Српска теологија данас 2010 (28–29. мај 2010)
Београд: Православни богословски факултет, 2011, 440–449

Здравко Пено

Богословски факултет, Универзитет у Источном Сарајеву

Одјеци учења руских софијаниста у српском богословљу XX века

Учење руских софијаниста обухвата, у првом реду, ставове руских религиозних мислиоца Владимира Соловјова, главног представника овог учења,[1] Сергија Булгакова најзначајнијег мислиоца софијанизма,[2] који је своје ставове уобличио у теолошко-философски систем, Павла Флоренског и других руских мислилаца који су своју философско-религиозну активност развили крајем XIX и у првој половини XX века.[3] У средишту њиховог не само интелектуалног, него и духовног интересовања била је Софија – Премудрост Божије, којој су посветили значајан број својих списа.

Појам софијанизам, као заједнички именитељ учења наведених мислилаца, није случајно употребљен, него са свешћу да треба правити разлику између њега и софиологије. Ови термини указују на различит приступ и однос према теми Софије – Премудрости Божије. Разлика између софиологије и софијанизма није само у употреби суфикса логос и изам. Она је суштинска, будући да се тиче садржаја и значења ових двају појмова. За разлику од софијанизма који има обележје само једног у низу религиозно-философских праваца, који нису нашли дубље утемељење у теологији о Софији, софиологија указује на то да је учење о Премудрости засновано у библијско-светоотачком богословљу, а посебно у богословљу о Логосу4, које је неодвојиво од софиологије, штавише, њој једнако. Сваки говор о Премудрости, било да се ради о Светом писму или о делима отаца Цркве, утемељен је на еклисијалном доживљају Премудрости, односно Логоса Божијег.

О *софијанизму* као религиозно-философском правцу могуће је промишљати као о једном од покушаја тумачења софиолошке литературе Старог завета, свакако у контексту сагледавања христолошке димензије догмата о Светој Тројици. Једну варијанту софијанизма срећемо у 4. веку, у јеку аријанских контраверзи, а његова суштина би се укратко могла објаснити настојањем Арија да се старозаветна Софија (јевр. Хокхма) одвоји и удаљи од Логоса, односно да се Премудрости одузме обележје вечне Ипостаси једносуштне Оцу и Духу Светом. У новије време *софијанизам* као религиозно-философски покрет руских религиозних мислилаца 19. и 20. века представља покушај да се о Софији говори изван црквеног искуства и Пре-

[1] Са Соловјовом, као првим значајнијим представником руске религиозне мисли, отвара се пут развоју религиозне философије, а један важан корак представља и оснивање Религиозно-философског друштва основаног узнак сећања на њега: Е. Н. Трубецкој, В. Ф. Ерн, Г. А. Рачински.

[2] Карсавин каже за Булгакова да је постао „најпостојанији експонент софиологије“ (*О началах,* I, 168)

[3] Посебно треба поменути Карсавина, Несмјелова, Н. Лоског, Лосева, Иљина, Франка, Зјењковског, браћу Трубецки. По православности софијне мисли се истиче кнез Евгениј Трубецкој.

[4] Упор. П. А. Сапранов, *Русская философия*, изд. Церковь и Култура, Санкт-Петербург, 2000, 182.

дања. Руски софијанизам је, нарочито у предреволуционарна времена, карактерисао „некакав мистички рационализам који је само наслућивао, а не и преживљавао реалност садржаја вере“.[5] Језик којим су саопштавана достигнућа руске религиозне мисли био је пре гностичко-митолошки, него библијско-светоотачки. Циљ који су поставили руски софијанисти односио се на раскривање неких нових димензија учења о Премудрости Божијој, за које су сматрали да нису довољно истакнуте у претходној патристичкој мисли и које би, по њиховом уверењу, довеле до другачијих вредновања догматског учења Цркве.[6] Оно што уједињује старе и нове софијанисте јесте умањивање онтолошког статуса Софије. Како код присталица Арија, тако и код руских религиозних философа, Софија је лишена ипостасне једносуштности са Оцем и Духом. Нејасно одређење Софије превасходно је последица одсуства неразликовања нетварног и тварног код руских софијаниста, односно мешања тих двају нивоа постојања. На тај проблем, који представља саму срж теологије о Премудрости, указивао је, у време аријанске смутње, св. Атанасије Велики. Сви покушаји руских софијаниста да нађу континуитет са светим оцима Цркве управо су доведени у питање њиховом немогућношћу да разликују тварно од нетварног и увођењем нечег „трећег“ што има обележје посредника између нетварног Бога и створеног света.[7] Само постављањем јасних критеријума, православна *софиологија* је могла да се избори са искушењима аријанске јереси, у 4. веку, као и са новим учењем о Премудрости Соловјова, Флоренског и Булгакова, крајем 19. и у првој половини 20. столећа.

