

# SOFIOLOGIA O. PAWŁA FLORENSKIEGO I O. SERGIUSZA BUŁGAKOWA – ODNIESIENIA O. GIEORGIJA FŁOROWSKIEGO W KORESPONDENCJI Z BRATEM ANTONEM (NOWE FAKTY)

Wyjaśnijmy najpierw krótko, czym jest sofologia. Otóż w 3. tomie *Leksykonu rosyjsko-polsko-angielskiego* czytamy:

Koncepcja Sofii – Mądrości Bożej pojawia się w filozofii rosyjskiej w pracach archimandryty Teofana Awsieniewa (1810–1852), ale pełny kształt nadał jej W. Sołowjow (1853–1900). Prawzorem tej koncepcji jest nauka Platona o świecie idei. Sołowjow korzystał z doświadczeń gnostyków, szczególnie Walentyna [...]. Opierał się również na symbolizmie i alegoryzmie Filona i Orygenes; przyjmował, że nie ma absolutnego przedziału między Bogiem a światem, ponieważ idee dotyczące świata zawarte są odwiecznie w naturze Boga, tak że Bóg, tworząc świat *ex nihilo*, tworzy go właściwie ze swej własnej istoty, którą jest boska Sofia, czyli odwieczna Mądrość Boża<sup>1</sup>.

Dlatego Absolut i świat są współzależne, nie mogą istnieć bez siebie nawzajem.

Zagadnienia sofologii, czyli relacji między Absolutem i kosmosem oraz istoty tych relacji, jest wtórne wobec kwestii Boga. Sofia jest bowiem strefą pośrednią między Absolutem i kosmosem, choć istotowo przynależy

Bogu. Tym, co w filozofii przykuwało szczególną uwagę badaczy w kontekście nauki o Sofii, była kwestia odpowiedzi na pytanie, dlaczego doskonały Bóg stworzył niedoskonały świat; jak go stworzył, z czego go stworzył etc. Możliwe odpowiedzi można by pogrupować w dwie kategorie. Pierwsza (Filona z Aleksandrii) powiadała, że Bóg jest jedynie budowniczym świata i wznosił go z wiecznej materii. Natomiast druga (Plotyna) zakładała, że materia jest wtórna w stosunku do Boga, jej tworzenie ma charakter nie wolnego kreowania, ale Boskiej emanacji, wydzielenia z siebie, rodzenia. Obie koncepcje traktują Boga jako byt nie-wolny, ograniczony, jakoś zależny. Dopiero chrześcijaństwo, mówiąc o tworzeniu *ex nihilo* i z własnej woli, pokazało Boga jako stwórcę (nie twórcę) doskonałego i totalnego. Oczywiście, nawet filozofia chrześcijańska nie zlikwidowała problemu wątpliwości odnośnie do tego, jak ten proces stwórczy wyglądał. Propozycja Włodzimierza Sołowjowa, a potem o. Pawła Florenskiego i Sergiusza Bułgakowa oraz innych przedstawicieli Srebrnego Wieku była próbą poradzenia sobie z tymi dylematami.

Sołowjow rozważał problematykę Sofii w kilku tekstach: nieopublikowanym, piśnianym po francusku traktacie *La Sophia*

<sup>1</sup> H. Paprocki, *Sofiologia*, w: *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 3, red. A. de Lazari, Łódź 2000, s. 414–428.

(1875–1876), *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* (1878–1881), rozprawie *La Russie et l'Église Universelle* (1889) oraz w *Ideji ludzkości u Augusta Comte'a* (1898). Chciał wyjaśnić dwa zagadnienia: a) kwestię stworzenia świata i b) kwestię istnienia zła w świecie<sup>2</sup>. Założył, że Absolut nie może być pomyślany oddzielnie od świata, a świat nie może istnieć bez Absolutu. Wykorzystując nauki gnostyków (Walentyń), mistyków (Boehme, Swedenborg), kabałę i Biblię, postulował, że stworzenie świata polegało na zanurzeniu boskich idei w nicości, na nadaniu im odrębności poza Bogiem dzięki Sofii stworzonej, która je urzeczywistniała. Sofia w jego koncepcji rozdzielała się na Sofię Bożą, będącą niejako naturą samego Absolutu, oraz Sofię stworzoną, czyli naturę świata stworzonego. Pojawiła się koncepcja jak z bajki, która bardzo poważnie odpowiadała na najbardziej filozoficzne pytanie o to, „jaka przyczyna i jaka siła zmusza boską substancję do porzucenia swego stanu absolutnego i urzeczywistnienia siebie w szeregu względnych istot i zjawisk”<sup>3</sup>. Odpowiedź nie była skomplikowana. Bóg musi zanegować swą jedność w imię swej doskonałości. Tylko odnosząc siebie do stworzenia, nabiorą sensu Jego cechy: dobro, sprawiedliwość, piękno i miłość.

Ta koncepcja była rozwijana dalej. Sołowjow wypowiadał się o naturze Sofii i tak budował swoją sofiologię. Chodziło mu też o to, aby w tym sofijnym procesie kosmologicznym zachować aktywną twórczą rolę człowieka. Podkreślał swego rodzaju „partnerstwo” człowieka wobec Boga. W konsekwencji człowiek, a dokładniej historia

człowieka, staje się spełnieniem Sofii. Miała więc Sofia umocnić i ukonstytuować Boską perspektywę człowieka.

Kontynuatorami sofioologii Sołowjowa byli o. Paweł Florenski (1882–1937) i o. Sergiusz Bułgakow (1871–1944). Ich koncepcje budziły rozliczne wątpliwości. Pojawiały się zarzuty o panteizm, zacieranie granicy między Bogiem a stworzeniem, o wywyższenie Sofii ponad Absolut, o potraktowanie Sofii jako czwartej hipostazy, także o umniejszenie problematyki chrystologicznej, o spychanie jej na margines rozważań o odpowiedzialności za zło w świecie ludzkim, o pomijanie zagadnienia osoby ludzkiej w koncepcjach antropologicznych. Bułgakowa i Florenskiego bardzo wiele łączyło. Obaj zajmowali się filozofią, a następnie teologią, choć ukończyli zupełnie inne kierunki na uniwersytetach: Bułgakow – ekonomię, Florenski – matematykę<sup>4</sup>. Obaj poszli za głosem Boga dopiero wtedy, gdy w dziedzinie dyscypliny naukowej, jaką uprawiali, stali się autorytetami. Obaj reprezentowali rzadki typ osobowości uczonego – człowieka renesansu. Obaj wskazywali na Sołowjowa jako swego nauczyciela duchowego. Wreszcie, obaj byli niezwykle wyrazistymi przedstawicielami rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego.

