosu*. Верујемо да бисмо, због сличних разлога, услед јаког присуства философске проблематике примењене на теолошке садржаје, и Булгаковљеву мисао могли и тако означавати у техничке сврхе. Cf.: Nucho, Fuad, *Berdyaev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity* („Introduction“ by Richard Kroner), Anchor Books / Doubleday & Company, New York, 1966, v-vi.

Сина и Духа Светога као на откриваоце ипостаси Оца. Он ту структуру за тим пореди са структуром човековог ума као познаваоца истине или носиоца сазнања. О чему је реч?

Ако је Син Логос садржавалац Премудрости — Софије, ако је Он утолико носилац свејединства божанских садржаја Софије, онда је Дух Свети слава и лепота те исте Софије. Аналошка примена на стварност човека, за тим, изгледа овако: пошто човек истину спознаје у двоструком виду — *идеелно* (у облику мислене самосагласности појмовних облика) и — *реално* (у смислу стварно дате величанствености творевине), произлази да Логос Божији човеку долази кроз Софију носећи идеелни духовно-умни садржај откривења, док Дух Свети човеку такође долази кроз Софију, али у виду славе или лепоте откривене реалности.

Метод („онтолошке“) аналогије упутио је Булгакова да гледа према софијанским енергијама Свете Тројице како би омогућио „трансценденталне“ услове могућности за људску креативност. Другим речима, човек је схваћен као образ (eikona) софијанског стваралаштва Бога. Једна од опасности таквог извођења постојања човештва била је у томе да се заборави радикална контингентност природе као творевине, то јест да се заборави апсолутна *условност* човека као створења Божијег.

Када је посреди *философско* начело организације истраживања и тумачења, најмаркантнији метод који обликује Булгаковљев избор материјала и обраду тема јесте испитивање односа између Бога и света. Ако се за тренутак вратимо Хегелу, онда можемо рећи да је Булгаков следовао примеру младог Хегела који је трагао за помирењем „бесконачног“ и „коначног“, и то на трагу срећне хармоније јелинске религиозности.⁴¹ И више од тога — он се снажно супротставио пристанку на појам удаљеног Бога (Deus Absconditus), а калвинизам је чак упоредио са исламом.

Према Булгаковљевом схватању, мора постојати нешто у виду *посредника* између реда нествореног и реда створеног постојања, између божанског и људског. У противном, ни стварање ни оваплоћење не могу се ни појмити ни остварити. Зато је посегао за „моделом“ *Софије* који му је помогао да тврди како Софија као посредујућа стварност („међу-стварност“; извесно *μεταξύ*) омогућује не само оваплоћење Христа Логоса већ и деловање Светог Духа у свету. Софија то може омогућити јер је она, као *tertium quid*, иманентна и

⁴¹ „Схваћена у мислима (темељна претпоставка античких Јелина) је источњачки супстанцијалитет јединства духовног и природног [...] између два екстрема Грци се налазе на златној средини, која због тога представља средину лепоте...“, Хегел, Георг В. Ф., *Историја филозофије*, том I, превод: Никола М. Поповић, БИГЗ, Београд, 1975, 127–128.

божанској и људској стварности. При том се надао да тиме, уједно, укида како лаж дуалистичког манихеизма тако и лаж пантеистичког монизма.

Многи противници Булгаковљеве софиологије указивали су на то како увођење појма Софије на такав начин заправо угрожава несводиву личност и трансцендентност Бога у односу на твар. Наиме, претерана пажња посвећује се Софији и суштини Божијој, које се затим исувише необазриво повезују са творевином. Изузетно значајна улога при стварању, оваплоћењу и икономији спасења придаје се Софији. Са друге стране, наравно, знамо да је Булгаковљева хришћанска философија, још и пре појаве *Два града* (Москва, 1911), неговала радикални духовни персонализам, рекли бисмо — „берђајевског“ реда, свакако у функцији ослобађања људског бића од власти стихија материјалног или историјског.

Сетимо се, примера ради, Булгаковљевог напада на етички релативизам марксистичке философије историје. Или, адекватније нашој теолошкој тематици, сетимо се Булгаковљевог противљења тријадологијама које полазе од појма „узрокованости“ божанских ипостаси. Булгаков сматра да божанске ипостаси нису узроковане. Пошто је свака божанска ипостас самоодређена, самопроизведена и самовласна, излази (према његовом гледишту) да су и филиоквисти и монопатристи жртве колико лажног толико и штетног теолошког сукоба. Булгаков стога у спису *Уйешииџел* позива на уздизање богословског разумевања на ниво идеје о *неузрокованости* три божанске ипостаси. То би филиоквистички спор учинило излишним, сматра он.

VII. Тријадологија и Софија: ка диференцирању појма Софије

Уколико желимо да макар у најопштијем смислу увидимо домет и значај закључног дела Булгаковљеве догматике, а то је његова пневматологија изложена у спису *Уйешииџел*, то треба повезивати и са закључцима које је Булгаков досегао пре тога, у својој христологији, коју је изложио у делу *Јагње Божије*. Зато ћемо се служити излагањима ставова из оба та дела. Видећемо како Булгаковљева пневматологија њему помаже да избегне два најозбиљнија приговора упућена софиологији из фазе *Невечерње светлости*. Другим речима, Булгаковљева пневматологија крунише низ покушаја ревизије ставова из *Невечерње светлости*.

Пневматолошко учење интегрисано је у његову тријадологију и омогућује Булгакову да се брани од *оийџужби* како је: (а) Софију поистоветио са Божанском ипостаси и затим је уврстио као четврту ипостас Бога (ὁπόστασις; hypostasis), и (б) да је Софију поистоветио са неспознатљивом Божијом суштином (οὐσία; ousia) и затим интелектуализовао чинећи оно непојмљиво појмљивим. Да бисмо та питања боље разумели, добро је прет-

ходно погледати и Булгаковљево учење о Софији какво је изложено у *Невечерњој светлости*. То ћемо урадити само у нужној мери, како бисмо показали импликације ране Булгаковљеве софиологије у односу на традиционалну православну тријадологију (као учење о узајамном односу божанских ипостаси и божанске суштине = природе).

Основна „новина“ Булгаковљевог приступа тријадологији није била само у поистовећењу суштине Божије и Софије него и у тенденцији да се на суштину, то јест Софију, гледа као на неку врсту ипостаси. Булгаков се у фази *Невечерње светлости* суочио са проблемом следећег избора: или остати уз традиционално апофатичко схватање суштине Божије (која је човеку сасвим непознајна) или *иперсонализовати* суштину, то јест Софију. (Он је тада избор сузио на такву алтернативу, што је проблематично, како ћемо касније показати.) Међутим, ако се прихвати друга могућност предоченог избора, онда неминовно следи пад у клопку учења о *четвртој* ипостаси. Булгаков је у почетку изабрао управо ту потоњу могућност,⁴² па је понео проблем „четворства“ ипостаси у Богу (*quaternio terminorum*).

У првом периоду своје софиологије Булгаков је дошао веома близу поставци о Софији као четвртој ипостаси. Додуше, он то никада није експлицитно изрекао или написао. У најбољу руку, то је (п)остављено двосмислено. Стога, треба погледати следећи, више него индикативан одломак из *Невечерње светлости*:

(Она) је субјект, личност, или — да употребимо богословски термин — (она је) *ипостас*.^{*} Наравно, она се *разликује* од ипостаси Свете Тројице: она је посебна четврта ипостас једног *другог*^{*} реда. Она не суделује у унутарбожанском животу — она није Бог. Према томе, она не преобраћа триипостасност у четвороипостасност, тројство у четворство. Али, она се пројављује као почетак нове, створењске многиипостасности. Јер, за њом следују многе ипостаси (људи и ангела) које су пак у софијанском односу са Богом.⁴³

⁴² У праву је Павле Евдокимов када каже да код Флоренског (кога назива „великим учитељем Сергеја Булгакова“) највише узнемирава постављање Софије као „четвртог ипостасног елемента“ или као „ипостасног система божанских мисли“ који има многоструке видове. Више је него могуће да рана Булгаковљева софиологија носи печат онога што је отац Василије В. Зјенковски назвао „готово хипнотичким“ утицајем Флоренског на Булгакова, и то „током више од десет година“. Cf.: Евдокимов, Павле, *Христос у руској мисли*, Хиландарски путокази, Хиландар, 1996, 162; Флоренски, отац Павле, *op. cit*; Zenkovsky, V. V., *History of Russian Philosophy*, vol. II, Columbia University Press, New York, 1953, 897 (за српски превод дела Зјенковског видети: *ibid.*, превод: Марија и Бранислав Марковић, Синтеза, Службени лист / Београд — ЦИД/Подгорица, 2002, 700, 703).

⁴³ Булгаков, Сергеј, *Невечерња светлост* (рус.), Москва, 1917, 212. Даље у тексту користимо скраћеницу НВ.

Значај овога места не може се преценити. Ту се налази језгро плодности, али и проблематичности Булгаковљеве теологије. Прво, видимо да Булгаков Софију не сматра јестаством истог реда са Светом Тројицом, са ипостасима Оца, Сина и Светог Духа. Друго, једнако је очито да он њу посматра „као“ ипостас, и то *другачијег* реда. И треће, она је чак зачетак или, усуђујемо се рећи, „трансцендентални“ *услов могућности* за појаву и бивствовање *творевине*, то јест тварних ипостаси што преко ње добијају, заснивају и остварују свој „софијански“ однос са Богом.

Не зачуђује то што је отац Сергеј због софиологије изложене у *Невечерњој свейлосији* дошао под узастопни удар разноврсних критичара. Он је на нападе реаговао низом радова у којима је предузео: (а) де-идентификовање Софије са (четвртом) ипостаси, и (б) заснивање учења о разлици између божанске/нетварне и тварне Софије. С једне стране, он је разлучио постојање једне Софије „по себи“, која се раздаје унутартројично и — утолико — надумно и човеку непричастиво, и, с друге, разлучио је постојање једне Софије „за твар“, за творевину и човека, која бива човеку причастива и умом и бићем, па је и сама тварног реда, премда у „дијалектичком“ односу са божанском Софијом.

Држећи те исправке на уму, погледајмо како изгледа одређење Софије у *Јагњешћу Божијем*, дакле у *другој* фази Булгаковљеве софиологије (наравно, тиме настављамо преглед његове тријадологије, то јест пневматологије):

Божанско тријединство, Бог — љубав, у свом затвореном, самодостатном, вечном чину божанске, супстанцијалне Љубави, *осиољав*а (у смислу метафизичке спољашњости) *предмет* ове божанске Љубави — воли га, и тиме на њега излива животодавну силу триипостасне Љубави.⁴⁴

Управо тај загонетни „предмет“ јесте *Софија*. Сада је лакше схватити откуд Софији својства што препоручују да буде одређена као — (*квали*)*личност*. Наиме, Софија је јестаство које се налази у *релацији* са Богом — у односу са Светом Тројицом: њу Бог воли. Такође, као божанска стварност, она не само да јесте жива љубав већ — што је важније — она прихвата да прими ту љубав. Другим речима, она се понаша рецептивно — она је кенотичка *примашељка* свеколике бездане Љубави Божије. И управо се у том кенотичком моменту пројављује Софија као јестаство које не само да је вољено већ и као јестаство које некога (Свету Тројицу) *воли*. Јер, у примању Бога

⁴⁴ Булгаков, Сергеј, *Јагње Божије* (рус.), Париз, 1933. У даљем тексту користимо скраћеницу ЈБ.

Софија даје себе Богу — *йойуи* извесне („четврте“) ипостаси што воли сваку од Ипостаси Свете Тројице, бивајући њихов живот, лепота и блаженство.

У ствари, после жестоке критике што се обрушила на *Невечерњу свештлост*, Булгаков је напустио термин *ийосѣас*, па је изнашао бољу замену за одређивање стварности Софије. Замена је дошла у виду термина — *ийосѣасносѣ*.⁴⁵

Софија није „ипостас“ него је она биће што постоји „ипостасно“. То је унеколико блиско појмовној стварности на коју циља термин Леонтија Византијског⁴⁶ — „уипостас(ира)ност“ (*ἐνυπόστατον; enhypostaton*). То значи да она јесте извесно јестаство које постоји „унутар нечега“. А то унутар чега Софија постоји јесте светотројични божански живот Три Ипостаси Божије. (Методом булгаковских аналогичности речено, Софија за божанске ипостаси — на бесмртан, нераспадљив и духован начин — јесте оно што је тело за душу.)

