

Teresa Obolevitch

**ROSYJSKA FILOZOFIA RELIGIJNA MIĘDZY  
WSCHODEM A ZACHODEM:  
DROGI ROSYJSKIEJ SOFIOLOGII<sup>1</sup>**

**RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY BETWEEN  
THE EAST AND WEST.  
THE WAYS OF RUSSIAN SOPHIOLOGY**

SUMMARY

Russian religious thought was created as a result of two great traditions: the Eastern (Byzantine) and the Western. It may be claimed that there is no one philosophical school or movement which did not have leave any trace on the shape of Russian philosophy. There is a number of studies which analyze the influence of Western philosophical culture (German, French, English, etc.). Beside, one should remember that the original Russian religious thought also inspired many Western philosophers. On the other hand, since the 20<sup>th</sup> century we can observe the renewal of the Eastern Christian style of philosophizing typical for the creativity of the Fathers of the Church and developed in the shape of Neo-patristic synthesis.

Inevitably one should pose a number of questions: is there any contradiction between West and East in Russian philosophical thought? Was Russian philosophy in the “captive” of Western rationalism, as Fr George Florovsky claimed, proclaiming the return to Greek patristics? How up to date is Western thought for Russian philosophy and Russian religious philosophy for Western world? In my paper I will consider two

---

<sup>1</sup> Artykuł został przygotowany w ramach realizacji grantu „Nauka, filozofia i polityka w rosyjskiej myśli religijnej”, przyznanego przez Narodowe Centrum Nauki, UMO–2014/15/B/HS1/01620.

possible directions of dialogue of Western and Eastern traditions in the modern world: (1) the perspective of development of Neopatristics in Russian and abroad, and (2) the elaboration of some aspects of Russian religious thought which was born on the cross of Western and Eastern cultures (sophiology and all-unity) in philosophico-theological thought of the 20<sup>th</sup> century on the example of American mystic, Thomas Merton.

KEY WORDS: Religious-philosophical Renaissance, sophiology, reception of Russian Philosophy, S. Bulgakov, T. Merton, G. Florovsky, Neo-patristic, dogmatics, Orthodoxy, ecumenism.

Oryginalna myśl rosyjska ukształtowała się na skutek spotkania dwóch wielkich tradycji: wschodniobizantyjskiej oraz zachodniej. Można stwierdzić, iż nie ma żadnej filozoficznej szkoły lub nurtu, które by nie wpłynęły na jej oblicze. Istnieje mnóstwo prac, gdzie jest poddawany analizie wpływ zachodniej kultury filozoficznej (niemieckiej, francuskiej, angielskiej i in.) na myśl rosyjską. Z kolei, rosyjska filozofia religijna Srebrnego Wieku również wywarła istotny wpływ na wielu z zachodnich myślicieli, a obserwowane (poczynając od XX wieku) odrodzenie patrystycznego stylu filozofowania w postaci syntezy neopatrystycznej już dawno przestało być zjawiskiem typowo „wschodnim”. Tak nauka św. Grzegorza Palamasa, która w ciągu wielu wieków była odbierana co najmniej jako egzotyczna, przeważnie zaś – jako heretycka, obecnie wzbudza poważny interes wśród licznych specjalistów na Zachodzie.

W sposób nieunikniony rodzi się szereg pytań: czy istnieje opozycja pomiędzy Zachodem i Wschodem w rosyjskiej myśli religijnej? Czy rosyjska filozofia znajduje się w „niewoli” zachodniego racjonalizmu, jak twierdził o. Gieorgij Fłorowski, nawołujący ku powrotowi do patrystyki greckiej? Na ile aktualną może być myśl zachodnia dla filozofii rosyjskiej oraz myśl rosyjska dla świata zachodniego? W niniejszym artykule przeanalizujemy m.in. pewne wątki nauki o Sofii, które powstały na skrzyżowaniu zachodniej i wschodniej kultur<sup>2</sup> i które były opracowywane nie tylko przez rosyjską, ale też zachodnio-europejską myśl filozoficzno-teologiczną XX wieku.

---

<sup>2</sup> Por. Н.А. Ваганова, *Софиология протоиерея Сергия Булгакова*, Moskwa 2010, s. 90–226; Т. Шипфлингер, *София – Мария. Целостный образ творения*, tłum. В. Бычков, Moskwa 1997; М. Френч, *Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии*, tłum. Н.К. Бонецкая, Sankt-Petersburg 2015.

## Sofiologia i neopatrystyka: przeciwstawienie czy dialog?

Pasażerowie udającego się na Zachód „filozoficznego parowca” (a dokładniej – parowców), wypędzeni w 1922 roku z kraju na rozkaz Lenina, nie tylko ratowali własne życie i życie swoich rodzin, ale przede wszystkim – idee, które miały doczekać się owocnego rozwinięcia w europejskim środowisku intelektualnym. Z jednej strony, Siemion Frank, Mikołaj Łoski, Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow i wielu innych myślicieli było kontynuatorami rodzimej tradycji filozoficzno-religijnej Srebrnego Wieku, z drugiej zaś strony – translatorami rosyjskiej kultury na Zachodzie. Szczególną rolę w historii rozwoju myśli emigracyjnej odegrał Instytut Świętego Sergiusza w Paryżu<sup>3</sup> – miejsce powstania tzw. „rosyjskiej” (czasami zwanej „paryską”) szkoły teologii (związanej, w pierwszej kolejności, z działalnością dziekana instytutu, o. Sergiusza Bułgakowa) i przeciwstawianej syntezy neopatrystycznej, której założycielem jest o. Geоргий Флоровский. Zdaniem Флоровskiego (który, jak wiadomo, należał swego czasu do nurtu euroazjatów), pojęcia „Wschód” i „Zachód” wyrażają, odpowiednio, właściwą dla myśli rosyjskiej tradycję teologiczno-ascetyczną oraz obce dla Rosji wpływy, które nie mają nic wspólnego z autentyczną filozofią rozumianą jako synonim teologii patrystycznej.