И док је аријаниско тумачење софиолошких текстова одбачено као као јерес на Првом васељенском сабору 325. године у Никеји, јер је због васељенских размера било велика претња јединству Цркве, *софијанизам* није доживео ту судбину, зато што никада није задобио димензије икуменског учења, остајући превасходно предмет интересовања а онда и оповргавања од стране највиших инстанци Руске помесне Цркве. Истина, осуда Булгаковљевог учења о Софији донета је у Москви, Указом Московске патријаршије митрополита Сергија,[8] и у Сремским Карловцима, седишту РЗЦ,[9] али никада није прокламована, нити ју је спровео надлежни епископ Сергија Булгакова, митрополит Евлогије.[10] Томе је свакако, допринео и доне-

[5] Hyperboraios, *Проблемы Русского религиозного сознанія*, Сборник статей, Берлин 1924. Преузето из: Хришћански живот, III (1924), 7-8, 360. После револуцинарних збивања руски мислиоци почињу философске проблеме да третирају не више на европски начин, него тражећи одговоре на егзистенцијална питања у Хришћанству. Николај Лоски пише да се решење проблема живота не може наћи у Бергсону и пише о јединству Цркве. Карактеристичан је пример Берђајева, који је некада говорио да је преживео (*выжил*) Хришћанство, идентификовао руску религиозну идеју са Православљем. Видети: нав. дело, 361.

[6] Поред учења о Имену Божијем, Булгаков је сматрао да је један од примарних и најбитнијих задатака у самоодређењу Православља у његово време и „задатака који наше време предаје будућим вековима“ учење о Софији, Премудрости Божијој. Ова два питања, по његовом мишљењу, одређују основну магистралу савременог православног богословствовања. Упор: Сергиј Булгаков, *Православље,* изд. Књижевна заједница Новог Сада, 1991, 219. Видети и нап. 51.

[7] Од свих руских мислилаца који су се бавили темом Божије Премудрости, посебно место, по блискости са светоотачким ставовима, припада кнезу Евгенију Трубецком. За њега „супротно од става С. Булгакова, Софија у стварности ни у најмањем није посредник између Бога и твари, јер се Христос директно уједињује са човечанством. Ово је Божија Премудрост и Сила, нераздељива од Христа“. Упор: Е. Н. Трубецкой, *Смысл жизни,* Москва 1994, 101.

[8] Митрополит московски Сергиј (1867–1944) је 1943 године постао патријарх московски и целе Русије.

[9] *Учение протоиерея С. Булгакова о Софии – Премудрости Божией. Определение архиерейского собора Русской православной церкви заграницей от 17/30 октября 1935*

[10] *Сйор око „софијансйва“*, Хришћанска мисао 7–8, Београд 1936, 118. Преузето из “Oecumenica” (juillet 1936) од сарадника L. Gillet-а.

кле умерен став протојереја Сергија Булгакова који је сматрао своје учење за приватно и необавезујуће за Цркву.

Но, премда, на први поглед, тема Софије има историјски карактер, њена актуелност у Руској помесној Цркви још увек траје, другим речима, она није престала да заокупља пажњу богословске и философске јавности све до данас. Штампају књиге са насловима: *Владимир Соловјов – Pro et contra,* [11] као и *Павле Флоренски – Pro et contra*,[12] дела Булгакова доживљавају поновљена издања.[13] Када је реч о преливању ове теме у српско богословље 20. века евидентно су два периода у којима се наша теолошка јавност могла упознати са токовима софијанизма у руском богословљу. Први период обухвата време од смрти Владимира Соловјева (1900), до кончине Сергија Булгакова (1944), са нагласком на 30-тим годинама, када је *софијанизам* постао предмет спора унутар руске Цркве коме је епилог био поменута осуда овог учења, превасходно списа најеминентнијег представника, Сергија Булгакова. Други период обухвата време после Булгаковљеве смрти, када се у нашој средини обнавља интересовање за радове руских софијаниста, како у научним радовима,[14] тако и у издавачкој делатности, нарочито крајем 20. столећа, која популарише идеје мислилаца "руске религиозне ренесансе".