Софија је жива божанска *Суштина* која је у-ипостасирана Светој Тројици, при чему је њена у-ипостасираност не спречава да постоји на начин аналогно сличан ипостасима Свете Тројице, на начин — „ипостасности“. Тиме што себе кенотички предаје Светој Тројици она постаје не само она која *јесће* љубав већ и она која некога *љуби*. Постојати на начин ипостасности значи „предузимати“ квазиличности акт љубави који се остварује кроз релацију пружања, самодавања и самопорицања. Софија је „огледало“ Бога и преизобилни садржај међусобне љубави Свете Тројице. Она постоји готово као живи „сведок“ богатства међуличне и превечне љубави Бога — Свете Тројице. Из тога не треба закључити да се Софија сасвим заокружује или пак исцрпљује у узајамном заједничењу божанских Ипостаси. У животу Бога, сматра Булгаков, постоје дубине које се не могу сасвим подвести под међутројичне односе. (Али оставимо тај моменат за касније разматрање.)

Није упутно даље разматрати учење о божанској Софији а да се још ближе не покаже однос тог учења према *кенотичкој* теологији унутартројичног живота. Кенотичка тријадологија Сергеја Булгакова додатно објасњава његову софиологију. Ево зашто: прво, (а) показује да је Булгаков напустио идентификацију Софије са стварношћу ипостаси, и, друго, (б) донекле помаже Булгакову да се одбрани од оптужбе за „рационализацију“ тријадологије због тога што је суштину идентификовао са Софијом, а затим је

⁴⁵ Булгаков, Сергеј, *Ийосѣас и ийосѣасносѣ*, у: „Зборник радова посвећених П. Б. Струвеу“ (рус.), Праг, 1925, 353 et passim.

⁴⁶ О томе говори отац Јован Мајендорф, у: *Христос у источно-хришћанској мисли*, превод: Богдан Лубардић, Хиландар, 1994, 70. (Тај термин се уводи у Леонтијевом спису *Contra Nestorians et Eutychianos*, col. 1277.)

„поништио“ дајући јој низ позитивних одредби, како се то, иначе, чини у катафатичком богословљу.

Булгаковљева кенотичка теологија на посебан начин открива нове димензије и видове тога што њему представља Софија, као и нова сазнања о светотројичном животу. Пре свега, он полази од богословља Јовановог *Пролога* и посланица тог Откровитеља са Патмоса, у којима се Бог одређује терминима Дух(а), Светлост(и) и Љубав(и). Отуда следи Булгаковљева спецификација Бога, где Дух јесте — само-спознање, Светлост јесте — само-откривење, а Љубав јесте — само-давање.

Та одређења примарно одликују живот Свете Тројице, онакав какав је он за Свету Тројицу у њеном унутарњем бићу, при чему под „унутарњим бићем“ Булгаков разумева управо — *божанску* Софију. Другим речима, Отац као апсолутна Ипостас и неприступна тајна хоће да своју скривену суштину, то јест Софију, самоспозна, самооткрије и самопреда кроз Сина у Духу Светоме. Ако је у Оцу суштина, *дакле* Софија, скривена, у Сину и Светоме Духу она постаје „откривена“. И више од тога: суштина, то јест Софија, тим путем постаје *и* њихова суштина. На овом месту видимо да је пројава Софије такође и пројава савршенства Оца. То је Његово потпуно откривење и потпуни дар: очигледан у Сину, потврђен у Светом Духу.

Управо овде опажамо (и) Булгаковљево „обогаћење“ традиционалног појма кеносиса⁴⁷ (κένωσις). Тај појам се обично везује за гетсиманско-голготско саможртвовање Сина, то јест Логоса Божијег, ради искупљења палог света. Међутим, Булгаков одлази даље, па тај појам жртвеног *самоиспразњења* — који се традиционално везује за Христа Логоса — преноси на свецелу *Тројицу* божанских Личности.

Дакле, Отац превечно себе самораздаје Сину који — као Очево „не-Ја“ — слободно бира да прими све Очево, и у том смислу Син (п)остаје образ Очеве природе. Син тако „нема“ ништа своје. Међутим, Отац управо у том чину себе сасвим „самопоништава“. Отац тако врши апсолутну жртву — Он себе потпуно „самоиспразњује“ *превечно рађајући* Сина. Иако се тај чин одвија у вечности, о њему се, надаље, не може мислити одвојено ни од мисије Сина у палој историји, где Син Божији Христос има задатак да искупи створену васељену. У том смислу, и жртва Сина на Крсту такође се може посматрати као оно што она заправо и јесте: самопоништење *Оца* кроз Сина — *и* на Крсту.

Син такође превечно иступа у чин саможртвовања — до мере апсолутне пунине замисливог страдања. Син Божији то подноси врлином потпуне преданости своје воље вољи Оца. То апсолутно послушање покрива и ди-

⁴⁷ Булгаков, Сергеј, *Јагње Божије* (рус.), Париз, 1933.

мензије вечности и димензије историје. С једне стране, Син превечно дозвољава да буде *рођен* од Оца и, с друге, допушта да у историји Он буде оваплоћена Љубав и Мудрост небеског Оца. Како каже Булгаков, „бивајући богат, Он себе сасвим огољује: Он је безгласан у наручју Очево“ (ЈБ). Унутар Свете Тројице Син пристаје да буде ништа друго до *образ* (икона) Очево, то јест образ Родитеља: у потпуности само Очево Слово (Логос). Такво благовољење Сина немогуће је без саможртвеног стања. То је вечни божански кеносис Сина *par excellence*. То значи да Син спознаје и остварује Себе само у Оцу сходно чијем образу је превечно рођен. Управо тим путем Син задобија своју софијанску димензију, и то захваљујући кеносису: Син је примио од Оца све Очево, па стога и Очево суштину = природу, а њу Булгаков назива управо Софијом („Ко је видео мене, видео је и Оца“, Јн 17 et passim).

Такав ток размишљања Булгакова води до тога да истакне како *Син јесте ошкривена Премудрост или Софија* (која је, иначе, сакривена у Оцу). Булгаков не пропушта да Сину Божијем прида више одређења која служе томе да покажу како у њему долази до испуњења теолошке и философске (пред)историје антике. Како вели Булгаков, Син је „Божанска мисао која себе мисли“ (νόσις τῆς νοήσεως, Аристотел). Син је зато и превечни *садржај* божанског света. Он је превечно свејединство облика по чијем образу ће бити створен свет. Син је Очево „духовни свет“ (κόσμος νοητός, Платон). Слично речима апостола Павла, „Он је пре свега, и све је у Њему“ (1Кол 1 17). Син тихује у наручју Оца. Али, Сушти Син је и Реч или Слово Очево, који — са своје стране — такође тихује, и то у име Сина који је ипостасно Слово управо *Оца*.

Постоји и кенотичка *ipso facto* и „софијанска“ улога и Светог Духа. Дах којим се изговара тихујуће или неизглаголиво Слово = Логос управо јесте Дух Свети. Његова прворазредна мисија јесте да *оделотворава* преприсни загрљај, то јест сједињење и јединство (ένωσις) Оца и Сина. Иако Дух Свети није замишљен тек као света „спона“ љубави, Он ипак *остварује однос* Оца и Сина као ипостасни *јосредник* („... и нико не може Исуса Господом назвати осим Духом Светим“, 1Кор 12 3). Могу се разлучити три „функције“ Духа Светога што извиру из Његове кенотичке делатности.

Прво, (а) Дух Свети је *Утешитељ*. Он доноси утеху, радост и блаженство самом чину неисказиве двојртве Оца за Сина и Сина за Оца. При том Дух Свети бива трећи у жртви, па степенује божанску жртву у *тројжрјиву*.

Друго, (б) Дух Свети превладава драму Крста, смрти и свестрадања Сина који се кенотички жртвује за Оца и свеколики створени свет. Светим Духом Отац прима жртву Сина, и Светим Духом Син прима животворни благослов Оца. У тренутку одашиљања Светога Духа Отац прима сву своју

(искупљену) љубав од Сина, а Дух Свети уједно почива на Сину као љубав Очева коју (и) Син прима. Дух Свети је кружење васкрсавајуће божанске Љубави. Зато се Дух Свети и назива *живојворним* Духом („... καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα, τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν...“, никејско-цариградски Символ вере). Због свог саможртвеног „дводавања“ (Оцу ради Сина и Сину ради Оца) Дух Свети се пројављује као Живот, али и као Слава — слава Очева која изблистава у Сину. Док је Отац превечна ипостас (ὕπο-στασις; суб-јект) Софије и док је Син њен умни (λογικός) садржај, дотле је Дух Свети њена *лейоџа* и *слава* (δόξα).

Треће, (в) Духу Светом је такође својствен сасвим посебан кеносис. Сетимо се: Очеви је у сведавању Сину, Синовићев у свепримању од Оца. А Дух Свети свој кеносис врши тако што благоволи да *не* пројави своју сопствену ипостас. У том смислу, Дух Свети „*самојонитијава*“ самога Себе. Његова Ипостас као Ипостас не бива пројављена „непосредно“. Другим речима, да би Отац пригрлио, то јест васкрсао Сина, и, обрнуто, да би Син васкрсао, па затим пригрлио Оца — Дух Свети у свом происхођењу од Оца себе сасвим испражњује у име *и* Оца *и* Сина. Неисказива жртва Духа Светога у томе је што Он у свецелој вечности благоволи да своју ипостас потисне (али не и уништи) тиме што је Он „свепосредник“ за међусобну прозирност свих и свега.

У унутартројичним односима Он је попут „прозора“ кроз који Отац вечно гледа и љуби Сина, а Син вечно посматра и целива Оца. Штавише, то „окно“ је *невидљиво*: Свети Дух је чиста Светлост, чиста Љубав, чисти Живот, чисти — *Дух*. Свети Дух својом прозирношћу бива иконички прозор кроз који се вечно гледају и односе Отац и Син.⁴⁸ Цена тога јесте кенотичко одустајање од непосредне манифестације сопствене Ипостаси.

У студији о пневматологији Булгакова Грејвс то казује овако: „Лишавајући се могућности да Себе открије, како то чине Отац и Син, Он постаје утеха Оцу и Сину: постаје стварна љубав између њих двојице, и управо захваљујући томе Он се испуњава *радошћу*.“⁴⁹ Захваљујући Светом Духу, божанска суштина Богочаинства постаје у потпуности ипостасирана. Свети Дух успева да божанску суштину, односно Софију, у потпуности ипостасира, то јест „персонализује“. *Свети Дух показује да је Син јосијао ипреиспуњен суштином Очевом: Духом Светим остварује се и прославља Син као Божанска Софија*.

Надаље, Булгаков не дозвољава да божанска суштина, то јест Софија, остане ограничена искључиво на унутарњи живот Свете Тројице *in se*. (Не заборавимо, он све време покушава да реши однос Бога и створеног света

⁴⁸ „Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду [...] и славу коју си ми дао, ја додадох њима, да буду једно као што смо ми једно“ (Јн 17 20–22).

⁴⁹ Graves, C., *The Holy Spirit in the Theology of Sergei Bulgakov*, 7.

тако да између њих покаже везу која би била више од спољашње.) Сада пак стојимо пред једним важним, али проблематичним моментом.

У Богу, сматра Булгаков, постоје дубине Његове природе, Његове суштине и Његовог живота које се не дају напросто и сасвим подвести под односе Свете Тројице. Другим речима, у Богу као Богоначалству божанска природа (суштина) не постоји само због међусобног откривења божанских ипостаси. Јер, та божанска природа постоји и за себе саму у виду највише од свих замисливих моћи, а њу Булгаков именује као *ens realissimum* — божанску Суштину (ЈБ, 124–125). Већ знамо да Булгаков тај божански садржај, живот и силу назива Софијом. И управо ће Софија као то *Најреалније биће* моћи да функционише *ad extra* као *Шемељ* створеног света. Како је Булгаков рекао у спису *Иисус и иисусијасност* (Праг, 1925), Софија је „*онџолошко начело живоџа*“.

Такви теолошки ставови и њихове примене изазваће нападе традиционалиста и неопатристичких критичара који су, како ћемо видети, откривали болне тачке импликација тих истих теолошких ставова. Отац Сергеј је учење о непознајности Божије суштине овде ипак задржао. Али, он је то учинио на необичан, теолошки растрзан, расплутан и, да тако кажемо, „софиолошки“ начин.