Florenski przedstawił koncepcję Sofii przede wszystkim w rozprawie *Filar i podpora prawdy* (1914). Dzieło, z zagadkowym mottem: *Finis amoris, ut duo unum fiant*<sup>5</sup>,

<sup>2</sup> Zob. „Komentarz” J. Dobieszewskiego, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku. Część pierwsza*, red. L. Kiejzik, Łódź 2001, s. 106.

<sup>3</sup> В.С. Соловьев, *София*, в: *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах*, т. 2, Москва 2000, s. 91.

<sup>4</sup> O uniwersyteckich latach życia Florenskiego (1900–1904), formowaniu jego światopoglądu, korespondencji z rodzicami mieszkającymi wtedy na Kaukazie, siostrą Julią studiującą w Szwajcarii, a także z przyjaciółmi: Aleksandrem Jelczaninowem (ich korespondencja dotyczy m.in. filozofii Sołowjowa, którą wtedy poznawali), Włodzimierzem Ernem, Andriejem Bielym (B. N. Bugajewym) i innymi zob. П. В. Флоренский, *Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы*, Москва 2011.

<sup>5</sup> *Celem miłości, aby dwoje jednym się stało* (łac.). Śpidlik powiada, że rysunek postaci dwóch aniołów stojących

składa się z 12. listów do przyjaciela. List 10. jest zatytułowany „Sofia”. Nauka o Sofii, która została tam przedstawiona, wedle wyrażenia jednego z krytyków, była „bardziej prawosławna” niż u protoplasty tej nauki – Sołowjowa, gdzie widać wyraźnie wpływy i paralele gnostyckie, które u Florenskiego są nieobecne. Za to u tego ostatniego wyraźny jest związek z platonizmem, Sofia jest przedstawiana przez pryzmat interpretacji bytu, jaką przedstawił Platon. Jednak w przeciwieństwie do Platona rosyjski myśliciel uważał, że świat materialny nie jest wyłącznie cieniem jakiegoś bytu idealnego i absolutnego. Myśl Florenskiego przedstawia proces wznoszący od kosmosu aż do jego istoty i zasady w Absolutcie. A w bycie stworzonym odnajdujemy jego jedność. Sofię, powiada Florenski, można przyrównać do monady i jako taka jest ona warunkiem jedności świata, „jedności urzeczywistnionej w wiecznym akcie”<sup>6</sup>. W czym się dokładniej wyraża ta jedność? To ogólne lub obserwowane w rzeczach uniwersale (*hen epi pollon*) jest ideą, obliczem rzeczy. I dalej kontynuuje: „idee to maleńkie postaci niebieskich zasad”, maleńkie nasiona, nasienne logosy. Naukę o stworzonym kosmosie kończy nauka o stworzonej Sofii. Wszecchałościowy byt stworzony, pisze Florenski, posiada wielki korzeń swej wszecchałościowości. Poprzez niego wnika w wewnątrz-Trynitarne życie Boga i (poprzez niego) od Jedynego Źródła Życia otrzymuje Życie Wieczne<sup>7</sup>. Z powyższego wynika, że Sofia

jest „przed-istniejącą [...] Naturą stworzenia”, poprzedzającą świat<sup>8</sup>. Sofia to „ponad-światowy, hipostatyczny zbiór boskich prao obrazów tego, co istnieje”<sup>9</sup>. Albo możemy ją określić jako idealny plan bytowy świata stworzonego w umyśle Bożym. Przynależy jej także byt prawdziwy. Sofia w hierarchii bytów stoi ponad stworzeniem, ale niżej niż Stwórcą. Nie jest jednak metafizyczną osnową, lecz religijną realnością. Nie posiada bycia poza Bogiem i niezależnie od Niego. Rozprasza się na fragmentaryczne idee stworzeń, coś na kształt *cosmos noetos* Platona. Autor porównuje też pojęcie Sofii do pojęcia Cerkwi i dalej (w ślad za Sołowjowem) z Matką Bożą jako nosicielką Sofii. Jest zatem Sofia wielowymiarowa.

W ten sposób, według słów historyka filozofii rosyjskiej – Wasyla Zienkowskiego, powstawała teologia Sofii, która później znajdzie swą kontynuację w systemie Bułgakowa. Sofia uczestniczy bowiem w życiu Trójhipostatycznego Bóstwa, a wraz z Sofią „wchodzi” w sferę Absolutu także sam kosmos, „oczyszczony w Chrystusie”. Zdaniem Florenskiego nie mamy tu do czynienia z ontologicznym rozdarciem, bowiem Sofia, na drodze zstępowania Bóstwa, uczestniczy w Jego życiu w charakterze „czwartego elementu hipostatycznego”<sup>10</sup>. I dlatego jest idealną osnową stworzenia, mocą i siłą jego bytu. Jest (w szerokim rozumieniu) „systemem stwórczych myśli Bożych”. Będąc „czwartą”, nie tworzy jednak Boskiej Jedności, nie „jest” Miłością, lecz jedynie „przyjmuje” uczestnictwo w Miłości poprzez pokorę Boga. Dzięki Sofii nie istnieje przepaść

na piedestale, na którym wyryta jest powyższa sentencja, wyraża główną myśl metafizyki o. Florenskiego, że „wszystkie stworzone osoby, stanowiące część świata, muszą stać się współistne”. Zob. T. Śpidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 69.

<sup>6</sup> P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 325.

<sup>7</sup> Tamże, s. 262.

<sup>8</sup> Tamże, s. 279.

<sup>9</sup> Tamże, s. 278.

<sup>10</sup> Tamże. Dodajmy w tym miejscu, że Cerkiew prawosławna nie osądziła Florenskiego za to wyrażenie, tak jak później zrobiła to z Bułgakowem.

między Absolutem i światem stworzonym, ale ciągłość bytu. Dodajmy jeszcze, że wszystkie te twierdzenia są podparte wielką wiedzą i znajomością Biblii. Florenski zaznaczał bowiem, że powyższe idee i charakterystyki szczerze są rozsiiane w Piśmie Świętym i dziełach patrystyki. Cytując, bardzo często po nie sięga<sup>11</sup>.

To bogactwo określeń i charakterystyk Sofii z rozprawy Florenskiego przejął Bułgakow i wykorzystał w pracach *Filozofia gospodarki* (1912) i *Światło wieczności* (1917). Zachwyił się sofiologiczną koncepcją Florenskiego, co odnotowuje wielu badaczy, m. in. autorka wspomnień o nim, s. Elena<sup>12</sup>. Wynika to też jednoznacznie z ich korespondencji, gdzie obaj dyskutują na temat fenomenu Sofii<sup>13</sup>. Wiemy, że Bułgakow w 1912 roku zapoznał się z przygotowywaną przez Florenskiego do druku rozprawą *Filar i podpora prawdy* i w listach wypowiadał uwagi na temat liczby i objętości przypisów oraz spraw formalnych, a także odnośnie do treści rozprawy<sup>14</sup>. Ze swej strony Florenski zainteresował się rękopisem pracy Bułgakowa *Filozofia gospodarki*, w którym mamy do czynienia z pierwszym szkicem nauki o Sofii,

i wysoko ją ocenił, pisząc w liście z dnia 24 marca 1912 roku: „[...] książka ta przewyższa wszystkie dotychczasowe Pańskie teksty, zarówno co do harmonijności koncepcji, jednorodności zastosowanych metod, jak i błyskotliwości przekazu”<sup>15</sup>. Bułgakow bardzo cenił sobie ten sąd.