У првом периоду у који улази и последња деценија живота Сергија Булгакова, наша богословска, научна и културна јавност је посредством богословске периодике могла да стекне увид у основне токове софијанизма. Догађајима и тенденцијама у руској религиозно-философској мисли су се бавили тада водећи црквени часописи *Хришћанска мисао, Духовни живот, Хришћански живот, Духовна стража, Светосавље* и др. Треба рећи да, у текстовима посвећеним овој теми, свакако не без разлога, нису подједнако заступљени главни представници руског софијанизма. Владимир Соловјев се само помиње као зачетник овог правца, Павле Флоренски као писац који је у својој књизи *Стуб и тврђава Истине* у једном њеном одломку (10. писмо са насловом *Софија*) изнео идеје о Софији, а Сергиј Булгаков као експонент целог покрета, који је развио идеје и једног и другог претходника и који је примио сву оштрицу критике уперене против софијанизма у целости.

Владимир Соловјев је био већ нешто више од три деценије на једном другом суду, када је вођен спор у вези са Софијом, будући да је 1900. године преминуо. Његов живот су неки окарактерисали као "роман Владимира Соловјова са Богом" који се завршио апокалиптичком зебњом.[15] Могло би се рећи да је његов живот „роман са Софијом" коју је тражио целог свог живота и са којом је имао три сусрета, о којима је са песничком иронијом писао у својој поеми *Три сусрета*, објављеној и на српском језику. Он је настојао да његов богословско-философски ангажман буде у нераскидивој вези са његовим животним опитом, али његово искуство је окарактерисано као нецрквено. Основна противречност Соловјева, по речима Флоровског, састоји се у томе што је он настојао да направи црквену синтезу из нецрквеног

[11] Владимир Соловьев, *Pro et contra*, изд. Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург, 2000.

[12] П. А. Флоренский, *Pro et contra*, изд. Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург, 1996.

[13] С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*, изд. "Республика", Москва 1994, С. Н. Булгаков, *Тихие думы*, изд. "Республика", Москва 1996, Протоиерей Сергий Булгаков, *Агнец Божий*, изд. Общедоступный православный университет основанный протоиереем Александром Менем, Москва 2000.

[14]

[15] Евгеније Спекторски, *Нова књига о руском богословљу*, Хришћансака мисао, 6–7, Београд 1937, 87.

опита.[16] Евгеније Спекторски у *Хришћанској мисли* 1937. године пише да Владимир Соловјев „подвргава критици апстрактна начела, која никако не могу да замене веру као једино право начело. Али, у исто време, он се одаје некаквом теософизму и верском еротизму".[17] Ова оцена је свакако тачна, премда недовољна да се схвати сва сложеност мисли Соловјева. О њему се говори као зачетнику новог правца у богословљу, „који је западна мисао оставила по страни",[18] али и о неком од кога, по речима Флоровског, иде „пут назад ка Шелингу и неоплатонистима, али и ка патристици, ка искуству Велике Цркве, Цркве предања и отаца".[19] Његово место у православној мисли је јасније и од Флоровског изрекао сам Флоренски: „То о чему је учио Соловјов се приближава савелијанству, спинозизму и шелингијанству".[20]

По речима Флоровског, Соловјев није био оргинални мислилац,[21] чак ни када је реч о софијанизму,[22] но, упркос томе, он је био врло инспиративан за његове следбенике. Његове „заслуге" за ширење софијне мисли су неспорне и незаобилазне, али треба имати у виду да је он у време спора о софијанизму, као и Флоренски, његов следбеник и критичар, био у сенци Булгакова, тада најважнијег представника новог учења о Софији. Ако би требало укратко дати оцену учења Соловјева, онда би нам од највеће помоћи биле речи М. М. Тареева који каже да је ''страшно помислити, да Соловјов, који је толико писао о Хришћанству, ни једном речју није показао да осећа Христа. Играјући се речима 'Логос', 'Богочовек', 'Софија' са лакоћом виртуоза, он није осећао тајну историјског Христа. Логос-Богочовек је био за њега апстрактан појам, а не предмет живог созерцања".[23]

Широј српској философској и богословској јавности Соловјев је постао познат тек са превођењем његових дела: *Духовне основе живота, Светлост са истока* (избор из дела), *Предавања о Богочовечанству*, деведесетих година 20. века, када је покренута библиотека „Руски боготражитељи" у оквиру издавачке куће Логос. Овај значајни издавачки подухват је покренут не у оквиру издавачке делатности Цркве, него интелектуалаца окупљених око Владимира Меденице, уредника ове библиотеке.