Било како било, уочавамо да је он почео разликовати следеће топосе услед којих се може говорити о Софији — Премудрости Божијој: (а) постоји унутартројична мистерија кенотичких „уипостасирања“ суштине, то јест Софије, која је човештву и тварности *недостџујна*, (б) постоји Син Божији Христос као *џревечни Богочовек* који максимално уипостасира Софију (као свесадржај и свеорганизам божанских идеја), (в) постоји Софија као *ens realissimum*, а ту Софију Булгаков сматра и темељем творевине, начелом створеног бића, која је пак човеку и твари у врхунском виду доступна кроз чин оваплоћења Богочовека Христа Логоса, и (г) постоји Софија као „живо јединство бића“, „свејединство васељене“, то јест „душа света“.

Сложене односе Булгаковљевих теоријских „топоса“ или пак софиолошких идеја-интуиција можемо приказати и схематски:

I. Надбиће

Бог у себи (*in se*)

[Уличностњена Суштина и усуштињене Личности — сасвим недоступни створењу];

II. „Међубиће“

Софија божанска

[метафизички „оспољена“ Суштина Бога — идеално „небо“; горњи центар/пол; свет божанских идеја; идеална основа бића/васељене];

III. Биће

Софија земаљска

[идеална земља; доњи центар/пол; меоничко ништа засемењено софијанским логосима; свет = меоничко ништа које постаје Софијом; настајућа Софија; одуховљена васељенска твар — али и посебан „лик“ или вид божанске Софије];

IV. Меон/Небиће

Ништа као моћи-бити

[потенција допуштеног не-бића да постаје биће у Софији и, захваљујући њој, као „ентелехији“, „норми“ и идеалу бића-у-настајању].

Оно што ће оцу Сергеју доживотно остати *проблем* јесте одговор на питање како те топосе повезати на органски, а опет догматско-теолошки ваљан начин. Додуше, у студији *Ийосѿас и ийосѿасносѿ* он подробно развија *разликовање* и чак *раздвајање* Софије од унутартројичне природе, то јест суштине Бога (премда, како знамо, и ту суштину назива Софијом):

Софију треба схватити као τὸ ὄντος ὄν (сушто биће; биће по превасходству — *αὐτή*), као интелигибилну природу божанских енергија, као панорганизам Божијих идеја (κόσμος νοητός). Премудрост Божију схваћену на овај начин треба *радикално разликовањем** од природе (οὐσία или φύσις) Бога. Она је слава Божија, садржај Његових откривења. Постоји непроходна граница између Бога који постоји у себи самоме и света изведеног ни из чега. Све оно што постоји није Бог пантеизма, него је оно све-садржаност у Богу (πάντα ἐν Θεῷ): пан-ен-теизам.⁵⁰

Таквим интервенцијама Булгаков је Софију идентификовао са свејединственим садржајем Божијих *енергија*, са *пширомом* (πλήρωμα τῆς θεότητος), удаљивши је, квалитативно, од Софије као неспознајне суштине Божије и унутартројичне тајне.

Тај битан теоријски „рез“ објашњава Њуманова, и то у контексту Булгаковљевог учења о стварању: „При стварању Бог кенотички самоиспражњује сопствену суштину, дајући јој постојање по себи — независно од својих Ипостаси. Али, пошто не може бити никаквог постојања изван Бога, сâмо ништа се пројављује према бићу, разлогом тог неисказивог дара. Тако се божанска Софија — 'отпружена' из Триједног Бога — јавља као 'тварна Софија', као ентелехија и телос света што се помаља. Као ентелехија она је душа света, жива пунина творевине у њеном свејединству. Та иде-

⁵⁰ Булгаков, Сергеј, *Ийосѿас и ийосѿасносѿ*, 353–371.

ална плирома такође је *κόσμος νοητός*, установљен Логосом и остварен животодавним Духом.⁵¹

Тиме се Булгаков покушао заштитити од наредне оптужбе, оптужбе за пантеистичко схватање света. Јер, ако Софија јесте божанска Суштина и ако свет јесте створен у Софији, онда свет јесте Бог. Отклоном што смо га управо показали у наводима Булгаков се покушао приближити светом Григорију Палами који је изнео учење о разликовању (нетварних, а доступних) енергија Божијих од (нетварне, а недоступне) суштине = природе Божије.⁵² Уосталом, Булгаков је Паламину теологију назвао „непотпуном *софиологијом*“.⁵³

Другим речима, како истиче Павле Евдокимов, „из ове перспективе [...] земаљска и *сῳворена** Софија не репродукује садржај Божанске природе, који остаје суштински оностран и апофатички недоступан, већ у себи носи садржај плана и замисли Бога о свету“.⁵⁴ То значи да се решење понудило у виду учења о „две Софије“: прву, божанску, Булгаков је поистоветио са почелом (*ἀρχή*) из Јовановог *Пролога* („у почетку беше Логос“); другу, тварну, поистовећује са почелом (*ἀρχή*) из *Књиге њостања* („у почетку створи Бог небо и земљу“).

Почетак, *ἀρχή*, *Пролога* Јеванђеља по Јовану јесте вечна Божанска Софија: божански свет пре стварања као основ стварања. Окренута према Богоначалу, она у себи садржи живот Тројице: *Ὁὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν* — то је тријадолошка формула у свом софиолошком виду. [...] „Почетак“ у *Књизи њостања* садржи откривење исте Премудрости, али већ окренуте према творевини [...] то нису два различита почетка већ један те *исῳи** Почетак, *ἀρχή*, окренут према Богу и према свету.⁵⁵

⁵¹ Newman, Barbara, *Sergius Bulgakov and the Theology of Divine Wisdom*, 53.

⁵² Дobar прилог разумевању односа божанских Личности, божанске суштине и божанских енергија према створеној природи и личности човека, у контексту веродостојно схваћеног паламизма, даје, рецимо: Јагазоглу, Ставрос, *Прологомена за теологију о нествореним енергијама: сῳудија о св. Григорију Палами*, превод: Зоран Јелисавчић, Србиње, 1995; Idem, *The Person in the Trinitarian Theology of St. Gregory Palamas*, „Philotheos“ 1 (2001), 137–144.

⁵³ Булгаков је сматрао, што, на пример, износи у делу *Јагње Божије*, да је темељна Паламина схема замисао о Богу као „Релативном апсолуту“. Палама, каже он, „у суштинско одређење Бога укључује релацију (али, никако не релативност).“

⁵⁴ Евдокимов, Павле, *Христос у руској мисли*, Хиландар, 1996, 173. Даље у тексту користимо скраћеницу ХРМ.

⁵⁵ Булгаков, Сергеј, *Лествица Јаковљева* (рус.), Париз, 1929, 46. Тај део првог поглавља посвећен је, како вели отац Сергеј, тумачењу *Пролога Јовановог Јеванђеља* не само у тријадолошком већ и у софиолошком смислу.

VIII. Софиолошки сјор: најади и одбране

Време је да изблиза погледамо аргументе и критике. Пођимо редом. Усред писања „велике“ трилогије Булгаковљев свакодневни живот, који су чинила предавања, писање и богослужења, нагло је прекинут. Током септембра 1935. митрополит Сергеј (Страгордски), locum tenens московског патријарха Тихона, огласио је да је софиолошко учење оца Сергеја Булгакова страно православној вери и учењу. Да би све било још озбиљније, епископи Руске православне Цркве у изгнанству (Сремски Карловци) поновили су ту оптужбу на још тврђи начин. Карловачки синод (којим је председавао митрополит Антоније Храповицки), са своје стране, није био у добрим нити званичним односима еклисијалног јединства са матичном Руском православном Црквом у Совјетском Савезу. Ипак, они су се митрополиту Сергеју придружили у октобру исте године. Изгледало је да је тај напад независан од напада који је долазио из Москве. Конзервативни и десно оријентисани Карловачки синод митрополиту Евлогију (Георгијевском) — који је предводио Западноевропску митрополију РПЦ (Париска јурисдикција) и који је био духовни старешина оца Сергеја — саопштио је како је Булгаковљева теологија ушла чак у област *јереси*.

Додуше, то није био први талас критика. Пре тога софиологију су већ критиковали, рецимо, кнез Сергеј Трубецкој (који је и сам био софиолог *sui generis*) и, што је важније, поменути митрополит Антоније, старешина Карловачке јурисдикције РПЦ. Антоније Храповицки — чија је теологија и сама прошла кроз озбиљну критику због морализма и психологизма — већ је 1924. године оптуживао Сергеја Булгакова за увођење *четврће* ипостаси у стварност Свете Тројице. Отуда није чудно што је управо 1925. године у Прагу изашла поменута студија оца Сергеја — *Ипостас и ипостасност*.

И заиста, неки изрази из *Невечерње светлости* могли су навести и најдобронамерније умове на закључак да Булгаков исповеда извешан *divinis quadrium*: Оца, Сина, Духа Светог и Софију. Тако је, збиља, изгледало на чувеној 212. страници московског издања *Невечерње светлости*.

Дакле, још десет година пре другог таласа критика Булгаков је у спису *Ипостас и ипостасност* покушао да објасни како, иако Софија није ипостас = личност, она, ипак, може да се сагледа као стварност која јесте *квазиипостасна*. Оба разлога за то већ смо посматрали: (а) Софија је приматељка Божије љубави (Света Тројица се према Софији односи, рецимо, као душа према телу), и (б) Софија је кадра да се пројави у неизбројивом мноштву тварних и створених ипостаси — у људским бићима (кажимо и то да Палама Другог Адама, то јест Христа, назива „миријадоличносним“ = *μυριοπλό-*

στατος). Чињеница да је Булгаков десет година касније био оптужен за јерес и чињеница да већина дела после *Невечерње свейлосѣи* представља низ редакција и чак *ревизија* првобитне позиције указују на меру релативног неуспеха Булгаковљевог првог одговора (када су критичари посреди).^{55a}

Гласовити Указ Московске патријаршије из 1935. донео је низ разноврсних и тешких оптужби.⁵⁶ Могли бисмо рећи да су оптужбе из тог документа створиле харпун са три шпица. Прво, Указ је отац Сергеј теретио за то да његово учење није црквено по својој намери, јер занемарује учење Цркве и предање које обавезује. Штавише, отац Сергеј на неким местима отворено прихвата гледишта јеретика осуђених на саборима. Друго, у Указу се тврди како отац Сергеј излаже учење које није црквено ни по садржају. Наиме, то богословље у тумачење основних догмата уводи многе елементе туђе православљу, а далеко ближе *гносѣицизму* (Александринцу Валентину, на пример). И треће, Указ је то учење осудио и као нецрквено по практичким последицама. Јер, приказујући спасење као космичко-онтолошки процес, оно доводи у питање личну слободу појединог људског бића, будући да девалвира његово лично осећање греха, лично покајање и личну подвижничку одговорност за спасење.

Заиста, неки одељци *Невечерње свейлосѣи* могу одвести и до таквих закључака. У најмању руку, они такве закључке не спречавају. Погледајмо, путем парафразе, неколико целина из те чудновате књиге (са поднасловом *Созерцања и умозрења*).

Сместивши расправу о Софији у оквире „митеме“ о стварању света, Булгаков речи *Књиге йосѣања*: „У почетку створи Бог небо и земљу“ et passim (Пост 1 1), тумачи као опис „софијанског архетипа“ свеколике творевине (СН, 239) и као опис хаосне тварне праоснове за створени свет. Та „хаосна“ основица (μὴν ὄν) из које се допушта извођење света некада је била сасвим „без обличја и пуста“ (Пост 1 2). Међутим, Софија је попут Сунца које одашиље посебне зраке бића (λόγοι) што продиру у меоничку земљу. Захваљујући сваком зраку — настаје по једно од створених јестастава света. Свако од тих јестастава бива узроковано и обликовано Софијом. Јер, она садржи „логосна семена свих ствари: *корен њиховог бића је у њој*“ (НС, 221). И као што се облик сваке биљке налази у њеном семену, тако и Софија пружа

^{55a} Последња књига „велике трилогије“ *Невестја Јагњетѣа* (1945), објављена постхумно, непосредно се надовезује на књигу *Свейлосѣи невечерѣа* (1917). Како с правом запажа В. Зјенковски, то је тачно приметио Лав А. Зандер. Cf. Зандер, Лав А., *Бог и свей*, том I, ИМКА-Прес, Париз, 1946, 87. Даље у тексту користимо скраћеницу БИС.

⁵⁶ Ти материјали могу се наћи у: *О Софији, Премудросѣи Божјијој*, Париз, 1935; *Ново учење о Софији, Премудросѣи Божјијој*, Софија, 1935.

жа „норму, коначни циљ, закон живота — аристотелијанску ентелехију за свако јестаство“ (НС, 222).