U podstaw koncepcji Sofii Bułgakowa leżała Platona nauka o ideach, zresztą podobnie jak i u Sołowjowa. Możemy odpowiedzialnie twierdzić, że rozwinął on naukę Sołowjowa o Sofii. Wiele jednak przemyślał, jego sofiologia jest bardziej dojrzała, zmienia się też, ewoluuje. Możemy mówić o dwóch wariantach (albo dwóch etapach rozwoju) sofiologii Bułgakowa. Pierwszy rozwijany był w tzw. filozoficznym okresie jego twórczości, czyli na etapie pisania *Światła wieczności*. Drugi wariant powstał w tzw. teologicznym lub paryskim (kolejnym) etapie twórczości, gdy Bułgakow pisał swoje rozprawy teologiczne. Pierwszy wariant to sofiologia monistyczna, drugi wariant – sofiologia dualistyczna.

Pierwszym rosyjskim badaczem, który zwrócił uwagę na dwa rozumienia Sofii: monistyczne i dualistyczne, był Lew Zander, a następnie Sergiusz Chorużyj<sup>16</sup>. Ten ostatni w artykule wstępnym do wydanego w 1993 roku dwutomowego wyboru prac Bułgakowa konstatawał, że w *Świetle Niewiecznym* Sofia jest jakimś szczególnym rodzajem bytu, pośrednim pomiędzy Bogiem i światem, i dlatego, choć uznawana za szczególnego rodzaju czwartą hipostazę, Sofia nie uczestniczy w życiu wewnątrzbożym, nie jest Bogiem i nie przekształca Trójcy w Czworcę<sup>17</sup>. Z ko-

<sup>11</sup> Interpretacja listów rozprawy Florenskiego zawarta jest w pracy: Андроник (Трубачев) иеромонах, *Теодицея и антроподия в творчестве священника Павла Флоренского*, Томск 1998. Zob. też moją książkę, w której piszę o wpływie Florenskiego na Bułgakowa: L. Kiejzik, *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa 2015.

<sup>12</sup> Zob. Монахиня Елена, *Профессор протоприерей Сергей Булгаков*, dz. cyt., s. 373. Warto też wymienić książkę Eweliny Pilarczyk, *Metamorfozy słowa. Filozofia języka Pawła Florenskiego w polskim kontekście przekładowym*, Kraków 2008. Autorka, charakteryzując specyfikę myśli Florenskiego, zwraca uwagę na pojęcia „całość” i „całościowość”, jako kluczowe dla jego światopoglądu.

<sup>13</sup> Zob. list Bułgakowa do Florenskiego z dnia 7 sierpnia 1912 r., w: Андроник игумен, (Трубачев – ред.), *Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым: Архив священника Павла Александровича Флоренского*, вып. 4, Томск 2001, s. 60–62.

<sup>14</sup> Zob. np. listy Bułgakowa do Florenskiego z dnia 26 lipca 1912 roku, a także z dnia 8 sierpnia 1912 roku, z dnia 14 grudnia 1912 roku, w: Андроник игумен, (Трубачев – ред.), *Переписка...*, dz. cyt., s. 58–59, 64, 65–66.

<sup>15</sup> Tamże, s. 48.

<sup>16</sup> Poniżej powtarzam tezy mojej rozprawy, gdzie omawiam sofiologię Bułgakowa. Zob. więcej: L. Kiejzik, *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa 2010.

<sup>17</sup> С.С. Хоружий, *Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова*, в: С.Н. Булгаков, *Сочинения*

lei w paryskim okresie twórczości Bułgakowa mamy do czynienia z nową koncepcją Sofii. Jest ona bardziej neoplatońska, rozpatruje Sofię nie jako ogniwo pośrednie, ale jako bóstwo. Zbliży się już nie do kategorii hipostazy, ale *ousii*, istoty, ogólnej natury wszystkich hipostaz, ujawniającej i odsłaniającej treść i naturę Boga. Tutaj Sofia jest tożsama z Bogiem jako Wszeghjnym, co pozwala nam mówić już o katefacyjnej teologii<sup>18</sup>, wyznaczającej Bogu pozytywne (niejako ludzkie) cechy, jakości.

Sofia monistyczna to Sofia materialno-niematerialna. Jest przede wszystkim pojęciem kosmologicznym, ma za zadanie

в двух томах, Москва 1993, т. 1, s. 10. Inni badacze, np. Wasyl Bibichin, utożsamiają Sofię na tym etapie twórczości Bułgakowa (lata dwudzieste XX w., Bibichin nazywa ten okres palamistycznym) z energią Bożą (na wzór Grzegorza Palamas). Bóg pozostaje niepoznawalny, a Sofia jest czymś różnym od Jego istoty. Istota bowiem jest niepoznawalna. Określenie *ousia* Sofia otrzyma dopiero w latach trzydziestych. Bibichin pisze o tym w pracy *Другое начало*, С-Петербург 2003. Пор. М.Р. Элоян, С.Н. Булгаков: *Православие и капитализм (философия хозяйства)*, Из-во Ростовского государственного университета, Ростов-на-Дону, 2004, s. 134–136. Zob. też polski przekład fragmentów rozprawy *Свет Невечерний*. Dział drugi: *Свят, часть II: Софиност' twari*, rozdz. I: *София*. Autorką przekładu jest Ewa Matuszczyk, w: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, red. L. Kiejzik, Łódź 2001, s. 113–119.