За разлику од свог претходника Павле Флоренски је детаљније представљен у нашој предратној црквеној периодици. Заслуге за то припадају Јелени Најдановић, која је у *Хришћанској мисли* објавила текст под насловом „Софијанство Флоренскога". Она се слаже са Хансом Еренбургом који у руском софијанизму види „основну тежњу руског религиозно-философског духа да премости провалију између философске и религиозне идеје".[24] Павла Флоренског аутора књиге „Стуб и

[16] Прот. Георгій Флоровскій, *Пути русскаго богослоя*, YMCA-PRESS, Paris 1983, 316.

[17] Евгеније Спекторски, *Нова књига о руском богословљу*, Хришћансака мисао, 6–7, Београд 1937, 86.

[18] *Спор око „софијанства"*, Хришћанска мисао 7–8, Београд 1936, 118. Преузето из "Oecumnica" (juillet 1936) од сарадника L. Gilleta-а.

[19] Г. В. Флоровски, *Путеви руског богословља*, изд. CID, Подгорица 1997, 527. Такође се може рећи да од Соловјова води пут и према најважнијим представницима руске религиозне философије. Поред поменутих Флоренског и Булгакова ту су свакако и чланови Религиозно-философског друштва у спомен на Вл Соловјова: Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Ерн, Г. А. Рачинский.

[20] П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, Москва 1990, 775.

[21] Прот. Георгій Флоровскій, *Пути русскаго богословія*, YMCA-PRESS, Paris 1983, 318.

[22] Соловјев је то учење чуо најпре од П. Д. Јуркевича, а преузео га је од Парацелзуса, Сведенборга, Бемеа, које је сматрао "јединим правим људима који су дошли до неких резултата". За друге којима се јавила Софија каже да им се она "указала више због њихове невиности, него због нечег другог". Видети: Људмила Келер, *Духовни лик В. Соловјева.*

[23] М. М. Тареев, *В. С. Соловьев - Основы христианства*, 2. изд, Сергиев Посад, 1908, т. 4, 342.

[24] Јелена Најдановић, *Софијанство Флоренскога*, у: Хришћанска мисао 11, Београд 1936, 155.

тврђава истине", дела у коме је у десетом писму изложено учење о Софији, Јелена Најдановић представља као неког ко се узда у своје ретко богословско образовање, у развијен смисао за доследност у мишљењу, у изванредан дар за философску анализу и синтезу, и у бурну уобразиљу.[25] Она је, уствари, на истој линији мишљења са Флоровским који Флоренског карактерише као „самозатвореног дошљака у православном свету", који је заменио моралистичко искушење једним још опаснијим – естетским.[26]

Флоренски је тражио доказе за своје учење о Софији у делима св. отаца, превасходно св. Атанасија Великог, са циљем да се бори „против сваког психологизма и гносеологизма софијанске концепције у намери да јој очува пуни онтолошки значај", тако да за њега „Премудрост није само активност већ и супстанција".[27] Ауторка констатује да Флоренски потпуно неосновано своје ставове доводи у везу са учењем св. Атанасија. На првом месту то је његов став о Софији као четвртој ипостаси, која иако је тварна и неједносуштна, образује божанско јединство, пошто учествује у божанској љубави. Исто тако критикује његово учење да Софија, иако је једна и иста за Тројично Божанство, у самој себи је различита,[28] као и учење о космичком поретку у коме се идеја о Софији разбија у „мноштво догматских појмова", тако да је у исто време и Тело Господа Исуса Христа и Црква у њеном небеском аспекту, али и у земаљском аспекту, затим Дух Свети, Девственост и Богородица Дјева, а на крају и идеално Човечанство. Као круна свега Софија је суштинска лепота све твари. Софија се у делу Флоренског, по запажању Ј. Најдановић, јавља прво као чисто онтолошка категорија, потом као етичка, да би се на крају преобразила у естетизам без садржаја.[29] Овим учењем се, по речима Флоровског, над руско богословље надвила естетска саблазан.[30]

Критикујући учење Флоренског, Јелена Најдановић прави поређење између метода гностика који су у дивљој алегорији видели средство за помирење религије и философије, и софијаниста, код којих „дивља алегорија задобија обележје „дивље метафизике појмова".[31] Реч је о „ватромету појмова који гута мрак пре иједне реалне слике. Мистички реализам је замењен мистицистичким номинализмом".[32] Све су то аргументи који омогућују ауторки ове кратке и садржајне студије да јасно и недвосмислено закључи да идеја Софије код Флоренског подсећа на све друго само не на Логоса, Богочовека Христа, истиниту Премудрост.[33]

---

[25] Јелена Најдановић, *Софијанство Флоренскога*, у: Хришћанска мисао 11, Београд 1936, 156.

[26] Евгеније Спекторски, *Нова књига о руском богословљу*, Хришћанска мисао, 6–7, Београд 1937, 87.