Али, ниједно јестаство, то јест биће — чак ни у Едену — није у потпуности остварило свој архетип (праобразац), онакав какав је садржан у Софији. Свако створење тек је мешавина бића и небића [Булгаков небиће не схвата као апсолутно ништа (оὐκ ὄν) већ као потенцијално „нешто“ (μὴν ὄν), што може постати савршено биће]. Стога се свако створено биће налази у процесу *ἡστία*јања онога што оно треба да буде. „У свом космичком виду Софија јесте душа света (anima mundi), што значи начело које организује и повезује мноштвеност света. Она је natura naturans у односу на natura naturata“ (НС, 223).

Добра аналогија за опис Софије јесте људско биће, пошто оно собом обухвата и надилази све ниже нивое постојања (минерале, биљке и животиње). Слично човеку, и Софија обухвата и превасходи свеколику творевину: она превасходи и створено човештво. Ипак, не постоје два изванбожанска света — небески и земаљски. Софија није раздвојена од видљивог света више него што је од душе раздвојено тело. У овим одломцима уочавамо разлике у односу на позније списе из „велике“ трилогије, где је божанска Софија пажљивије одвојена од земаљске Софије (премда више спојена, чак поистовећена са Сугином Божијом). Такође уочавамо и основе за nelaгоду критичара због квазипантеистичких тонова парафразирааних пасажа *Нечечерње светлостии*. Да закључимо: московски Указ одразио је унеколико поједностављено схватање Булгаковљеве теологије, премда оно и није било сасвим нетачно.

Карловачки синод оптуживао је оца Сергеја да је горди обраћени интелектуалац који није одолео да и даље са висине гледа на „обично“ духовенство и народ Цркве. Он је „катафатички рационалиста“ који пренебрегава неотклоњиви *ајофайички* карактер православног богословља. [Напоменимо да у делу *Мистичко богословље Цркве од Истока* (1944) Владимира Лоског, једног од представника трећег таласа критике, увелико одјекују сличне замерке Булгакову.] Катафатички завирујући у божанску природу = суштину, и питајући се шта је омогућило догађаје Оваплоћења и Педесетнице, он се осмелио да испитује ствари које ни Свето писмо ни свети оци никада нису хтели да испитују. Он је „субјективиста“ са неконтролисаним маштом којој је равна тек његова „вербална несуздржаност“. Надаље, његова софиологија представља (нео)гностицизам који се исцрпљује у спекулацијама о посредницима („еонима“) између Створитеља и творевине. Софиологија је неутемељена јер нема основа ни у Библији ни у свештеном предању (παράδοσις; traditio).

Додајмо да је Владимир Лоски и сам приложио посебан антисофијански документ (*Расправа о Софији*), који је, такође, одиграо одређену улогу у формулисању „оптужнице“, нарочито оне коју је одаслао митрополит Сергеј. Владимир Лоски (1903–1958) је предводник трећег таласа критика, које ће се продужити, унеколико дискретније, и после релативног гласнућа софиолошког спора. Доказ томе јесу такозвани „неопатристички“ теолози који ће, негодујући против софиологије кључне личности Академије Светог Сергија, напустити Француску и отићи у Академију Светог Владимира у Америци. Најистакнутији међу њима био је отац Георгије Флоровски (1893–1979).⁵⁷ А тим путем наставиће и отац Јован Мајендорф (†1992).

У студији посвећеној историјском прегледу развоја учења о стварању у православном теолошком предању отац Јован оцену Булгаковљевог учења у целини завршава донекле опорим речима: „Либећи се да прихвати филозофски парадокс апсолутно трансцендентног Бога који по благовољењу и ни из чега ствара (свет), Булгаков се отима за извесни онтолошки континуитет између Створитеља и створења, а да, при том, не успева у потпуности да разреши проблем.“⁵⁸

IX. Булгаковљева одбрана од нападa

Приказ Булгаковљеве одбране омогућује нам да још из понеких углова изнова размотримо његову софиологију. Булгаковљева одбрана имала је два аспекта: формални и материјални. Формални део није се односио на доктринарна или теолошка питања него на проблематику ауторитета што је, имплицитно, лежала у основи и теолошких слојева оптужби. Пре свега, Булгаков је казивао да његова софиологија не преиначује садржаје откривених догмата, већ се бави питањем њихове *интерпретације*.

Укратко, он је тврдио да ничим не повређује бит догмата већ их само смешта у тумачењске оквире посебне филозофске теологије. Затим се по-

⁵⁷ Како је показао Мајендорф, који је то морао знати изнутра (због тога што је био и декан Академије Светог Владимира у Крествуду), целокупна ранија фаза стваралаштва оца Георгија Флоровског и Владимира Лоског може се окарактерисати као *реакција* на софиологију Богословског института Светог Сергеја у Паризу, нарочито ставове оца Сергеја Булгакова. *Inter alia*, то су и следећа дела оца Георгија: *Твар и њварност*, „Православна мисао“ 1 (1928); *Источни оци IV века*, Париз, 1931; *Византијски оци V–VIII века*, Париз, 1933, и друга (набројана дела преведена су на српски), док В. Лоски, поред већ поменуте, прилаже и студију *Мистичко богословље Цркве од Истока*, Париз, 1944. Једном речју, они су тврдили да Булгаковљева софиолошка теологема има мало или никаквих додирних тачака са светоотачким и литургијским изворима, доказујући своју позицију дубинским и прецизним расветљавањем учења о стварању какво га је узорито дао, рецимо, свети Атанасије Велики, али и други оци Цркве.

⁵⁸ Meyendorff, Fr. John, *Creation in the History of Orthodox Theology*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ 27 (1983), 32, 33, n. 15.

звао на „преседан“ очит у чињеници да су и пре њега своје софиологије, и то несметано и без оптужби, развијали, рецимо, Соловјов и свештеник Флоренски. То је могло значити да је софиологија већ унеколико била „уходана“, па и легитимно могућа интерпретација догмата коју Црква до тада није осуђивала.

Такође је отац Сергеј указао на чињеницу да оптужбе долазе тек од једног дела Цркве, па да то представља узурпацију еклисијалне процедуре одлучивања коју би требало, као и увек до тада, да обележава димензија саборности. Булгаков није прихватао да су те критике *ipso facto* одраз једномислија једне, свете, саборне и апостолске Цркве. Такав метод оптужби, надаље, пре је у духу римокатоличких поступака, где јерархија себи узима за право да сама собом представља и манифестује моћ непогрешивости при одлукама од еклисијалног и догматолошког значаја. А то је, онда, повреда изворног хришћанског етоса слободе: *in linea ultima*, то је напад на све богослове.

Када је реч о одбрани у материјалном смислу, Булгаков је хитро реаговао писањем две суме (*summa*) своје софиолошке теологије. Једна је изашла исте, 1935. године, на руском: *О Софији, Премудрости Божијој* (Париз, 1935). Друга је изашла две године касније, али на енглеском. Та потоња сума може се узети као најинтегралнији приказ његовог теолошког становишта уопште узев. Реч је о спису *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology* (Лондон, 1937).

Булгаков се, прво, осврнуо на чињеницу да су неки оци поистовећивали Софију са Христом (Ориген, Василије Велики),⁵⁹ а други са свецелим Богочначством (Епифаније Кипарски, Теофил Антиохијски).⁶⁰ Разуме се, он је себе сврстао у такво струјање предања. Булгаков се, затим, позвао на древне руске црквене традиције у којима се пројављује Софија, то јест софијански мотиви. Реч је о храмовним посветама, литургијским текстовима и црквеној уметности. Значај тог материјала није само у томе што се старо-заветна фигура Премудрости Божије, то јест Софије, повезује са Светом Тројицом него и у томе што се повезује и са Христом, Богородицом, Јованом Крститељем, апостолима и ангелима. У суми датом на енглеском језику Булгаков је говорио:

⁵⁹ Свети оци су то чинили како би направили бедем према прелесним схватањима по којима је Христос тек створење. Наиме, ако се покаже како Христос јесте Премудрост Очева, и да никада није било а да Њега није било, онда, осим потврде божанског статуса Сина Божијег, резултат је и разрада софиологије у функцији христологије. Таква места се налазе, рецимо, код Оригена (*De principis*, IV, 1: 8) и Василија Великог (*Adversus Eunomium*, IV, 1).

⁶⁰ Таква места се налазе, рецимо, код Епифанија Кипарског (*Ancoratus* 70) и Теофила Антиохијског (*Ad Autolucum*, II, cap. 10 et 15).

Све ово богатство (софијанског — *ауџи*.) симболизма сачувано је у архивама црквене старине, али, будући прекривено прашином векова, оно никоме није било од користи. Међутим, дошло је време да обришемо прашину векова и да дешифрујемо свештени спис, да поново установимо предање Цркве које је — у овом случају — безмало прекинуто као живо предање. Управо нам свештено предање налаже такве задатке.⁶¹

Важније од тога је да та заборављена блага предања сведоче о томе како у Богу, превечно, постоји Софија Божија, која је, као што смо видели, предмет љубави Божанске Тројице. И управо та препостојећа вечна Софија себе открива у творевини. Она је божански архетип *духовног човештѣва* што се пројављује и у човеку: у Јовану Крститељу, Дјеви Марији, Христу Богочовеку и, најзад, у Цркви као историјском начину постојања Христа, при чему Црква коначно довршава мисију „свесједињења“ божанске и нестворене са тварном Софијом.

У спису *The Wisdom of God* (1937), као и двадесет година прс тога у *Нечечерњој свейлосѣи* (1917), Булгаков настоји да очува *софијанско* јединство Бога и творевине, а да при томе не склизне у пантеизам. Очито је да му је у томе много помогло учење о „два лица“ Софије (које се морало развити и нагласити): учење о једном (нетварном) лицу, што гледа према унутартројичном и непознајном животу Бога, и другом лицу што из Бога гледа према творевини, пројектујући се у њу као њено начело и праобразац (*kosmos noitos; logoi spermatikoi; psihi tou kosmou = anima mundi*, WG, 100–101 etc.).

Следћа Булгаковљева доксологија живоме симболу Софије тежи да манифестује жељени континуитет са библијско-хришћанским тематизацијама Софије — он сведочи драматично и згуснуто:

Прихватајући своју суштину од Оца, она је саздање и кћер Божија; спознајући Логос и бивајући од њега спозната — она је невеста Сина [Песма над песмама] и супруга Јагњета [Нови завет, Откривење]; прихватајући изливање дарова Духа Светог, она је Црква и, уз то, она постаје Мати Сина који се оваплотио од Марије — срца Цркве, надахнућем Духа Светог; она је и идеална душа твари, Лепота. Све то заједно: Кћер и Невеста, Супруга и Мати, тријединство Доброте, Истине и Лепоте: Света Тројица у* свету — *све је ѿо божанска Софија** (СН, 213 et passim).

Према томе, позивајући се на предање Руске Цркве у наведеном смислу, Булгаков је сматрао да је нашао довољно потврда за црквену (али недо-

⁶¹ Bulgakov, Sergius, *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology*, London, 1937, 18. У даљем тексту користимо скраћеницу WG.

вољно рефлектовану) свест о постојању Софије у њеном двоструком виду: нествореном и створеном. Код првог вида реч је о превечном човештву Божијем (небески Христос = Богочовек), а код другог о створеном човештву које се Богу уподобљује кроз еклисијално досезање идеала Богочовека као чистог обрасца остварене Софије.

Булгаков је испољио и извесну меру пргавости. Осудио је епископе због потцењивачког односа према напору креативног и имагинацијског тумачења светих хришћанских симбола. Епископе је назвао „номиналистичким рационалистима“ који се поштапају усахлом „схоластичком“ теологијом окованом у силогизме и пропозиције.