<sup>18</sup> Teologia apofatyyczna stosuje w poznaniu Boga metodę negacji, antynomii. Wywodzi się od neoplatoników i zakłada tezę, że natura Boga jest niepoznawalna. Jest rozwijana w myśl zasady: o Bogu można tylko mówić, czym On NIE jest, a o samej Jego istocie nie wiemy nic. Została też wprowadzona do definicji chrystologicznej Soboru Chalcedońskiego (451), która zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie wyraziła przy pomocy czterech określeń negatywnych: bez pomieszania, bez podziału, bez zamiany, bez rozłączania. W XIX wieku w Rosji stała się znaczącym prądem teologicznym, ale wprowadzanym zawsze równolegle z teologią katefacyjną. Istnieje symetria pomiędzy teologią apofatyczną i teologią katefacyjną, o istocie Boga (NIE) możemy bowiem mówić w ramach tej pierwszej, ale o Jego działaniu w świecie – w ramach tej drugiej. Apofatyyczna teologia była rozwijana przez Bułgakowa w tzw. filozoficznym (pierwszym) okresie jego twórczości, natomiast katefacyjna – w paryskim (drugim). Stąd dwa warianty nauki o Sofii: monistyczny i dualistyczny. Trzeba o tym pamiętać, aby nie pomylić określeń Sofii z okresu pierwszego (Sofia-Mądrość pośredniczy między bóstwem i światem) z tymi, które pojawiają się w okresie drugim (Sofii Bożej przeciwstawione zostaje pojęcie Sofii materialnej jako inny obraz jej bytu), kiedy jej charakterystyki są coraz bardziej dokładne. Sofia wchodzi „w skład” bóstwa, jest bóstwem w Bogu. Innobytem (ale nie jakąś drugą Sofią) Sofii Bożej jest Sofia materialna, „cielesny” obraz boskiego wzorca.

połączyć dwie sfery: ziemską, czyli kosmiczną i niebiańską, czyli boską. Znajduje się poza światem Boga, nie wchodzi w Jego pełnię, ustanowiona jest nieprzekraczalna granica między nią i Absolutem. Posiada oblicze i osobowość, jest hipostazą. Bułgakow zastrzega jednak, że jest to hipostaza różna od hipostaz Trójcy Świętej. Jest to hipostaza szczególna, innego porządku, nie jest Bogiem. Nadając Sofii określenia, charakteryzując ją, Bułgakow używa tu najczęściej terminu Mądrość Boża, czyli zbiór przedstawień Bożych, wiecznych idei. Przede wszystkim jest ona Mądrością Bożą, tj. zbiorem przedstawień Bożych, wiecznych idei. Nie oznacza to wcale, że jest ona jakąś jakością, czy własnością umysłu Bożego, nie jest też sposobem Jego działania, nie jest Jego treścią. Lew Zander – przyjaciel i uczeń Bułgakowa – tłumaczył to w ten sposób, że „Bóg myśli rzeczami” i wszystko myślane przez Boga stąd właśnie otrzymuje [swoj] byt absolutny. Dlatego też Mądrość Boża, jako treść myśli Bożej, ma swój byt obiektywny, transcendentny wobec świata, nie jest cechą Absolutu. W tym sensie Sofia jest „górnym światem wiecznych idei pojmowanych umysłem”<sup>19</sup>. Ta nauka o Sofii jako organizmie idei Bożych została następnie rozwinięta w rozprawie z teologicznego okresu twórczości Bułgakowa – *Niewiasta Agnca*.

Jeśli Sofia jest Mądrością Bożą, musi być przedmiotem Miłości Bożej, jednocześnie łączy i rozgranicza świat i Boga. Bóg nie jest egoistą, powiada Bułgakow. Kochając Syna swego, kocha też nie-boski ze swej natury świat. Tym światem jest Sofia. Jest ona miłością Miłości. Poprzez miłość w świecie stworzonym utrwala się (zadomawia

<sup>19</sup> Л.А. Зандер, *Бог и мир (Мирозерцание отца Сергия Булгакова)*, т. 1, Paris 1948, s. 196.



się) sofijność, a w konsekwencji – wszechjedność. Ta metafizyczna miłość, tak różna od miłości psychologicznej, pozbawiona jest uczucia zazdrości, niepokoju, jest byciem dla drugiego. Sofia „tylko przyjmuje, nie mając zaś czego oddać, zatrzymuje w sobie wszystko, co otrzymała. Tym samym wszystko poczęte zostaje w niej samej i tym sposobem Sofia staje się kobiecością”<sup>20</sup>, powiada Bułgakow. Jest zatem i „wieczną Kobiecością”<sup>21</sup>. Dlatego Sofia jest prawdziwym początkiem tego świata, jakby *natura naturans*, tworząca podstawę *natura naturata*, bytu materialnego. Sofia wznosi się tym samym ponad czasem, choć nie jest tak samo wieczna jak Bóg, zajmuje miejsce pomiędzy Bogiem i światem stworzonym.

Podsumowując zauważmy, że w pierwszym wariacie nauki o Sofii jest ona monistyczna i kosmologiczna. Otrzymuje określenia Mądrości Bożej, Miłości, Kobiecości, Piękna i Duszy świata. Bułgakow przypisuje jej też charakter hipostazy. Zajmuje pośrednie położenie między czasem i wiecznością. Jej cechą jest pozytywna wszechjedność.

Sofia dualistyczna zostaje wzbogacona o nowe przymioty, jest Chwałą i Bogoczłowieczeństwem. W tym okresie twórczości Bułgakow nie mówi już o tym, że jest ona hipostazą. Traktuje ją inaczej. Znajduje to odzwierciedlenie w trylogii *O Bogoczłowieczeństwie* (lata 1933–1944), czyli pracach: *Agniec Bożyj* (1933), *Utieszyciel* (1936) oraz *Niewiasta Agnca* (1945). Charakter Sofii jest teraz całkowicie boski, nie może ona zajmować miejsca pośredniego między Bogiem i światem. Ona „przebywa w Bogu”, nie istnieje samodzielnie. Mówiąc najprościej,

ewolucja pojmowania Sofii oznacza coraz bardziej dokładne jej określenia, coraz bogatsze charakterystyki. Bułgakow powiada w swych utworach teologicznych, że jest ona *ousia*, istotą w Bogu, co należy rozumieć jako wszechjedność, jako bóstwo w Bogu. Ale jeżeli Sofia wchodzi niejako w „skład” bóstwa jako jego natura, to jak w takim razie może być osnową, podstawą, zasadą materialności, tego, co przemijające. Odpowiadając na to pytanie, Bułgakow rozwijał naukę o Sofii materialnej, jako innobycie Sofii Bożej. Nie jest to jednak druga Sofia, ale innobyty Sofii Bożej. „Jedyna Sofia urzeczywistnia się i w Bogu, i w stworzeniu”<sup>22</sup> – pisał. A to oznacza, że Bóg i świat są powiązane ze sobą co do istoty (*no сущности*). Świat to materialny (cielesny) obraz boskiego wzorca, „pierwowzoru”, powiada Bułgakow, jest tego pierwowzoru rozwijaniem się, na podobieństwo rozwijającego się kwiatu i takim sposobem dochodzi do usofijnienia świata. Obecnie jest więc Sofia dwójednią: jej istota cały czas pozostaje ta sama, ale istnieje granica pomiędzy Sofią Bożą i Sofią materialną, w której przekroczeniu został założony sens bytu. Z takiego rozumienia Sofii została wyprowadzona przez Bułgakowa znana formuła, że „świat jest jednocześnie stworzony i niestworzony”, co w konsekwencji doprowadziło do określonych trudności interpretacyjnych.