[27] Јелена Најдановић, *Софијанство Флоренскога*, у: Хришћанска мисао 11, Београд 1936, 156.

[28] Са становишта ипостаси Оца она је „идеална супстанца, основа твари, моћ и сила њеног бића, са становишта ипостаси Логоса она је разум, смисао, истина твари, а са становишта ипостаси Духа она је духовност, светост, чистота и непорочност твари, то јест Лепота. Упор: Јелена Најдановић, *Софијанство Флоренскога*, у: Хришћанска мисао 11, Београд 1936, 156.

[29] Јелена Најдановић, *Софијанство Флоренскога*, у: Хришћанска мисао 11, Београд 1936, 158.

[30] Опасност од враћања митолошкој свести тако наглашеној у списима Соловјева и подлегања естетској саблазни, присутној у учењу о Софији код Флоренског, могуће је отклонити само правилним тумачењем софиолошких текстова Светог писма, а то пре свега значи успостављањем ерминевтичких метода који ће имати за полазиште богослужбено искуство Цркве о Премудрости. Ово је важно нагласити пре свега имајући у виду становиште Булгакова да мудросне књиге „не само што не потврђују предато тумачење отаца Цркве о Софији, него, треба да то прихватимо, није ни сагласно са њим" Упор: Прот. С. Булгаков, *Купина неопалимая*, Парижь 1927, 253.

[31] Јелена Најдановић, *Софијанство Флоренскога*, у: Хришћанска мисао 11, Београд 1936, 157.

[32] Јелена Најдановић, *Софијанство Флоренскога*, у: Хришћанска мисао 11, Београд 1936, 15

[33] Јелена Најдановић, *Софијанство Флоренскога*, у: Хришћанска мисао 11, Београд 1936, 158.

О богословљу Флоренског, посебно о његовим ставовима о Софији наша богословска јавност се могла упознати посредством његовог најзначанијег дела из ове области – *Стуб и тврђава Истине*, које је преведено на српски у библиотеци „Руски боготражитељи“.[34]

Протојереј Сергиј Булгаков је имао и речи критике за своје претходнике, мада их се није одрекао. Ипак, он је сматрао, кад се нашао „на оптуженичкој клупи“ да су сва тројица заједно настојали да дају допринос софиологији, као науци „која је у православној Цркви најмање разрађена“.[35] Ова тврдња је нетачна, с обзиром на то да су софиолошка места у Старом завету, као и она изведена из њих у Новом завету, међу највише тумаченим перикопама у 4. веку у време борбе са Аријем. Софиологија није могла да се развије као наука независна од Христологије, па зато никоме од отаца није ни падало на памет да чини било какве покушаје у правцу Булгаковљевих размишљања. И сам Булгаков ипак није доследан својој основној мисли о важности своје дидаскалије, када се пред надлежним митрополитом Евлогијем правда да његово учење о Софији јесте „само његово лично богословско осведочење“, које он никада није подигао нити подиже „на висину једне општепризнате догме“.[36]

У тексту „Спор око Софијанства“, који се налази у *Хришћанској мисли*[37] и који је преузет из часописа *Oecumenica*, изнесени су основни богословски ставови Булгакова о Софији. Она је онтолошка стварност која има један нестворени и створени вид, већ према томе како се посматра, као иманентна Богу или као нешто иван Њега. Позивајући се на књигу архепископа Серафима Соболева *Новое учениј о Софии* архимандрит Стефан (Илкић) износи у најкраћим цртама учење о преегзистентном постојању Софије. „Живот Свете Тројице – говори Булгаков – јесте предвечни акт давања себе, самоизлив Ипостаси у божанској љубави. Света Софија такође предаје себе божанској љубави и добија дарове... Немајући шта да прима (Софија) она садржи само оно што је добила. Одавањем себе божанској љубави она у себи зачиње све. У том смислу она је женствена, она која прима, она је „Вечна Женственост“.[38] Тиме се уноси биполарност у Божије постојање јер се Софија проглашава за његово женско начело, суму божанских идеја, душу света, његову лепоту, зрачење самог Бога. Она је као таква имала одлике ипостасности способне да прими бесконачан број ипостаси (међу којима и Дјеве Марије и Цркве). Сергиј Булгаков поред појмова тварна и нетварна Софија,[39] уводи и појам четврте ипостаси.[40]

У писму митрополиту Евлогију, чије главне делове преноси часопис *Духовна стража*, Сергиј Булгаков говори: „Моја наука никада није заговарала да се Светој Тројици дода нека четврта ипостас“.[41] Дотичући питање ипостасности Софије код

[34] Павле Флоренски, *Стуб и тврђава Истине* књига прва, Београд 1997, Београд 1998 књига друга (прев. Људмила Јоксимовић, Небојша Јоксимовић).