Катафатичке елементе властитог учења, које није могуће сакрити, Булгаков оправдава образложењем свог основног двоједног богословског циља — он жели да покаже: (а) шта је то што у позитивном смислу *сјаја* Бога и свет, и, на основу тога, (б) шта је у позитивном смислу омогућило мистерију оваплоћења, то јест *сједињење* две природе у Ипостаси Христовој — божанске и људске, како сведочи Халкидонска формула из 451. године. Сада је већ немогуће избећи конгенијални коментар што га том Булгаковљевом стремљењу даје теолог Павле Евдокимов:

Догмат о сједињењу две природе у једну ипостас божанског Логоса код Булгакова бива највише осветљен његовим софиолошким коментаром: јединство двеју природа у Христу јесте јединство *двеју** Софија — нестворене небеске и створене земаљске [...] Софиологија Булгакова није један сегмент космологије нити аутономно учење, него директно проистиче из христологије, и смештена је на почетак као њена претпоставка и онтолошки услов. Критичари његове теологије никада нису схватили логичку нужност софиологије у систему Булгакова: како две природе које су од почетка темељно различите могу да се уједине у јединствену Личност Логоса, како божанска ипостас може да ипостасира људску природу, који је њихов *tertium comparationis*, принцип сагласности и саодношења што омогућава богочовечанско јединство? Без софиолошке претпоставке непосредне и идеалне усаглашености садржаја двеју Софија, оваплоћење Булгакову изгледа као леп самовољан акт Божије свемоћи, али без икакве повезаности са претходним чином стварања света. У том случају, приморани смо да кажемо да се Бог преварио и да исправља недостатке свога дела путем деловања Сина. Насупрот томе, у светлости софиологије, оваплоћење није онтолошко изненађење нити новост за самога Бога. Зато што је Син Божији и Стваралац, односно Демиијург света: Логос превечно носи *и** људски аспект у својој божанскости. Он је Син Човечији који је сишао са неба, *небески Човек,** јер људски образ вечно постоји у Његовој мисли, а тиме и у божанском животу (божанска Софија

има и људско лице у лику Сина, и то *йрєвєчно** — *ауѣ.*) [...] оваплоћење није једна „епизода“ земаљске историје и икономије спасења, него енетелехија створеног бића, његов циљ — алфа и омега... (ХРМ, 164).

Булгаков је сматрао да образложење таквих проблема представља богословску дужност. Највећи задатак хришћанског учења, по њему, јесте давање философског тумачења лика Исуса Христа, а основни појам хришћанске метафизике јесте појам оваплоћења. И док се он труди на том послу, ето, епископи и њихови саветници понашају се слично лењим слугама из Јеванђеља који су закопали своје таланте. Замисао о Софији — брани се даље Булгаков — јесте драгоцен пошто нам омогућује да тврдимо како при стварању света Бог није створио некакву стварност која стоји Њему насупрот. Да је тако, уосталом, Бог би изгубио статус Апсолута. Штавише, ако бисмо умањили вредност света до те мере да га сматрамо тек пуком условношћу (контингентношћу) без *унуѣарње* свезе са Богом, ми бисмо, како каже у *Јагњєѣу Божијєм*:

... умањили Богоначалство чак у покушају да га узвеличамо на уштрб света; јер тиме осиромашујемо божанску љубав, претварамо је у апстракцију... (ЈБ).

Дејствујући као Створитељ, Бог допушта својој Премудрости — Софији, да „уђе“ у небиће. Прво се појављује оѣк ђв (апсолутно ништа), а затим мѣв ђв (меонолошко „нешто“), са којим се, затим, прожимају логосни зраци нетварне Софије. Божија Премудрост при чину стварања почиње да постоји на начин ограничења које се, ипак, постепено превладава кроз динамизам свекосмичког процеса настајања.

Језиком деце = митологије речено: Света Тројица и њихова божанска љуба(в) рађају кћер — земаљску Софију, чији се животни пут показује као перипетија повратка у загрљај Родитеља: како оца — Свете Тројице, тако и матере — небеске Софије; у томе њу спречава меоничка „злица“ — хаосно небиће подложно и греху (премда на крају неуспешно).

Видели смо да Софија створеним јестаствима пружа њихову темељну енергију делујући као аристотелијанска ентелехија или као њихова базична сврховитост — као оно *ради чега* је нешто. Софија је енергија и иманентни телос сваке твари и свеколике творевине. Управо се то онтолошко сједињење света и Бога (са аспекта оног „лица“ Софије које гледа из Бога у свет) узима као услов и основ икономије спасења: како оне што је врши Син Божији тако и оне што је испуњава Дух Свети, па и икономије Цркве коју је назвао *душом душе свєѣа* (НС, 346). Тек то омогућује поимање оваплоћења: тек је тако могуће кретање свеколике твари према преображењу у Духу

Светом. Софијанске идеје енергије⁶² (логоси) у томе треба да изврше дво-струку улогу: оне тварима дају биће и посебност и, уједно, изазивају еросно чезнуће тварне основе свих бића — чезнуће, дакако, за духовним преобра-жајем у Софији и помоћу ње:

Лепота неке ствари јесте њена софијанска идеја која из ње избли-става [...] учествовање твари у некој идеји управо и јесте ерос [...] попут биљке, све жели да почне да цвета како би у своме цветању сагледавало и спознало своје софијанско биће [...] жива целина инстинктивно жуди за благодаћу и лепотом, хармонијом кретања, унутарњим ритмом свога бића. Као сила непрестане чежње свега што јесте за својим Логосом, за вечним животом, Лепота јесте уну-тарњи закон света: она је космоорганизујућа и космоургичка сила. Она држи свет: она повезује његову статистику и динамику. А у пуни-ни времена, у својој победи, „лепота ће спасти свет“ (НС, 228, 242, 244 et passim).

Једном речју, Булгаков сматра да *лейоша јесће саомойоказивање Со-фије* (НС, 227). Зато су икономије Христа, Духа Светог и Цркве пројаве и *есхаџолошке* лепоте *par excellence*.

Х. Закључна разматрања: између Софије и софиологије

Ако Булгаковљева философска теологија има Ахилову пету, онда у њој постоје посебно осетљиве тачке. Премда тих тачака има више од три,⁶³ већи-на истраживача (поред приговора о „четвртој“ ипостаси) истиче три главне слабости, фокусирајући ону коју сматрају кардиналном.

(I) *Кријштојанишеизам*. Николај О. Лоски⁶⁴ даје исцрпан инвентар про-блема Булгаковљеве софиологије. Запазили смо једанаест категорија при-говора.⁶⁵ Он сматра да је ризик склизнућа у *ијанишеизам* најпроблематичнији

⁶² *Софијанско* тумачење светоотачког учења о бићетворењем, то јест суштинотворењем логосима какво даје Булгаков приказује Винстон Ф. Крам (Winston F. Crum): *Sergius N. Bulgakov: From Marxism to Sophiology*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ 27 (1/1983), 16–23.

⁶³ Приликом прегледа докумената у вези са спором око Булгакова, рецимо „Одлуке архијерејског сабора Руске заграницне Православне Цркве од 17/30. октобра 1935. године о новом учењу протојереја Сергеја Булгакова о Софији — Премудрости Божијој“, могу се на таксативан начин набројати следеће оптужбе на рачун Булгаковљеве софиологије: (1) нео-хилијазам, (2) дивинизација човештва, (3) неопаганизам: како платонизам тако и кабализам, (4) валентијански гностицизам, (5) дуализам, (6) пантеизам, (7) криптоаријанизам, (8) варла-митизам, (9) евномизам и (10) антитринитаризам.

⁶⁴ Лоски, Николај, *Историја руске филозофије*, 260–310.

⁶⁵ Лоски је прецизан критичар Булгакова. Али, он додаје и ово поводом софиолошког диспута: „Диспути о таквим питањима могу бити плоносни само у атмосфери добре воље, толеранције и духовне дисциплине која обуздава страсти. Нажалост, московски патријарх и Синод Руске Цркве у Карловцима оштро су и брзоплето осудили теорије оца Булгакова пре

епифеномен философске теологије оца Сергеја. Проблем је у томе што није повучена довољно дистинктна, јасна и стабилна разлика између божанске суштине и творевине. Поврх тога, одговарајућа разлика није повучена ни између божанске и тварне Софије. Једном речју, Суштина Божанства *истовремено* је и унутар творевине и изван ње. Зебњу Лоског можемо илустровати запажањем још једног истраживача. Коментаришући назнаке софиолошког криптопантеизма код Булгакова, Ајден Николс (A. Nichols) каже: „У кенотичкој љубави према сопственој творевини Бог допушта својој суштини да постоји одвојено од својих тројичних ипостаси и да се, уместо тога, уипостасира у човеку. Другим речима, *божанска Софија и тварна Софија јесу једна ње истја стварност* у два различита модалитета* постојања. Булгаков сматра да (створени) свет јесте енергија божанске *суштинне*,* и то енергија коју је Бог сместио изван себе, у небиће, и која, прожимајући се са тим небићем, задобија вид процеса или постајања.“⁶⁶ Дакле, проблем је управо у ономе што означавају речи — *једна ње истја*. Није проблем то што је граница између Божанског и људског „порозна“. Напротив, она треба да је перихоретички преприсна (е. g. *communicatio idiomatum*). Проблем је у томе што се на линији додир са човеком налази *суштина* Божија, а не Ипостаси — Енергије Божије. Наравно, будући да представља образ и подобје *Бога*, човек јесте кадар да заједнички и учествује у тим и таквим нетварним енергијама. Али, он не може заједничити у Божанској суштини *in se*.

Приметили смо да је Булгаков Паламину теологију назвао непотпуним софиологијом. Задржавајући дух поштовања према генију оца Сергеја, ми бисмо ипак морали Булгаковљевој философској теологији назвати како *нејојтиним ѡаламизмом* тако и *нејојтиним ѡанѡеизмом*. Противно својим намерама (што су биле управљене ако не против догматике, онда против статичности њених тумачења), Булгаков је дозволио да у његову мисао продру раствори *рационализма* који се одају у натрухама поменутих пантеистичких тенденција (премда их сам Булгаков није желео).

На пример, спекулација око небића, то јест меонолошка дијалектика „суштине“, „ничега“ и „нечега“, индикација је устежања да се библијском *creatio ex nihilo* приђе из максималног хришћанског теоријског антиномизма, а на основу чисте вере, какве их заједно срећемо, рецимо, код солунског епископа Григорија. Догмат о *creatio ex nihilo* у редакцији теологије (и)

него што се о њима почело расправљати у богословској литератури. То је готово онемогућило мирно разматрање софиолошког проблема.“ Лоски, Николај, *Историја руске филозофије*, 303–308.

⁶⁶ Nichols, Aidan, *Bulgakov and Sophiology*, „Eastern Churches Review / Sobornost“ 13:2 (1992), 28.

светог Григорија Паламе исповеда да Бог допушта створењу да буде, али се, при том, створеном бићу *не* преносе суштинска својства божанске природе (οὐσία), нити икакав иманентни додир с њом: оно чему створење може бити причасно јесу ипостасна и нетварна енергијска дејства суштинотворење = бићетворење божанске воље. Тако створење бива изнутра у додиру са Божијим Ипостасима и њиховим енергијама, а да при том не задира изнутра и у божанску суштину. Божанску суштину ипостасирају и њој суштински (ἐνο-ύσιον) изнутра бивају причасне само и искључиво Ипостаси Свете Тројице, које *заједно* са Суштином чине једно и недељиво Биће Божије. Коначно: с једне стране, треба знати да Божанске Ипостаси (то јест Отац; Πατήρ) јесу извор, а не „производ“ природе, то јест суштине, те да Личност(и) има(ју) примат над суштином (у том смислу), и, с друге, ваља знати и то да Бог, иако суштином непричастив створењу, јесте њему причастив „кроз“ нетварне енергије те исте суштине коју, са енергијама, ипостасирају Личности Божије. Са православног теолошког становишта, важно је увидети да: (1) суштина остаје суштина *Личности*, те тако никада није безлична, и (2) Личности Божије изнутра опште са створењима, али не суштином, већ енергијама суштине. *Зашто* је питање да ли треба уводити учење о Софији како би суштина била „ближа“ свету и човеку. Теолошко учење о нетварним енергијама што га излаже Палама то питање начелно разрешава, остајући отворено за плодан развој.

(II) *Криптиоесенцијалистички катифајизам*. Павле Евдокимов, са своје стране, сматра да је „један од елемената који највише смета (Булгаково) *ипостовјење небеске Софије са природом Бога* — са Његовом суштином“ (ХРМ, 173). Док Евдокимов сматра да је Булгаков предузео да „у Богу јасно разликује Софију и божанску природу (суштину), и најзад у томе успео, без икакве могућности збрке“, ⁶⁷ ми ипак сматрамо да то остаје хронично *амбивалентно*, што има негативне, али и „позитивне“ последице (јер су креативно подстицајне). Што се негативних консеквенци тиче, морамо рећи да се Софија ипак *ипостовјењује* са Суштином Бога (essentia, ousia), док увођење учења о „две“ Софије (Софији божанској и Софији тварној, то јест Софији пројектованој у меоничку твар божанским fiat) не отклања начелни приговор да се (и) тиме прекорачују границе учења о непричастивости створене природе нествореној природи. Парадоксалан обрт у томе је што Булгаков, који је хтео да савлада есенцијализам теологије Апсолута (као сасвим „оностраног“ Објекта), и сам подлеже извесној врсти „софио-

⁶⁷ Евдокимов, Павле, *ibid.*

лошког есенцијализма“, то јест „софиолошког рационализма“, који готово укида другост и самодостатност Бога.