Bułgakow został oskarżony o herezję i musiał zrezygnować ze swojej koncepcji Sofii, a w każdym razie poproszono go, aby jej podstaw nie wykładał w Instytucie Teologii Prawosławnej w Paryżu, gdzie pracował od 1925 roku<sup>23</sup>. Prawdopodobnie

<sup>20</sup> С.Н. Булгаков, *Свет Невечерний (Созерцания и умозрения)*, Республика, Москва 1994, s. 333.

<sup>21</sup> Тамże, s. 333–334.

<sup>22</sup> С.Н. Булгаков, *Агнец Божий*, Paris 1933, s. 148.

<sup>23</sup> Przedstawmy krótko chronologię oskarżeń Bułgakowa o herezję: 1. 1924 r. – artykuł w piśmie „Nowoje Wriemia” metropolity Antoniego (Chrapowickiego) obwiniający

wtedy podjął próbę (a przynajmniej tak było to interpretowane przez jego oskarżycieli) wprowadzenia systemu filozoficznego (czyli sofologii) do teologii lub uczynienia z teologii logicznego systemu. To nie mogło się udać, „kotwicą” teologii są bowiem dogmaty, nie dowodzenia. Jej ścieżka jest „wąska”, a więc jedynie możliwa, jak pisał Geоргий Флоровский w swej głośnej rozprawie *Drogi teologii rosyjskiej* (1937)<sup>24</sup>. Napisała z konserwatywnych pozycji była totalną i tendencyjną krytyką prawosławnej, szczególnie rosyjskiej, teologii po upadku Konstantynopola, przede wszystkim

rosyjskich sofologów (o. Florenskiego i Bułgakowa) o naukę o czwartej, żeńskiej hipostazie (dodajmy za s. Obolevitch, że sam Bułgakow „nie uznawał rzeczywistej «hipostazy», czyli osoby w łonie Trójcy, traktując ją jako «hipostatyczność», tj. pasywną, a nie aktywną zasadę” – T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego. O. Geоргий Флоровский, Владзимierz Łoscki i inni*, Kraków 2014, s. 52–53); 2. 1927 r. – metropolita Eulogiusz otrzymuje list od Zagranicznego Synodu Arcybiskupiego z prośbą o zwrócenie uwagi na naukę Bułgakowa, a ten w „Raportcie-notatce” odpiera zarzuty; 3. Metropolita Moskiewski Sergiusz (Stragorodski), na podstawie raportu Włodzimierza Łoskiego i Aleksego Stawrowskiego – członków Bractwa św. Focjusza, publikuje w 1935 roku ukaz, w którym osądził Bułgakowowską „sofiańską” (jak się pogardliwie wyraził) interpretację dogmatów Cerkwi prawosławnej (Ukaz Patriarchatu Moskiewskiego); 4. „Ujęcie” Zagranicznego Synodu Arcybiskupiego osadzające naukę Bułgakowa jako herezję. Głównym obwiniającym był arcybiskup Serafim (Sobolew), wydał pracę *Nowa nauka o Sofii Mądrości Bożej* (Sofia 1935); 5. Bułgakow pisze drugi „Raport-notatkę”, a następnie trzeci „Raport-notatkę”, w których wyjaśnia podstawy sofologii i zmiany w koncepcji; 6. Metropolita Eulogiusz powołuje Komisję w Instytucie św. Sergiusza w celu zbadania „sprawy o. Sergiusza”. Komisja nie zakończyła obrad, pojawiły się dwa zdania odrębne: Флоровskiego i Czetwierikowa; 7. 1937 rok – posiedzenie biskupów Prawosławnej Cerkwi Rosyjskiej w Europie Zachodniej, które odrzuca stwierdzenie, jakoby poglądy o. Sergiusza były herezjami; 8. Powstanie Komisji wykładowców Instytutu św. Sergiusza, którzy w „Akcje” adresowanym do metropolity Eulogiusza bronili prawa do badań naukowych i wyrażania własnego zdania (oprócz Флоровskiego wszyscy profesorowie wyrazili zdanie, że osądzanie Bułgakowa jest jednoznaczne z wystąpieniem przeciwko godności Instytutu). Pisałam o tym w kilku pracach, zob. np.: L. Kiejzik, *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni*, Warszawa 2015, passim; także: B. Бобринский, *Протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944)*, в: *Преподобный Сергей в Париже*, ред. Б. Бобринский, С.-Петербург 2010, s. 170–172.

<sup>24</sup> «В исторической перспективе с особенной очевидностью обнаруживается, что этот узкий путь отеческого богословия есть единственный верный путь». Zob. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Paris 1983, s. XV.

rosyjskiego renesansu religijnego. W *Przedmowie* do trzeciego wydania rozprawy (1980) John Meyendorff wypowiedział myśl, że impulsem do jej napisania było odrzucenie sofologii we wszystkich jej postaciach, szczególnie tej, jaką uprawiali Sołowjow, Bułgakow i Florenski. Autor rozprawy uznał ją za odmianę niemieckiego idealizmu, postać gnostycyzmu oraz w ogóle nieprawomocne i nieuzasadnione wykorzystanie filozofii w celu wyrażenia dogmatów chrześcijaństwa<sup>25</sup>.

Флоровskiego stosunek do Bułgakowa był niejednoznaczny. Z jednej strony bardzo Bułgakowa szanował, nawet mu schlebiał w listach, gdy ten wyprowadził się z Pragi do Paryża w 1925 roku, prosił, aby o nim nie zapominał. Ale gdy sam przyjechał do Paryża i dzięki Bułgakowowi otrzymał miejsce wykładowcy patrologii w Instytucie Teologii Prawosławnej, zaczął go krytykować. Z drugiej strony krytykował filozofię Sołowjowa, szczególnie sofologię, podkreślał, że jego wpływ na filozofię rosyjską był zgubny. W listach do Bułgakowa stanowisko Sołowjowa nazywał „mystyką poza-cerkiewną”, a jego kontynuatorów, w których szeregu stał przecież Bułgakow, „jasnowidzami złego smaku”<sup>26</sup>. Pisał wprost, że stanowisko swoje umocnił po lekturze zbioru artykułów Bułgakowa *Tichije dumy* (1918). Ojciec Sergiusz nawet mu się tłumaczył w liście z dnia 12 lutego 1926 roku, że dokonał rewizji swych poglądów<sup>27</sup>. Gdy w toku kore-

<sup>25</sup> Zob. Д. Мейендорф, *Предистовие*, в: Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, dz. cyt., s. VII.

<sup>26</sup> Zob. А. Е. Климов, Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков. *История взаимоотношений в свете споров о софиологии*, в: С. Н. Булгаков: религиозно-философский путь. *Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5-7 марта 2001 г.*, ред. А. П. Козырев, Москва 2003, s. 86–90.