[35] *Софијански спор у руском богословљу,* у: Духовна стража III, Београд 1936, 180. Преузето из „Orient und Occident“, март 1936, 25-27)

[36] *Одговор митрополиту Евлогију*, у: Духовна стража, Београд 1936, 179. Булгаков у истом писму говори: „Моја наука се не односи ни на коју догму, већ на извесне богословске погледе, она се односи на доктрину“. Исти, 180.

[37] *Спор око „софијанства“*, Хришћанска мисао 7–8, Београд 1936, 118. Преузето из „Oecumenica“ (juillet 1936) од сарадника L. Gillet-а.

[38] Архимандрит Стефан, *Нова наука о Софији – Премудрости Божијој*, Духовни живот бр. 4. 1936, 194–195.

[39] С. Булгаков, *Свет невечерний,* Москва 1912, 239–240.

[40] С. Булгаков, *Свет невечерний,* Москва 1912, 212.

[41] *Одговор митрополиту Евлогију*, у: Духовна стража, Београд 1936, 180.

Булгакова, проф. Димитрије Калезић у својој књизи *Антропологија философије свејединства и Библија* каже да се „Булгаков суштински разликује од њих (других философа – подв. П. З.): док једни (то су они које смо напријед поменули – Иљин,[42] Флоренски и Лосев[43] – подв. П. З.), Софију сматрају за ипостас а други уопште не постављају питање њене персоналности (Несмјелов, Лоски, Франк, Карсавин, Вишеславцев, Левицки), дотле Булгаков приступа овом питању и даје одговор. Само на једноме мјесту у своме богатоме стваралачком опусу он Софију сматра за особиту, другог реда, четврту ипостас, дакле ипак нижу од осталих божанских ипостаси“.[44]

Питање значаја ипостасности Софије није ни најмање умањено ставом Булгакова да је она другог реда у односу на ипостаси Свете Тројице, те да је тиме „ипак нижа од осталих божанских лица“. Управо се као главни проблем у вредновању Булгаковљевог учења о Софији, јавља однос Софије и ипостаси. Реч је о томе да Софија није просто свејединство или свет идеја, него се о њој мисли као о персонификацији, олицетворењу одговарајућих реалности. Она у учењу Булгакова добија атрибуте личног постојања: „Софија овладава личношћу и ликом, она је субјект, лице... ипостас“.[45] Одређење Софије као ипостаси поставља пред Булгакова, али и пред некритички настројене проучаваоце Булгаковљеве „софиологије“, две могућности на плану тројичног богословља: прва је да се Софија јавља као нова, „четврта“ ипостас, што представља увођење јереси, а друга је да се Софија поклапа са једном од Личности Свете Тројице, што значи одбацивање сваког вида Софиологије као посебног и издвојеног учења. Излаз из ове дилеме Булгаков налази у томе што Софији даје неки посебан вид бића, који није ни Бог, а није ни свет, него је, као што то каже у *Светлости Невечерњој*, „четврта ипостас“, али ипостас која „не учествује у унутарбожанском животу, која није Бог... и не претвара Тројицу у четворицу“.[46]

Овакво поимање Софије није било задовољавајуће ни за самог Булгакова, тако да је он предузео ново истраживање софиолошке проблематике и дошао до нове концепције Софије, у делу *Агнец Божији*. Софија нема више статус посредника између Бога и човека, него је божанска, налази се у Богу, али није блиска категорији ипостаси, него категорији усије (суштине). У новој замисли Булгаковљева Софија, дакле, није више ипостас него је општа природа свих ипостаси Свете Тројице.[47] Међутим, ни поистовећење Софије са неипостасном „усијом“, са суштином Божијом не приближава ово учење о Софији ставовима Цркве. Учење светих отаца поводом суштине је недвосмислено и јасно: суштина Божија се не може именовати. Сва катафатичка имена Божија говоре о Његовим „силама“ и „промишљањима“, али не о Његовој суштини. Мноштво Божијих имена означава множину Његових дела, не нарушавајући суштаствену простоту и надмноштвеност Његовог бића.

Ставови Булгакова подсећају на учење Акиндина који није разликовао суштину Божију од енергије, а њихово поистовећење је правдао страхом да се не наруши једнота Божија: „Став о томе да се Божија суштина и Божија енергија не разликују

[42] Иљин Софију отворено именује ипостасју. Упор. Др Димитрије М. Калезић, *Антропологија философије свејединства и Библија*, Београд 1998, 74.