Рационалистички есенцијализам софиологије начелној критици изложио је и Сергеј Хоруџиј. Следећи исказ, иначе уперен против Владимира Соловјова, сасвим је прикладан као упозорење и проблематичним последицама Булгаковљевих размишљања: „Софијност или 'софијско' у предмету (свету — *ауџ*.) или појави јесте [...] задата, једнозначно дефинисана црта или скуп црта појаве или предмета који му припада као *шаквом*,* без било какве везе са другим појмовима или процесима. Смисао — софијност јесте својина самог предмета, припадност његовој суштини, то је есенцијални смисао. Али, у нашој (неопаламистичкој и православној — *ауџ*.) концепцији смисао синергијност јесте својство процеса синергијске поновне изградње предмета, својство *двојице*:* 'предмет плус синергирајућа (пред)личност', које може бити повезано с различитим и а priori непознатим цртама предмета. Предмет пак сам по себи [...] постварена реалност као таква, одвојена од (син)енергије, не поседује код нас уопште никакав смисао!“⁶⁸

Та критика иде за тим да покаже како у софиолошкој онтологији смисао предмета (појава) јесте његова веза са финалним смислом (суштина). При том се аналогност предмета и финалног смисла не успоставља преко лично-енергијског општења, већ преко обостране аналогности задатих предиката и атрибута који на статичан, детерминирајући и есенцијалан начин (по)везују и *шисовевећу* овдашње биће (предмет = појаву) са финалним Бићем (Финални предмет = смисао = суштина). Пошто се у софиологији општење (између овдашњег и финалног предмета = смисла) успоставља преко есенцијалне „укоренености“ предмета у суштини тога предмета, а не преко синергијско-личносног односа (у коме се саодношење не успоставља преко есенцијалистичке аналогije атрибута), следи да ту „нема могућности да се смисао представи као динамичко начело, а не као статичко, и зато нема могућности да се свет види у елементу догађаја и процеса: нема стварне историје...“ (ДОТ, 132).

(III) *Крийшодетерминизам*. У вези са изложеним остаје нам да упозоримо и на назнаке нечега што бисмо могли одредити као „софиолошки детерминизам“. Та склоност Булгакова уочљива је још у делу *Философија њивреде* (1912). „Софија“, тврди тамо отац Сергеј, „управља историјом као њена објективна законитост. Једино у софијности историје налазимо гаранцију да ће из ње нешто изаћи.“⁶⁹ Међутим, склоност софиолошком детерми-

⁶⁸ Хоруџиј, Сергеј, *Дийџих о шиховању: аскејско учење о човеку у богословском и филозофском шумачењу*, превод: Мирослав Ивановић, Руски боготражитељи, БРИМО, Београд, 2002, 130. Даље у тексту користимо скраћеницу ДОТ.

⁶⁹ Булгаков, Сергеј, *Философија њивреде* (рус.), Москва, 1912, 157.

низму није га, како ћемо показати, напустила ни у књизи *Невестѝа Јагњетѝа* (1945). Дакле, „темпираност“ бића на коначно свеуједињење у Софији и помоћу ње, извесна готово апокатастатичка „присила“ што се назире у филозофској теологији Булгакова, поставила је питање квалитета његовог схватања слободе (није случајно то што је Берђајев критиковао оца Сергеја, свога драгог пријатеља, управо када је реч о том питању).

Винстон Крам (W. F. Cram) наставља у том правцу када каже: „Булгаков целу васељену — која је тренутно у 'постајању' — посматра као један огроман процес. То је позитиван процес: стварање, еманација, реализација потенција(лности), органски раст, обожење, спасење или испуњавање лепотом. Какав год да је модел, посреди је само једна те иста ствар. Јер, постоји само један скуп елемената што 'происходе'. Њихов правац назначује Софија...“ (*op. cit.*, 24). Инвентар примедби Лоског сагласан је и са тим опажањем. Тако, „према Булгакову, тварна делатност може бити нова само у смислу 'модела', то јест може само претварати могуће у стварно. Надахнуће твари само по себи је неспособно да унесе било шта онтолошки *ново* у биће и обогати реалност новим садржајима“ (*op. cit.*, 305).

Таква критичка запажања, не само Крама или Лоског већ и других, збиља су неизбежна у светлу критичке теолошке свести коју изазивају, рецимо, следеће Булгаковљеве мисли из дела *Невестѝа Јагњетѝа*: „... тварна Софија такорећи настаје из божанске Софије“, ⁷⁰ или: „... тварна Софија у извесном смислу не понавља божанску (Софију — *ауѝ*), већ представља скуп стваралачких *варијанѝи** на њене теме“ (НЈ, 94). Зато се „дијалектика тварне слободе [...] мора на крају пута слободе слити са океаном софијанског бића преко способности да на путевима слободе превлада индивидуалност ради више и последње слободе, и прихватити софијанску детерминацију као циљ“ (НЈ, 156).

*

Ако би, с друге стране, требало издвојити оно што највише одликује позитивну вредност Булгаковљеве софиологије, онда би то (упркос наведеним приговорима) требало сагледати у његовој бризи да сачува и потврди унутарњу вредност нашег створеног и видљивог света. Друкчије речено, сматрамо да је за будуће истраживаче важно да примете Булгаковљево (премда недоречено, амфиболично и проблематично) тумачење и развијање светоотачког учења о иманентним *енергијама* и *логосима* богоствореног

⁷⁰ Булгаков, Сергеј, *Невестѝа Јагњетѝа* (рус.), Париз, 1945, 92. Даље у тексту користимо скраћеницу НЈ.

и богочовечанског света — посебно с обзиром на категорију *ипостјајања* или (како би рекли оци) с обзиром на *динамис* богостремећег бића. (Додуше, нећемо заборавити како његов енергетизам ипак подлеже есенцијализацији у софиолошком кључу.) Упркос свему, трајни значај Булгаковљеве хришћанске философије и теологије лежи у нагласку стављеном на развијање теоријских и практичних могућности учења о *иманентности божанског* у чо- вековом свету:

Небо снисходи ка земљи: свет није само свет по себи, то је такође свет у Богу, и Бог обитава не само на Небесима него и на земљи, са човеком (WG, 34).

Видели смо колико је значајна замисао Софије за могућност таквог посредовања: оба света су истовремено апсолутно различита и несамерљива, а опет — повезани су „саобразношћу“ или „саобличношћу“, дакле Софијом. Садржаји обе Софије јесу истоветни, али се зато оне разликују по врсти бића. Софија Богу омогућује: (а) да приђе створењу, а да оно не „сагори“, и (б) да се створење успне ка Богу и обожи.

Константин Андроников је 1985. године истакао како је и Булгаков знао, упркос свему, да се наглашавање иманентне вредности творевине може остварити тек истовременим нагласком апсолутне трансцендентности Бога у односу на свет, при чему Бог остаје иманентан и присутан у сваком нерву бића. Андроников је истакао резултате Булгаковљевог ученика Лава Зандера.

У делу посвећеном вредновању хришћанске философије Сергеја Булгакова, у спису *Бог и свет* (БИС I, 203 et passim), Зандер разликује „монистичку“ софиологију раног Булгакова и „дуалистичку“, то јест „монодуалистичку софиологију зрелог Булгакова.⁷¹ Са становишта те „дуалистичке“ софиологије, сматра Зандер, Софија остаје онај посредник (*tertium quid*), док суштина Божија бива јасно одвојена од створених бића. Софија више ни изблиза није „ипостас“ него „ипостасност“ што функционише као онтолошко начело живота. Зато се Андроникову чини да и он може поентирати православност Булгаковљевог разматрања односа између Апсолутног и релативног. Наиме, иако они имају нешто заједничко (управо *Софију* — бо-

⁷¹ Међутим, за Василија В. Зјенковског то је управо обрнуто. У раном периоду, сматра он, Булгаков је Софију посматрао у космолошком кључу. Зато је његова теолошка философија ту испољила прихватљив „дуализам“ — одвајајући Бога и творевину на православно прихватљив начин. Када је софиолошко учење о свејединству космоса пренео у стварност Божанства (после *Невечерње светлости*), уследила је позиција неприхватљивог „монизма“. Булгаков, на пример, каже: „Треба свом снагом утврдити и разумети тај 'идентитет' света божанског и света тварног, или, што је исто, Софије божанске и Софије тварне“ (НЈ, 58).

жанску и земаљску), тај чинилац „њих не чини идентичним већ их задржава у онтолошкој разликовности [...] Њихова сједињеност не погађа њихову другост“ (Colloquium Bulgakov, Paris, 1985). Разуме се, то је парафраза vis-à-vis Лава Зандера, који каже: „Божанска Софија је: ка Ипостасима Све-те Тројице = тварна Софија је: ка ипостасима човека. Знак = овде не означа-ва идентитет већ подобје односа [...] где тварна Софија јесте другобиће Божанске Софије, а ипостас човека јесте образ и подобје Ипостаси Бога. [...] То подобје ограничено је суштинском разликом која постоји између Створитеља и створења“ (БИС, I, 225).

Према Андронику, најзрелија дефиниција Булгаковљеве софиологије кроз њега је прострујала две године пре писања *Јагњетџа Божијег* и на-лази се у делу *Икона и иконопоштовање* (Париз, 1931):

Софија је сушта природа Бога, не само као акт већ и као божански вечни факт; не само као сила већ и као последица [...] У Софији Бог спознаје и види Себе, Он воли Себе — не кроз узајамну лично-сну љубав трију превечних ипостаси, већ вољењем онога што је Његово властито — Његовог божанства, Његовог божанског живо-та [...] Тако је Софија божанство Бога или божанство у Богу. У том смислу, Софија јесте божански свет пре стварања. За створени свет Бог јесте Софија, јер у Софији и путем Софије Он себе откри-ва у виду личносног и триипостасног Бога и као Створитеља. Свет је створен Софијом и у Софији, јер нити постоји нити може посто-јати неко друго начело живота. Следствено томе, свет је такође Софија, али — у постајању, као створење које постоји у времену. Будући створен на темељу Софије, свет је предначен за стање у којем је Бог „све у свему“ — да постане интегрално софијански.⁷²

XI. Софиологија: ѿврсѣкѣиѣвѣ јуче и данас

Руска софиологија представља реакцију на хуманизам и, још преци-зније, на протестантизам Европе XIX и XX столећа. Улог је био (и остао) безмало религијски и културални идентитет „богожеђајуће“ Русије. Тако Берђајев, код којег се може пронаћи софиолошки пројекат *sui generis*, отпо-чиње жустру полемику, рецимо, са дијалектичком теологијом Карла Барта (K. Barth).⁷³ Он то чини управо због тога што бартијанизму недостаје један од кључних софиолошких постулата: трагање за елементом што сједињује, у историјској конкретности, божанско = нетварно и земаљско = тварно по-

⁷² Булгаков, Сергеј, *Икона и иконопоштовање* (рус.), Париз, 1931. Видети и српски превод овог дела (*Икона и иконопоштовање*, превод: Илија Марић, Источник, Београд, 1998).

⁷³ Berdyaev, Nikolai, *Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie*, „Orient und Occident“ 1 (1929).

стојање.⁷⁴ У првом броју свог теоријског гласила *Софија*, Николај Берђајев показује опште духовне и теоријске мотивације руске, па утолико и Булгаковљеве софиологије, у назначеним смисловима:

Постоји софијанска школа у руској религијској философији коју су развили извесни мислиоци, и која није обавезна за друге представнике руске религијске и философске мисли...

За нас је, међутим, још важније оно што Николај из Кламара говори у наставку:

Али, постоји софијанство за које се мора признати да припада руској хришћанској мисли у целини [...] Једна философија што Софију има као своју основу мора бити сујерорисављена философији која се заснива на аистрактином разуму: ошварање софијанског начела у духовној конституцији људског бића представља наш главни задатак.*⁷⁵

Те речи Берђајев је записао у Берлину 1923, у време када је Булгаков под куполом цариградске Свете Софије доживео четврти сусрет са Софијом. Оне говоре и уместо Сергеја Булгакова. Оне пружају одређење за дубински духовни, културолошки и психолошки *мотив* који је подстакao Булгакова на софиолошки подухват. У најширем смислу говорећи, тачно је да је свеколика руска софиологија, како тврди Пол Валије (P. Valliere), „дијалог православног хришћанства са модерном Европом.“⁷⁶ Изучавајући софиологију, која је изазвала можда најважнију теолошку полемику у православљу XX века, и ми ћемо се у дијалог са „Европом“ укључивати: у распонима између Софије и софиологије.