<sup>27</sup> List przytacza А. Козырев. Zob. А. П. Козырев, *Прот. Сергей Булгаков, О Владимире Соловьеве* (1924), в: *Исследования по истории русской мысли*.

spendencji Bułgakow wyraził żal z powodu „sofio-walki” (*софиоборства*) Fłorowskiego, ten w liście z dnia 4 sierpnia 1926 roku wydał bezkompromisowy wyrok na Sołowjowską sofiologię. Pisał tak:

Jak już kiedyś mówiłem, są dwie nauki o Sofii i nawet dwie Sofie, a dokładniej – dwa obrazy Sofii: prawdziwy i realny oraz fałszywy. W imię pierwszego budowano świątynie w Bizancjum i na Rusi, drugim był natchniony Sołowjow i jego masonscy oraz zachodni nauczyciele [...]. Sofii cerkiewnej Sołowjow w ogóle nie znał: on znał Sofię Boehmego i Boehmistów, Walentyna i Kabbalę. A ta sofiologia jest hereetycka i apokryficzna.

I dalej: „Powiem wprost, u Sołowjowa wszystko jest zbyteczne, a istoty nie ma w ogóle. Po prostu wszystko jest na inny temat i dlatego nie na temat”<sup>28</sup>. Trudno sformułować bardziej dosadny sąd.

Oczywiście także w *Drogach teologii rosyjskiej* Fłorowski pozwolił sobie na krytyczną ocenę filozofii Srebrnego Wieku. Pisał tak:

Powstaje u nas filozofia religijna jako szczególnie rodzaj wyzwania filozoficznego i działania. Był to powrót metafizyki do źródeł religijnych. [...] Ten przełom myśli daje się odczuć nie tylko u „filozofów religijnych”, kontynuatorów Wł. Sołowjowa, i daje się odczuć nie tylko w postawieniu lub wyborze tematów religijnych. Sama psychologia filozofów staje się u nas wówczas religijna<sup>29</sup>.

*Ежегодник за 1999 год*, ред. М. А. Колеров, Москва 1999, s. 206.

<sup>28</sup> Cytza: А. Е. Климов, Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков..., dz. cyt., s. 90. Co ciekawe, ten niezbyt przychylny dla Sołowjowa sąd nie przeszkodził Fłorowskiemu wygłosić w Instytucie Rosyjskim w Pradze cykl wykładów o Włodzimierzu Sołowjowie.

<sup>29</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, dz. cyt., s. 484.

W końcu doszło do tego, że filozofia zajęła miejsce teologii. Florenski i Bułgakow, zdaniem Fłorowskiego, przekroczyli granice ortodoksji, głosząc sofiologię, uznając Sofię za pośredniczkę między Bogiem i stworzeniem. biorąc udział, na prośbę metropolity Eulogiusza<sup>30</sup>, w komisji wykładowców Instytutu Teologii Prawosławnej oceniającej sofiologię Bułgakowa wyraził zdanie odrębne, szczególną opinię (*особое мнение*), stwierdzając, że sofiologia zawiera elementy niebezpieczne, niezgodne z nauką Ojców Kościoła<sup>31</sup>.

Po wielu latach, gdy mieszkał już w Stanach Zjednoczonych, powrócił do tej swojej oceny sofiologii Bułgakowa w listach pisanych do brata Antoniego, który mieszkał i pracował w Pradze. Dodajmy w tym miejscu, że Fłorowski w listach do brata mógł sobie na wiele pozwolić, ponieważ nie krępowały go konwenanse. Tak opisywał wspomnianą sytuację w liście z 16 kwietnia 1966 roku:

W Paryżu startem się nie tyle z „kregami cerkiewnymi”, ile z wiadomą grupą „inteligencji religijnej” zjednoczonej wokół Bułgakowa, Kartaszowa<sup>32</sup> i innych. Publicznie czy w formie pisemnej nigdy przeciwko Bułgakowowi nie występowałem, szczególnie w „sytuacji” [jego – L.K.] prześladowań zarówno ze strony karłowiczan, jak i Patriarchatu Moskiewskiego. Uważałem za niemożliwe krytykowanie go w sposób otwarty, wiedząc, że będzie to natychmiast wykorzystane w celach zu-

<sup>30</sup> Eulogiusz metropolita (imię świeckie Wasyl Siemionowicz Georgijewski (1868–1946)) – rosyjski biskup prawosławny, członek episkopatu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji.

<sup>31</sup> Omawiam ten problem dokładnie w: L. Kiejzik, *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni*, dz. cyt., s. 103–120; zob. też: T. Obolevitch, *Georgija Fłorowskiego krytyka rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego: próba oceny*, „Logos i Ethos”, 2015, nr 1 (38), s. 59–80.

<sup>32</sup> Kartaszow Anton Władimirowicz (1875–1960) – historyk Cerkwi Rosyjskiej, teolog, ostatni oberprokurator Świątobliwego Synodu, profesor historii Rosji paryskiej Sorbony.



pełnie przeciwnych prawdzie teologicznej czy filozoficznej. Tylko osoby znające się na rzeczy były w stanie zrozumieć, że mój konstruktywny artykuł *Materia i materialność*<sup>33</sup> jest skierowany przeciwko sofiństwu<sup>34</sup>, i tylko nieliczni przeczytali mój referat w „Pracach Zjazdu Sofijskiego” z 1931 roku, gdzie pokazałem, że żadnej „sofijnej” tradycji nie było ani w Bizancjum, ani w dawnej Rusi. Odniośł się do tego Bułgakow w swym artykule, nie wymieniając mojego imienia, martwiąc się, że inni odrzucają ten „kryształ prawosławia”. Po osądzeniu idei Bułgakowa zarówno w Moskwie, jak i w Karłowcach metropolita Eulogiusz powołał komisję teologiczną w celu zbadania oskarżeń. Chciałem odmówić uczestniczenia w niej, ale metropolita był stanowczy chcąc uniknąć zarzutów o jednostronny wybór członków. Większość starała się „wybielić” sofiństwo i tylko dwóch członków, ja i zmarły o. Czetwierikow<sup>35</sup> [...], uważaliśmy za stosowne omówienie rozbieżności między sofiństwem i tradycją oraz kontrowersyjność teologiczną ich poglądów. Posiedzenia komisji były niejawne, a poza nią ja niczego nie opowiadałem, ale „przyjaciele” ojca Sergieja Bułgakowa postarali się rozpowszechnić po całym świecie i z wypaczeniami to, czego w ogóle nie należało ujawniać. W rezultacie o. Czetwierikow wyjechał na rok na Waałam, a ja do Grecji. Nigdy nie wierzyłem w szczerść karłowiczów – oskarżenie o herezję było im potrzebne w celu dyskredytacji metropolity Eulogiusza. Mało kto wie, że w swoim czasie nader wątpliwa dysertacja o. Pawła Florenskiego<sup>36</sup>, gdzie sofiństwo sformułowano w ostrzejszej formie i bodaj czy nie [bardziej] „heretyckiej”, niż u Bułgakowa, została przepuszczona w 1914 roku na Synodzie w rezultacie