[43] Они је називају ипостасним елементом. Др Димитрије М. Калезић, *Антропологија философије свејединства и Библија*, Београд 1998, 74.

[44] Др Димитрије М. Калезић, *Антропологија философије свејединства и Библија*, Београд 1998, 75.

[45] С. Булгаков, *Свет невечерний,* 212.

[46] С. Булгаков, *Свет невечерний,* Москва 1912, 212.

[47] С. С. Хоружий, *После перерыва*, *Пути русской философии*, С-Петербург 1994, 82.

је погрешан и он не припада теологији божанских отаца“,[48] тврдио је св. Григорије Палама. Иако је нестворена сила и енергија заједничка Трима Личностима, она се разликује од природе Тројице. Јер не само што назива силу, премудрост и доброту, једном енергијом која припада Трима Личностима, него говори да су оне око суштине и искључује да се назива суштином свака од њих.[49]

Булгаковљево богословље карактерише не само неразликовање суштине и енергије, него и неодвајање суштине и ипостаси.[50] О томе карактеристично пише московски митрополит Сергије: „Говорећи о односу Трију Ипостаси и Софије („усије“), Булгаков сматра да је Софија причасна Трима Ипостасима, али разликује самооткривење Друге Ипостаси, када се Софија јавља као Логос или Премудрост у личном смислу, и самооткривење Треће Ипостаси, када се Софија јавља као Слава Божија, радост Божија о Себи Самом“.[51] Са аспекта теологије отаца Цркве божанска природа нераздељиво припада Трима Ипостасима Свете Тројице. Она се ипостасира, што значи да није могуће да се и Софија „као и суштина (оусиа) ипостасира“,[52] као што тврди Димитрије Калезић.

Нетачна је и тврдња да Булгаков своје „учење о Софији као садржају Божанског бића, а не као изразу Друге ипостаси Божије развија на основу Паламина учења о Божанским енергијама“.[53] О односу ипостаси и енергија св. Григорије Палама недвосмислено говори: “Божанско се разликује и по ипостасима и по енергијама, и у једном и у другом разликовању уочава се нека особеност, као што је размена између њих. Посебна имена божанских ипостаси су заједничка за енергије док су заједничка за ипостаси посебна имена божанских енергија... Бог се разликује по ипостасима, али је уједињен по енергијама, јер енергије Оца и Сина и Светога Духа су исте. Раздељује се такође по енергијама, иако су оне уједињене по ипостаси, јер у свакој енергији јесте Отац и Син и Свети Дух. Због тога богослови стављају на једном месту оно што је за енергије, а на другом месту оно што је за ипостаси“.[54]

Булгаков свакако не припада тим богословима јер, слично западним мислиоцима, који не разликују дар Духа Светог од Ипостаси Духа Светог, ни он не раз-

---

[48] Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Λόγος Ἀντιρητικός, 5, 13, 53, ΕΠΕ 6, Θεσσαλονίκη 1987, 198.

[49] Μ. Ἀθανασίου, Κηρυτικὸν εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν, 3, PG 28, 920 С. у: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Λόγος Ἀντιρητικός, 6, 16, 62, ΕΠΕ 6, Θεσσαλονίκη 1987, 426.

[50] Неким његовим критичарима би се могло приписати недовољно наглашавање Премудрости као Ипостаси. „Критика митрополита Сергија установљује да је једнако немогуће учење о Софији као ипостаси, као ни учење о њој као безипостасном суштаству, способном да воли Бога. Остаје једна могућност: приписивати Софију многоименитој Божанској природи, и видети у Њој једно од безбројних Имена Божијих, која означавају једну од Божанских енергија, заједничких Трима Ипостасима Свете Тројице“. Као потврду таквог учења Лоски наводи следећи текст: „φυσική τῆς μίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδας σοφία τε καὶ ἐνέργεια“. Св. Филофеј, *Три речи о Премидрости*, Сл. 111, 5, изд. Еп. Арсения, Новгород 1898, 108. Упор: В. Н. Лоский, *Спор о Софии,* Москва 1996, 27.

[51] В. Н. Лоский, *Спор о Софии,* Москва 1996, 27 – 28.

[52] Др Димитрије М. Калезић, *Антропологија философије свејединства и Библија*, 76.

[53] „Као што божанске енергије представљају откривење трансцендентне суштине Божије, али не и суштине појединих ипостаси, него откривају цијелу Свету Тројицу..., тако и св. Софија, као слава Божија не одговара само Другој Ипостаси, као њено лично својство, налази се у власти цијеле Свете Тројице и, према томе, сваке од ипостаси“.