Excursae

[Excurs 1] Сложићемо се са Александром Солжењицином да једну од најпроницљивијих оцена духа Маркса и марксизма даје управо отац Сергеј Булгаков у студији *Карл Маркс као религиозни њиш*, где сазнајемо колики је заправо дуг Маркса и Фојербаховој антитеистичкој религији „човекобоштва“. У вези са проблемом личности што је редуктивно посредује Марксова мисао Булгаков казује: „Маркс је један од оних људи што су удаљени од би-

⁷⁴ Видети Excurs 8: о Берђајевљевој критици дијалектичке теологије у бартјанском кључу.

⁷⁵ Берђајев, Николај А., *Софија: проблеми духовне културе и религијске философије* (рус.), „Софиа“, Обелиск, Берлин, 1923, 4.

⁷⁶ Valliere, Paul, *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization*, ed. Judith D. Kornblatt and Richard F. Gustafson: „Russian Religious Thought“, The University of Wisconsin Press, Madison, 1996, 176–195.

ло какве трагедије, који су изнутра изразито хладни. [...] то основно својство Марксове личности и идеологије, његово занемаривање проблема појединца и конкретног, значајно су предодредили његово опште становиште о религији, његову релативну неосетљивост према оштром фокусу религијског проблема. Јер, заиста, то је првенствено проблем појединца као личности. То је питање о вредности *мог* живота, *моје* личности, *мојих* патњи, о ставу човековог личног духа према Богу, о личносним — не само социјалним — испуљењима душе.“ (Cf.: Булгаков, Сергеј, *Карл Маркс као религиозни њић*, ИМКА-Прес, Париз–Варшава, 1929, 10.)

[Ехсурс 2] Неокантијанство (1870–1910) би се, у најширем смислу, могло одредити исказом по коме „чисте“ или априорне структуре свести треба тематизовати као форме смисла што имају *џрансценденџално*, а не психолошко важење. На трагу тог парадигматског мотоа разни неокантијанци су понудили своје философеме — од Коеновог (Н. Cohen) и Наторповог (Р. Natop) панметодизма у марбуршкој школи до Рикертовог (Н. Rickert) и Винделбандовог (W. Windelband) аксиолошког преутемељења гносеологије у баденској школи неокантијанства. Још увек најбољу формалну презентацију свих струјања неокантијанства, упркос полемици око идентитета тог покрета, дао је Остерајх (Т. К. Oesterreich, 1880–1949) у студији *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie* (cf.: Иберверг, *Иџџорџа философије*, 1923).

[Ехсурс 3] Херман Коен, неокантијанац марбуршке школе, сматрао је да етика мора извршити трансценденталну дедукцију моралног закона и правно-легалног субјекта на основу једне хуманистичке науке, наиме — права. То га је одвело до става да институције друштва захтевају демократију и са-законодавство свих субјеката уколико желе да су трансцендентално утемељене (тако да испољавају уједињене воље и намере као трансценденталне услове правног субјекта). Тако је Коен дошао и до тезе да је Кант први и прави оснивач немачког *социјализма*. Његов ученик Карл Форлендер (К. Vorländer, 1860–1928) развио је те идеје тако што је кантијанску социјалистичку етику користио као коректив за ортодоксни марксизам. И ту треба тражити (пролазну) привлачност неокантијанства за Сергеја Булгакова и друге руске интелектуалце.

[Ехсурс 4] Мислимо како на утицај (а) раног тако и (б) позног Шелинга. У вези са првим (а) треба имати на уму Шелингов систем трансценденталног идеализма и натурфилософију. Док фихтеански идеализам покушава да објективно искуство изведе из једног првобитног чина слободног самопо-

стављања (*Tathandlung*) субјекта, дотле Шелингова натурфилософија покушава да свест изведе из објеката. Почевши са „чистим објективитетом“, *Naturphilosophie* тежи да покаже како природа пролази кроз процес несвесног саморазвоја који кулминира у остварењу услова за њено властито *само-представљање*. То значи — у њеном самоосвешћењу кроз умну свест. У Јени он је упознао Тика (Tieck), Новалиса (Novalis) и браћу Шлегел (Schlegel) који су га упознали са теоријским могућностима сфере уметности. Тај интерес уочава се у његовом делу *Систем трансценденталног идеализма* (1800), које описује пут од чистог субјективитета (самосвести) до објективитета (необходност постављања „не-ја“ = природе). Оно што је најизврсније и иновативно у том спису дато је у закључку, где се управо *уметност* поставља као најконкретније остварење самог философског подухвата. Само је у естетском искуству (интуицији) могуће опажати Апсолут на конкретан начин — као конкретно јединство субјективног и објективног, идеалног и реалног. Ту Апсолут постаје *предмет* за самоосвешћени философски субјект. Естетске димензије Булгаковљеве софиологије могу се повезати са тим аспектом Шелинговог учења.

У вези са другим (б) треба посматрати Шелингову *Философију откривења* (*Philosophie der Offenbarung*) која представља курс предавања што их је започео у Берлину 1841/1842. Та предавања су објављена захваљујући студентским забелешкама Ј. Фрауенштата (*Schelling's Vorlesungen in Berlin*, 1842) и Шелинговог критичара Г. Е. Г. Паулуса (*Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung*, 1843). Од 1803. до 1841. Шелинг је боравио у Баварској. Ту је наставио да развија свој философски систем идентитета. Тај „систем идентитета“, попут његове натурфилософије, користи замисао о разноврсним хијерархијски повезаним потенцијама (*Potenzen*) као свој основни принцип организације. Кључно питање тичало се Шелингове концепције о Апсолуту и односа Апсолута и реалног система диференцираних елемената природе. Антиномијске димензије Булгаковљевог учења о дијалектици нетварне и тварне Софије могу се, опет, повезати (и) са тим видом Шелинговог учења. Наиме, постоји уочљива аналогија са шелинговском дијалектиком, где се Апсолут тематизује кроз/као процес самоосвешћења духа у природи као његовом — *другом*.

Осим проблема у вези са системом идентитета или питањима философије уметности и природе, Шелинг се заинтересовао и за проблеме *религије*, нарочито за теософске радове Јакова Бемеа (Jacob Boehme), чији се експлицитан утицај може уочити у делу *Философска испитивања у вези са природом људске слободе* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809). То дело многи сматрају претечом егзистенци-

јалистичких списа и философије персонализма. Значајно је уочити да је тим путем Шелинг снажно озрачио руску религијску философију и подстакао њен „персоналистички окрет“ (Соловјов, Берђајев, Булгаков, Франк, Карсавин и други). Cf.: Šeling, Fridrih, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb; Šeling, Fridrih, *O bitstvu slobode*, избор и превод: Branko Despot, Znaci/CKD, Zagreb, 1985; за утицај по путањи Беме — Шелинг — руски словенофили — руски религијски философи упутно је видети и студије: Zvednek, V. David, *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought* (наводимо према: McLachlan, James M., *The Desire to be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev*, Peter Lang, New York, 1992).

[Excurs 5] Ти „сусрети“ са Софијом омогућили су нам да пронађемо органски повезане структуре Булгаковљевог живота и дела. Оне показују кохерентност и јединство како његовог опуса тако и личног живота. Наиме, ако сва четири сусрета са Софијом погледамо у дубинској повезаности, онда је могуће уочити посебну троструку аналогичку структуру што подвезује потке његовог хришћанско-философског система.

АНАЛОГИЈА I: Први сусрет са Софијом (C:1) манифестује Софију као *природу* — преобращени космос = *physis*; други сусрет са Софијом (C:2) манифестује Софију као личност — преобращено *човештво* = *Theotokos*; трећи сусрет са Софијом (C:3) манифестује Софију као личност — *Богочовештво* = *Christos Logos* као свети Старац: икона Доброг пастира, Сина човечијег; најзад, четврти сусрет са Софијом (C:4) манифестује Софију као *све/свијединство* = *Ouraniki Leiturgia*, *theosis*, *doxa*: постигнуће универзалног литургијско-космичког преображаја света у Лепоти Храма.

АНАЛОГИЈА II: Ако са персонално-дживљајног плана пређемо на општепојмовни, па линију оспољења Софије погледамо и са теоријског плана, уочавамо како динамичко самооткривење Софије бива прецизно праћено и у смислу саморазвоја („постајања“) Булгаковљевог теолошког *система*. Тако, моменат C:1 одговара *космологији*; моменат C:2 одговара *анђрологији/теотокологији*; моменат C:3 одговара *христологији/иневмаологији*; и, најзад, моменат C:4 одговара *литургологији/иконологији* као естетици духовног преображаја палог света. Тиме желимо показати како се сва четири „биографско-лична“ виђења Софије (Аналогија I) сасвим доследно могу степеновати као фазе *икономије спасања* света. А знамо да „икономија“ представља онај појам Булгаковљеве теологије што обједињује хоризонт свих његових разматрања о Софији. Моменти сусрета са Софијом, тако, одговарају најважнијим тачкама круга спасања.

АНАЛОГИЈА III: планове обе наведене аналогије сада можемо повезати и са списатељским корпусом оца Сергеја. Наиме, моменат С:1 размотрен је у *Философији привреде* (1912: о земљорадњи) и *Невечерњој свейлосији* (1917: о софијанским темељима васељене); моменат С:2 размотрен је у *Не-сагоривој кујини* (1927: о Богородици) и *Пријателју Женика* (1928: о Јовану Крститељу); моменат С:3 размотрен је у *Јагњетју Божијем* (1933: о Сину Божијем), *Утешителју* (1936: о Духу Светоме) и *Невестји Јагњетја* (1945: о Цркви); и, напослетку, моменат С:4 разматран је у свим наведеним списима, премда би њему, по нераскидивој вези Друге парусије = Апокалипсе и Васкрсења = Преображења, такође одговарало последње Булгаковљево дело — *Апокалипсис свейног Јована* (1948).

Сада можемо закључити да систематичност и системски вид(ови) Булгаковљеве религијске философије нису само плод правног факултета, строгости универзитетских научних процедура или пак философских методских императива. Важније од тога, врлином ове троструке аналогије, уочавамо да је то последица живе циљности Булгаковљевог духа. Булгаковљев систем развијао се Софијом, па је зато и вишеструко сагласан са њом. Стога тај систем и омогућује и ту, најтемељнију, „аналогију аналогије“. Ако је циљ тварне Софије да постане сасвим транспарентна божанској Софији, онда је и циљ Булгаковљеве теоријско-списатељске делатности био да и себе учини сасвим прозирним Софији: од Софије, преко софиологије до — „Софије Софије“.

[Ехсурс 6] Булгаков је свој повратак у веру запечатио уласком у чин свештенства. Тај изузетан догађај за православну хришћанску културу одиграо се у Москви усред пожара „црвене“ револуције. На празник Духова (11. април 1918) у Москви је извршен чин свештенопроизводства. Оно што привлачи пажњу јесте велики број најистакнутијих носилаца духа руске религијско-философске ренесансе присутних при рукоположењу оца Сергеја. Ево имена неких од тих личности сабраних тада у Москви на Духове као што су некада били апостоли у Јерусалиму (Дап 2 2—4) при низласку Духа: ради ширења „слова“ даром премудрости и „језика“. То су: отац Павле Флоренски, М. А. Новоселов, Вјачеслав Иванов, Николај Берђајев, Петар Струве, принц Евгеније Трубецкој, Г. Рачински, Михаил Гершензон, Лав Шестов, Сергеј А. Аскољдов и други пријатељи. Cf.: Zernov, Nicolas, *op. cit.* 148.

[Ехсурс 7] Треба знати да је правац протестантске „неоортодоксне“ дијалектичке теологије, чији је главни представник Карл Барт, био реакција и протест против западних богословских токова XIX века. Берђајев је сматрао да је тај протест — противно намерама — уједно био и протест против иманент-

них вредности човека, културе и историје: против оне берђајевске стваралачке слободе и богочовечног достојанства човештва. Акосмички и трансценденталистички карактер бартијанске теологије извире из темељног става да су догађаји откривења и искупљења суштински *надисторијски* и да не задиру у историјске стварности где, разуме се, човек бивствује своје могућности. Бартово истрајавање на „трансценденцији“, које пак изазива онтолошки јаз између природног/историјског и натприродног/метаисторијског, указује на трагове германског рационализма којем подлеже и Барт. У протестантском маниру — Христос се своди на „посредника“, а космолошке и социјално-историјске димензије *овайлоћења* Сина Божијег се маргинализују. Хајдегеријански говорећи, Бог говори, а човек (пасивно?) слуша... Остао је само један и једносмеран начин да се премости *јаз* између Бога и човека: то је правац кретања од Бога ка човеку. Бог је стога постао и „савим други“. Човек, са своје стране, не може предузети никакву битну акцију нити зачети спасотворни процес. Оно што провоцира Берђајевљев руско-религијски нерв јесте та бартијанска повреда духа теандричког интегралног *свејединствa* Бога и човека.