recenzji Antoniego Wołyńskiego<sup>37</sup>, nie zważając na wywołane przez nią zamieszanie. Ale wtedy Florenski znajdował się w fazie ostrego monarchizmu. Ja jednak nie mogłem ukrywać swej niezgody z sofiącami. Muszę podkreślić, że sam Bułgakow, nie przejmując się moim byciem w opozycji teologicznej, która wyrażała się pośrednio w całej metodzie i treści mojego nauczania, choć otwarcie przeciwko niemu nie występowałem, a szedłem tylko swoją drogą, zachował pełną bezstronność w relacjach osobistych. Kiedy w 1939 roku, z powodu choroby i operacji, która pozbawiła go głosu, nie mógł już uczestniczyć w konferencjach ekumenicznych, on sam nalegał, abym to ja go zastępował, jako najbardziej, i nawet jedynie, kompetentny kandydat, co nie tylko zasmuciło, ale i rozdrażniło – oczywiście przeciw mnie – jego „przyjaciół” czy raczej oszczerców. Dla wielu z nich problemy teologii były zupełnie obojętne, a inni odnosili się do sofiństwa w sposób negatywny, jak zmarły Georgij Fiedotow czy szczególnie Kartaszow, uważający sofiństwo po prostu za bzdurę i fantazję. Ale bronili „nowej teologii rosyjskiej” bardziej nawet, niż przysłowiowej „wolność myśli” a najbardziej oburzało ich nie moje rozmiłanie się z Bułgakowem, tylko *Drogi teologii rosyjskiej*<sup>38</sup>.

Wyjaśnijmy w tym miejscu, że ambicje założycieli Instytutu Saint-Serge w 1925 roku w Paryżu, którego pełna nazwa brzmi: Instytut Teologii Prawosławnej św. Sergiusza (Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge), a nie po prostu Akademia Duchowna, były większe niż tylko działalność pedagogiczna. Chciano rozwijać prawosławną

<sup>33</sup> Г. В. Флоровский, *Тварь и тварность* (1927), «Православная мысль», No 1, wersja online: <[http://www.odinblago.ru/pm\\_1/7/](http://www.odinblago.ru/pm_1/7/)>, [dostęp 26.11.2018].

<sup>34</sup> Florowski nie używa słowa „sofiologia”, tylko „sofiństwo”, co ma znaczenie pejoratywne i ironiczne.

<sup>35</sup> Czetwierikow Sergiusz Iwanowicz (1867–1947) – kapłan Rosyjskiego Studenckiego Ruchu Chrześcijańskiego, wykładowca w Instytucie Saint-Serge w Paryżu.

<sup>36</sup> Chodziło, oczywiście, o rozprawę *Filar i podpora prawdy* (*Столп и утверждение истины*), za którą Florenski otrzymał stopień magistra teologii, o czym pisaliśmy wyżej.

<sup>37</sup> Antoni metropolita (imię świeckie Aleksy Pawłowicz Chrapowicki (1863–1936)) – teolog, filozof, rosyjski biskup prawosławny, pierwszy przewodniczący (po rewolucji 1918 roku) arcybiskupiego synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji.

<sup>38</sup> G. V. Florovskij A. V. Florovskemu, 16.4.66, Archiv, Slovanska knihovna, T-FLOM, krabice XVIII/8. Listy Florowskiego do brata Antoniego znajdują się w Narodowej Bibliotece Republiki Czeskiej – Slovanská knihovna, Praha: T-FLOM, Krab. XVI-XVIII.

teologię za granicą w warunkach, kiedy nie można było już tego czynić w Związku Radzieckim z powodów politycznych. Zaczęto nawet w pewnym okresie mówić o „paryskiej szkole teologii”, czy „paryskiej teologii” jako szkole myśli. I nie chodziło o to, aby była ona jednorodna, wręcz przeciwnie, zakładano dyskusję i odmienne stanowiska. Fłorowski swoimi działaniami doprowadził *de facto* do jej unicestwienia.

Sam Fłorowski uważał jednak, że atmosfera nieprzyjaźni, jaka zapanowała w Instytucie Teologii Prawosławnej po ujawnieniu jego „zdania odrębnego”, związana była ze złym przyjęciem w środowisku emigracji paryskiej jego książki *Drogi teologii rosyjskiej*. Pisał o tym bratu w tym samym liście:

Nikt nie zgadzał się zrecenzować książki dla „Sowriemiennych Zapisok”, Fiedotowowi<sup>39</sup> zabroniono pisać recenzję: jakoby książkę należy przemilczeć. Tylko Bierdiajew wściekł się wydając ostrą inwektywę, robiąc aluzję do mojej [rzekomej – L.K.] przychylności dla wszelkiego rodzaju obskurantyzmu i „reakcji”, choć w zakończeniu przyznawał, że książka wywołuje wrażenie „wyzwoleńcze”. Dla „Sowriemiennych Zapisok” recenzję napisała Myrrha Iwanowna Lot-Borodine<sup>40</sup>, za co przyszło jej potem wysłuchać wielu wyrzutów. Z drugiej strony, Miljukow<sup>41</sup> odmówił

Pawłowi Bitsilli<sup>42</sup> zamieszczenia recenzji w „Russkich Zapiskach”, aby nie zwrócić uwagi na książkę (wiem o tym od samego Pawła Michajłowicza). Cała ta smutna historia drukiem, rzecz jasna, nie została ogłoszona i wątpliwe jest, aby należało ją ogłaszać teraz<sup>43</sup>.

Wyczuwa się, że sytuacja była dla niego bolesna.

Jest jednak możliwe, że Fłorowski zmienił zdanie o znaczeniu myśli rosyjskiej. W 1994 roku Sergiusz Byczkow opublikował niedokończony tekst Fłorowskiego *Filozofia rosyjska jako zadanie* (*Русская философия как задача*), który ten zaczął pisać najprawdopodobniej podczas pobytu w Jugosławii w czasie II wojny światowej. Ton tego listu-artykułu jest dużo bardziej wyważony i spokojny<sup>44</sup>. Niestety, ani sofiologii, ani Bułgakowowi, a tym bardziej nieżyjącemu od kilku lat Florenskiemu, to już nie pomogło.

<sup>39</sup> Fiedotow Georgij Pietrowicz (1886–1951) – rosyjski historyk, filozof, teolog prawosławny, publicysta. W 1925 roku wyjechał do Niemiec w celu studiowania tekstów literatury średniowiecznej i już do ZSRR nie wrócił. Udał się do Paryża, gdzie znalazł zatrudnienie w Instytucie Teologii Prawosławnej (1926–1940). W 1940 roku wyjechał do Stanów Zjednoczonych, od 1944 roku był profesorem w Prawosławnym Seminarium Św. Włodzimierza w Nowym Yorku.