[54] Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Λόγος Ἀντιρητικός, 5, 27, 113, ΕΠΕ 6, Θεσσαλονίκη 1987, 294-296: „Живот је заједничко име Оца и Сина и Светога Духа, али живот се не назива предвиђање, нити простота, нити непромењивост, нити било шта слично. Исто тако је и свако од набројаних имена заједничко и за Оца, и за Сина и за Светога Духа, али једне енергије, а не свих, пошто свака показује једно значење, док посебно име једне ипостаси, као Отац, обухвата све енергије: не дакле, само живот, него и непромењивост и милост и божанску простоту и све слично овоме. Исто тако и име Син, као и име Свети Дух, јер *све што је моје твоје је и све што је твоје моје је* (Јн. 17, 10) рекао је богоначални Логос своме Оцу“.

ликује Ипостаси које саопштавају славу (Духа Светог) од саме славе која сија из заједничке природе Свете Тројице. На тај начин није прихватљива мисао, коју преузима Д. Калезић, да се „Софија у неку руку јавља као нешто онтолошки исто са бићем или природом самога Бога, као што је живот идентичан са садржајем живота, и природа са снагама које испуњавају и ноуменално са његовим феноменалним саморазвитком“.[55] Када аутор додаје да „овдје има мјеста за приговор о пантеистичности“, надам се да ни у ком случају не мисли на св. Григорија Паламу, него на писца од кога усваја наведену мисао.[56]

Иако је по, речима Николаја Лоског, софиологија „најтруднији предмет богословског гледања“,[57] она ни изблиза није тако сложена у делима отаца Цркве, јер је неодвојива од Логоса и логолојије, кад је реч о ипостасном постојању, и од једне божанске суштине када је реч о премудрости као заједничкој енергији Свете Тројице. Да је могуће о Божијој Премудрости говорити на савремен начин и из аутентичне перспективе отаца Цркве доказао је кнез Евгениј Трубецкој који није одвајао Софиологију од Христологије и који није имао хетеродоксне ставове када је реч о односу Софиологије и Космологије.

Како се односити према овој теми данас? Свакако је потребно уложити много истраживачког труда у разумевање софијне мисли руских боготражитеља, али поред отворености треба задржати и трезвеност која је превасходно израз искуства црквеног живота, нарочито оног литургијског у коме имамо, не само искуство речи, него и јединство са Премудрошћу, јер, по речима св. Максима: Логос, „благонаклоно даје достојнима да једу као тело науку логоса видљивих (бића) и да пију знање логоса умних (бића), које је Премудрост са чашом и жртвом тајинствено у Причама давно у прошлости припремила“.[58] Стога су и у наше време врло упутне речи Николаја Арсењева, професора Богословског факултета у Варшави, који је у време софијанског спора о овом питању промишљао овако: „Не треба распиривати у предмет црквене саблазни оно што на срећу до сада још није, или барем није постало саблазан; нити оштрим мерама и оштром полемиком доприносити стварању „јереси“ тамо где за то за сад пре свега имамо богословску *необазривост* и извесну одсутност осећања мере и осећања црквене одговорности“.[59]

Abstract:

The article discussed the actual tendencies of the teaching on Wisdom as it is represented in Russian philosophic and theological literature, on one hand, and its repercussions in Serbia, on the other hand. The “new Russian Renaissance”, evident in republished issues and new book editions of famous Russian writers who are the main representatives of *sophianism*, has its traces in Serbian theology as well. Indicating the main features of Soloviev’s, Florenski’s and Boulgakov’s statements, author pointed out their disconnec-

[55] Др Димитрије М. Калезић, *Антропологија философије свејединства и Библија*, 75.

[56] Из текста се не види чија је то мисао, јер две фусноте имају само бројеве у главном тексту, али је њихов садржај изостављен у напоменама испод текста, заједно са бројевима фуснота, како у издању из 1998, тако и у издању из 2005 године.

[57] Н. Лоский, *Вл. Соловьев и его преемники,* „Пут“ 3, 19.

[58] Μ. Ὁμολογητοῦ, Πρὸς Θαλλάσιον, 35, PG 90, 377 C.

[59] Архимандрит Стефан (Илкић), *Нова наука о Софији – Премудрости Божијој,* „Духовни живот“, бр. 4, Београд 1936, 196.

tion with patristic tradition, giving the proper assessment of their real orthodox outback. Analyzing some of the current Serbian studies based on mentioned Russian writers, he also underlined the dangerous in promoting the non-orthodox interpretations concerning the teaching of Wisdom. This actual subject deserves more complex research in the future.