INDEX LIBRORUM

I. Дела Булгакова

- Булгаков, Сергеј, *О ѿржисѣиѣма у кайѣиѣалистѣиѣиѣкој ѿпроизводѣиѣ*, Москва, 1896.
- Булгаков, Сергеј, *Кайѣиѣализам и земљорадѣиѣ*, Москва, 1900.
- Булгаков, Сергеј, *Од марксизма ка идеализму*, Петроград, 1903.
- Булгаков, Сергеј, *Хероизам и саможртѣиѣовање: размаѣѣирања о религијској ѿприроди руске интѣиѣлигенѣиѣиѣ*, „Вјехи“, Москва, 1909.
- Булгаков, Сергеј, *Невечерња светѣиѣлостѣиѣ*, Москва, 1917.
- Булгаков, Сергеј, *Иѣиѣостѣиѣас и иѣиѣостѣиѣасностѣиѣ*, „Зборник радова посвећених П. Б. Струве“, Праг, 1925.
- Булгаков, Сергеј, *Лестѣиѣвица Јаковљева*, Париз, 1929.
- Булгаков, Сергеј, *Карл Маркс као религиозни ѣиѣиѣиѣ*, Париз–Варшава, 1929.
- Булгаков, Сергеј, *Православље и социјализам*, „Пут“ 20 (1930).
- Булгаков, Сергеј, *Икона и иконопоѣиѣиѣовање*, Париз, 1931 (Београд, 1998).
- Булгаков, Сергеј, *Јагѣиѣе Божије*, Париз, 1933.
- Bulgakov, Sergius, *The Wisdom of God: A Brief Summary of Sophiology*, London, 1937.

Булгаков, Сергеј, *Невеста Јагњетца*, Париз, 1945.

Булгаков, Сергеј, *Аутобиографски записи*, Париз, 1946.

II. Дела о Булгакову

Crum, Winston F., *Sergius N. Bulgakov: From Marxism to Sophiology*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ 27 (1/1983).

Graves, C., *The Holy Spirit in the Theology of Sergei Bulgakov*, Geneva, 1972.

Newman, Barbara, *Sergius Bulgakov and the Theology of Divine Wisdom*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ 22 (1/1978).

Nichols, Aidan, *Bulgakov and Sophiology*, „Eastern Churches Review / Sobornost“, 13:2 (1992).

Pain, J. and Zernov, N., *A Bulgakov Anthology*, London, 1976.

Valliere, Paul, *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization*, ed. J. D. Kornblatt and R. F. Gustafson: „Russian Religious Thought“, Madison, 1996.

Шипфлингер, Томас, *Софија — Марија: целијитно виђење стварања*, Москва, 1997.

Зандер, Лав А., *У знак сећања на оца Сергеја Булгакова*, Париз, 1945.

Зандер, Лав А., *Бог и свет* I–II, Париз, 1946.

III. Дела о руској религијској философији

Аверницева, Сергеј С., *Софија — Логос: Словар*, Кијев, 2000.

Берђајев, Николај А., *Извори и смисао руског комунизма*, Београд, 1989.

Берђајев, Николај А., *Духовна криза интелегенције*, Санкт Петербург, 1910.

Берђајев, Николај А., *Софија: проблеми духовне културе и религијске философије*, „Софија“, Берлин, 1923.

Берђајев, Николај А., *Философија слободе*, Београд, 1996.

Берђајев, Николај А., *Ојиниј есхаџолошке метафизике*, Београд, 2000.

Blane, Andrew, *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood — New York, 1993.

Ђорђевић, Радомир (уред.), *Савременост руске религијске философије*, Београд, 2002.

Евдокимов, Павле, *Христос у руској мисли*, Хиландар, 1996.

Хоруџиј, Сергеј, *Дийџинх о џиховању: аскеџско учење о човеку у богословском и филозофском џумачењу*, Београд, 2002.

Лоски, Николај, *Исџорија руске филозофије*, Подгорица, 1995.

- McLachlan, James M., *The Desire to be God: Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev*, New York, 1992.
- Pospelovsky, Dimitry, *The Russian Church Under the Soviet Regime 1917–1982 I–II*, Crestwood — New York, 1984.
- Zernov, Nicolas, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, New York and Evanston, 1963.
- Зјенковски, Василије В., *Историја руске филозофије*, Београд–Подгорица, 2002.

IV. Остали литеративни радови

- Атанасије Александријски, *Contra arianos (Oratio II)*, Migne: P. G., 26.
- Августин, *Confessiones*, CCL 27.
- Бобров, Јуриј Г., *Основи иконографије на древним руским живописима*, Санкт Петербург, 1995.
- Bouyer, Louis, *An Introduction to the Theme of Wisdom and Creation in the Tradition*, „Le Messenger orthodoxe“ 98 (1985).
- Брија, Јован, *Речник православне теологије*, Београд, 1997.
- Епифаније Кипарски, *Ancoratus*, Migne: P. G., 40–42.
- Флоренски, Павле, *Иконостас*, Никшић, 1990.
- Флоренски, Павле, *Суб и шрћава истине*, Београд, 1997.
- Флоровски, Георгије, *Твар и тварност*, „Православна мисао“ 1 (1928).
- Флоровски, Георгије, *Источни оци IV века*, Париз, 1931.
- Флоровски, Георгије, *Византијски оци V–VIII века*, Париз, 1933.
- Флоровски, Георгије, *Појам стварања код светог Атанасија Александријског*, „Теолошки погледи“ 4 (1973).
- Хамваш, Бела, *Magia Sutra*, Зрењанин–Београд, 1995.
- Хамваш, Бела, *Tabula smaragdina*, Зрењанин–Београд, 1996.
- Хегел, Георг В. Ф., *Историја филозофије*, Београд, 1975.
- Јагазоглу, Ставрос, *Прологомена за теологију о нествореним енергијама: студија о св. Григорију Палами*, Србиње, 1995.
- Коцијанчич, Горазд, *Посредовања: увод у хришћанску философију*, Никшић, 2001.
- Лоски, Владимир, *Мистичко богословље Цркве од Истока*, Париз, 1944.
- Meyendorff, Fr. John, *Creation in the History of Orthodox Theology*, „St. Vladimir's Theological Quarterly“ 27 (1983).
- Мајендорф, Јован, *Христос у источнохришћанској мисли*, Хиландар, 1994.

Nucho, Fuad, *Berdyayev's Philosophy: The Existential Paradox of Freedom and Necessity*, New York, 1966.

Ориген, *De principis*, London, 1936.

Papini, Giovanni, *Sveti Augustin*, Zagreb, 1975.

Соловјов, Владимир, *Предавања о богочовештву*, Београд, 1996.

Теофил Антиохијски, *Ad Autolucum*, Migne: P. G., 6.

Василије Велики, *Adversus Eunomium*, Migne: P. G., 29.

Yagazoglou, Stavros, *The Person in the Trinitarian Theology of St. Gregory Palamas*, „Philotheos“ 1 (2001).

Šeling, Fridrih, *Sistem transcendentalnog idealizma*, Zagreb.

Šeling, Fridrih, *O bitstvu slobode*, Zagreb, 1985.

РЕЗИМЕ

Аутор студије истражује софиолошко учење оца Сергеја Булгакова, како у његовом философском тако и у његовом теолошком виду. Софиолошки правац руске хришћанске философије и теологије има дубоку и сложену предисторију. Стога аутор показује не само модалитете утицаја што су га на Булгакова непосредно извршили Владимир Соловјов и отац Павле Флоренски већ износи и анализира и посредне утицаје, нарочито указујући на философију Фридриха Шелинга. Да би се истраживању пружила и димензија историјско-биографске конкретности, у смислу увида у дијалектику развоја Булгаковљеве софиологије, артикулисан је његов теоријски пут од марксизма, преко неокантијанског идеализма, до софиолошке хришћанске философије и теологије. Диференцирање замисли симбола Софије извршено је излагањем начина на који је та замисао симбол прерађена унутар Булгаковљеве космологије, христологије, пневматологије и тријадологије. Тиме се достигла већа мера теоријске прозирности и расправности тог иначе веома проблематичног и нетранспарентног философско-теолошког конструкта. Премда је указано на проницљивост Булгаковљеве реинтерпретације софиологије и показана релевантност *ћићјања* што их је тим путем поставио (од којих многа још увек чекају одговоре), иако је нађена ваљана основа за разумевање мотива за Булгаковљев величанствени софиолошки коментар традиције теологије и философије — првенствено с обзиром на потребу утемељења и осмишљења *јединства* Бога и творевине — крајњи резултат, ипак, одлази у правцу критике тог учења. Аутор своју критику презентира

како указивањем на историјат софиолошког диспута тако и формалном артикулацијом четири основна приговора. Ти приговори могу се формално приказати као приговори: а) увођењу учења о „четвртој ипостаси“ (касније „ипостасности“), б) криптопантеистичким тенденцијама, в) криптоесенцијалистичком катафатизму, и г) криптодетерминистичким тенденцијама софиологије оца Сергеја Булгакова. Аутор долази и до закључка да диспут око руске хришћанске софиологије представља једну од најзначајнијих полемика не само унутар савременог православља већ и унутар европске хришћанске културе у XX веку. Ипак, недостатак поступног и организованог расправљања о софиолошкој теологији (на обе стране) изазвао је мистификације, недоречености, злоупотребе и, најзад, изостанак воље за правом валоризацијом и такве креативности која православљу даје одбрамбено-афирмативни *подстицај* за развој: подстицај који то остаје и када је реч о теолошко-философском мишљењу које у много чему озбиљно исклизава из оквира мислене трезвености положене у васељенско искуство-спознање Православне Цркве.

SUMMARY

Bogdan M. Lubardić

THE CHRISTIAN PHILOSOPHY OF FR. SERGEI BULGAKOV AND THE DOCTRINE ON SOPHIA — BETWEEN SOPHIA AND SOPHIOLOGY

The author investigates the sophiological doctrine of Fr. Sergei Bulgakov, both in its philosophical and theological aspects. The sophiological current of Russian christian philosophy contains a profound and intricate prehistory. Therefore, the author discloses not only the immediate modalities of influence exerted on Bulgakov by Vladimir Soloviev and Fr. Paul Florensky, but he also displays and analyses mediated and “underground” influences, particularly in view of Schelling’s philosophy. In order to enrich his investigation with the dimension of historical-biographical concreteness — in terms of insight into the dialectic of development of Bulgakov’s sophiology — the author articulates Bulgakov’s theoretical journey: from marxism via neokantian idealism to sophiological christian philosophy and theology. The differentiation of the idea/symbol of Sophia is executed by explicating the way in which this idea/symbol is transformed within Bulgakov’s cosmology, Christology, pneumatology and triadology. This method allows for a greater measure of theoretical transparency to be introduced into this, other-

wise, very problematical and nontransparent philosophical-theological construct. Although the author does commend the insightfulness of Bulgakov's reinterpretation of sophiology, and although he does demonstrate the relevance of the *questions* thus posed (many yet to receive their answers), although a sound basis is found for understanding the motives for Bulgakov's impressive sophiological commentary on the tradition of theology and philosophy — primarily in relation to the need for understanding the *unity* between God and creation — the final result of the investigation, nevertheless, coincides with a critique of this teaching. On one hand, the critique is presented by explaining the history of the sophiological dispute and, on the other, by formally articulating four basic objections to the doctrine. These objections may be formally listed as objections to: a) the introduction of the teaching on the “fourth hypostasis” (later: “hypostasisity”), b) crypto-panteistic tendencies, c) crypto-essentialist kataphaticism, and d) crypto-deterministic tendencies of the sophiology of Fr. Sergei Bulgakov. The author reaches the conclusion that the dispute on Russian christian sophiology represents one of the most important theological debates not only within modern Orthodoxy, but also within European Christian culture of the XX century. Still, the deficit of gradual and organized discussion about sophiological theology (on both sides) has produced a sufficit of mystification, ambivalence, misuse and, finally, a lack of good will for proper and sound evaluation of this kind of creativity which does give to Orthodoxy an *instigation* towards resistance and development: an instigation which remains such even when we are speaking about this particular kind of theological-philosophical thinking which on many counts falls short from the spiritual and mental sobriety placed within the very foundations of ecumenical experience-knowledge of the Orthodox Church.