<sup>40</sup> Lot-Borodine Myrrha (1882–1957) – absolwentka Wyższych Kursów Żeńskich w Sankt-Petersburgu i paryskiej Sorbony, od 1906 roku mieszkała w Paryżu, uczo-nahistoryk, teolog, poetka, literaturoznawczyni, tłumaczka, działaczka społeczna. Uczestniczyła w życiu naukowym emigracji rosyjskiej w Paryżu, zajmowała się problematyką duchowości prawosławnej i historią Kościoła Wschodniego.

<sup>41</sup> Miljukow Paweł Nikolajewicz (1859–1943) – rosyjski historyk, publicysta, polityk, ideolog rosyjskiego liberalizmu, przewodniczący Partii Konstytucyjno-Demokratycznej,

doktor *honoris causa* Uniwersytetu w Cambridge.

<sup>42</sup> Bitsilli Piotr Michajłowicz (1879–1953) – rosyjski historyk, literaturoznawca i filozof, profesor Uniwersytetu Noworosyjskiego i Sofijskiego.

<sup>43</sup> G. V. Florovskij A. V. Florovskemu, 16.4.66, Archiv, Slovanska knihovna T-FLOOR, krabice XVIII/8. Widać sprawa nie była dla niego obojętna, gdyż pisał o niej bratu już wcześniej. W liście z dnia 20 sierpnia 1965 roku znajdujemy taki fragment: „Czy wiesz, że w swoim czasie Miliukow odmówił P. M. Bitsilli wydrukowania recenzji o moich «Drogach...» – takie książki należy przemilczeć – wiem o tym ze słów samego P. M.” (G. V. Florovskij A. V. Florovskemu, 20.8.65, Archiv, Slovanska knihovna T-FLOOR, krabice XVIII/7).

<sup>44</sup> Zob. więcej: C.S. Бычков, *Непрочитанный мыслитель*, «Путь» 1994, No 6, s. 249.

## BIBLIOGRAFIA

- Pozustalost, A.V. Florovskeho, Koresponden-  
ce rodinna, Slovanska knihovna, Archiv  
T-FLO, krabice XVI–XVIII.
- Florenski P., *Filar i podpora prawdy. Próba  
prawosławnej teodycei w dwunastu listach*,  
tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo: KR,  
Warszawa 2009.
- Kiejzik, L., *Sergiusza Bułgakowa filozofia  
wszechjedności*, Wydawnictwo Naukowe  
Scholar, Warszawa 2010.
- Kiejzik, L., *Sergiusz Bułgakov i filozo-  
fowie Srebrnego Wieku. Rozważania  
o przyjaźni*, Wydawnictwo IFiS PAN,  
Warszawa 2015.
- Lazari de A., *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-  
polsko-angielski*, t. 3, Wydawnictwo Ibi-  
dem, Łódź 2000.
- Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antolo-  
gia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej  
połowy XX wieku*, red. L. Kiejzik, Wydaw-  
nictwo Ibidem, Łódź 2001.
- Obolevitch, T., *Gieorgija Florowskiego kry-  
tyka rosyjskiego renesansu religijno-filo-  
zoficznego: próba oceny*, „Logos i Ethos”,  
2015, nr 1 (38), s. 59–80.
- Obolevich, T., *Filozofia rosyjskiego renesansu  
patrystycznego*, Copernicus Center Press,  
Kraków 2014.
- Pilarczyk, E., *Metamorfozy słowa. Filozofia  
języka Pawła Florenskiego w polskim kon-  
tekście przekładowym*, Collegium Colum-  
binum, Kraków 2008.
- Śpidlik, T., *Mysł rosyjska. Inna wizja człowie-  
ka*, tłum. J. Dembska, Wydawnictwo Księ-  
ży Marianów, Warszawa 2000.
- Walicki, A., *W kręgu konserwatywnej utopii.  
Struktura i przemiany rosyjskiego słowia-  
nofilstwa*, PWN, Warszawa 2002.
- Бычков С.С., *Непрочитанный мыслитель*,  
„Путь” 1994, No 6, s. 244–249.
- Гаврилюк П., *Георгий Флоровский и рели-  
гиозно-философский ренессанс*, ДУХ  
І ЛІТЕРА, Киев 2017.
- Зандер Л.А., *Бог и мир (Миросозерцание  
отца Сергия Булгакова)*, t. 1, YMCA-  
PRESS, Paris 1948.
- Климов, А. Е., *Г.В. Флоровский и С.Н. Бул-  
гаков. История взаимоотношений в све-  
те споров о софиологии*, в: *С.Н. Булга-  
ков: религиозно-философский путь. Меж-  
дународная научная конференция,  
посвященная 130-летию со дня рожде-  
ния, 5–7 марта 2001 г.*, ред. А. П. Козы-  
рев, Москва 2003, s. 86–90.
- Козырев, А. П., *Прот. Сергей Булгаков,  
О Владимире Соловьеве (1924)*, в: *Ис-  
следования по истории русской мысли.  
Ежегодник за 1999 год*, ред. М. А. Коле-  
ров, Москва 1999, s. 214–222.
- Флоровский Г.В., *Пути русского богосло-  
вия*, ed. III, Paris YMCA-Press 1983.
- Флоровский, Г. В., *Тварь и тварность*  
(1927), «Православная мысль», No 1,  
wersja online: <[http://www.odinblago.ru/  
pm\\_1/7](http://www.odinblago.ru/pm_1/7)>, [dostęp 26.11.2018].
- Черняев А.В., *Г.В. Флоровский как фило-  
соф и историк русской мысли*, ИФРАН,  
Млсква 2010.
- Элоян М.Р., *С.Н. Булгаков: Православие  
и капитализм (философия хозяйства)*,  
Издательство ростовского университе-  
та, Ростов-на Дону 2004.

**Sophiology of fr. Paul Florenski and Fr. Sergij Bulgakov – references  
of fr. Georgy Florovski in the correspondence with his brother Anton (new facts)**

(Summary)

The article presents the rise and development of sophiology: the thought of Vladimir Solovev, fr. Paul Florensky, Sergius Bulgakov and criticism of their concept by fr. Georgy Florovsky. Unpublished letters from the archives of the Slavonic Library in Prague by G. Florovsky to his brother Anton Florovsky

– a professor at the University of Charles, were used.

**Key words:** Sophiology, Sophianity, concept of Sophia-Gods Wisdom, Russian religious renaissance, Solovev, Florensky, Bułgakov, Florovsky

**LILIANA KIEJZIK:**

Prof. dr hab., z wykształcenia jest historykiem filozofii, zajmuje się filozofią rosyjską XIX i XX wieku, współczesną filozofią francuską, filozoficznymi zagadnieniami feminizmu, rolą kobiet w filozofii. Tłumaczka

literatury filozoficznej, autorka wielu opracowań z zakresu rosyjskiej filozofii Srebrnego Wieku, uczestniczka i kierownik grantów naukowych, prof. zw. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Miłośniczka jamników.