Proponowana przez Флоровskiego synteza neopatrystyczna szeroko rozpowszechniła się nie tylko w rosyjskim środowisku filozoficznym, mimo że sama opozycja „Wschód – Zachód” w takiej postaci, w jakiej rozumiał ją w latach dwudziestych i trzydziestych Флоровский, a po nim także inni przedstawiciele neopatrystyki<sup>4</sup>, miała polemiczny, a nawet nieco ideologiczny charakter<sup>5</sup>. Zarówno zachodnia, jak i wschodnia tradycja chrześcijańska mają wspólne dziedzictwo, którego korzenie sięgają okresu patrystycznego. W liście do D. Czyżewskiego z dnia 23 sierpnia 1949 roku sam Флоровский dowodzi, iż

---

<sup>3</sup> Por. A. Kniazeff, *L'Institut Saint-Serge. De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Paris 1974; С. Тутунов, *Пути парижского богословия. Свято-Сергиевский богословский институт в первой половине XX века*, „Встреча” 3 (2000), s. 57–63.

<sup>4</sup> Często występuje opozycja „mistyczny Wschód” – „moralizatorski Zachód”. Por. A. Arjakovsky, *Qu'est-ce que l'orthodoxie?*, Paris 2013, s. 107.

<sup>5</sup> Por. П. Гаврилюк, *О полемическом использовании категории „Запад” в православном богословии на примере неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского*, „Вестник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. I: Богословие. Философия” 29 (2010), s. 61–78; P. Gavrilyuk, *Florovsky's Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology*, w: G. Demacopoulos, A. Papanikolaou (red.), *Orthodox Constructions of the West*, New York 2013, s. 115, 124.

„rosyjska filozofia XIX wieku jest tylko rozdziałem w historii «europejskiej» filozofii” i może być rozumiana jedynie „w kontekście «zachodniej» problematyki”. Ponadto, „samo przeciwstawianie Wschodu i Zachodu, grecko-słowiańskiego i rzymsko-germańskiego światów domaga się poważnych ograniczeń – są to bliźnięta syjamskie, rozdzielone w sposób nieudolny i tragiczny i ciężko chore po tym przymusowym zabiegu”<sup>6</sup>.

W rzeczy samej, w XX wieku odnaleźć można niemało przykładów współdziałania chrześcijańskiego Zachodu i Wschodu – również w postaci produktywnej i ciągle kontynuowanej recepcji rosyjskich autorów w Europie Zachodniej<sup>7</sup>, USA i w innych krajach. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeden z aspektów wzajemnych relacji kluczowych przedstawicieli religijno-filozoficznego renesansu oraz neopatrystyki, mianowicie, na ich stosunek do nauki o Sofii – Mądrości Bożej. Tak zwana duża trylogia o Sergiuszu Bułgakowa (*Baranek Boży*, *Pocieszyciel* oraz *Oblubienica Baranka*) rychło stała się znana wśród myślicieli zachodnich, w związku z czym pojawiła się konieczność sporządzenia krótkiego wykładu sofiologii w języku angielskim, który ukazał się pod tytułem *The Wisdom of God. A Brief Summary of Sophiology* w 1937 roku<sup>8</sup>, w szczytowym okresie trwających sporów sofiologicznych. Zresztą niemal wszystkie najważniejsze prace Bułgakowa zostały przełożone na angielski, francuski oraz inne języki, co wyjaśnia popularność tego autora (a z drugiej strony, tłumaczy się jego popularnością) na Zachodzie.

Bułgakow pojmował sofiologię jako kamień węgielny nie tylko swojego własnego systemu, ale też całego chrześcijaństwa (wschodniego i zachodniego) oraz jako hermeneutyczny klucz do rozumienia prawd wiary<sup>9</sup>. Jak pisał: „nauka o Sofii zajmuje zbyt centralne miejsce w moim światopoglądzie chrześcijańskim”<sup>10</sup>, co nie powinno dziwić, ponieważ „sofiologia stanowi węzeł wszystkich teoretycznych i praktycznych problemów współczesnej chrześcijańskiej

---

<sup>6</sup> В. Янцен, *Переписка Д.И. Чижевского и Г.В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли*, w: М.А. Колеров, Н.С. Плотников (red.), *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2008–2009*, Moskwa 2012, s. 532–533.

<sup>7</sup> Por. np. T. Obolevitch, T. Homa, J. Bremer (red.), *Russian Thought in Europe: Reception, Polemics and Development*, Kraków 2013.

<sup>8</sup> Por. П. Кода, *Сергей Булгаков*, пер. О. Хмелевская, Moskwa 2015, s. 37.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 51.

<sup>10</sup> List S. Bułgakowa do S. Franka z dnia 2/15 sierpnia 1924, w: Н.А. Струве (red.), *Братство святой Софии. Материалы и документы 1923–1939*, Moskwa–Paryż 2000, s. 212.



dogmatyki oraz ascetyki<sup>11</sup>. Jak wiemy, jego interpretacja nauki o Sofii została oceniona w kołach prawosławnych jako modernistyczna i heretycka. Wiodącą rolę w potępieniu sofiologii odgrywali przedstawiciele szkoły neopatrystycznej: o. Gieorgij Fłorowski i szczególnie Włodzimierz Łoski. Sofiologiczne poglądy Bułgakowa poddał krytyce również ojciec Włodzimierza Łoskiego, Mikołaj Łoski<sup>12</sup> (mimo że jego własny system filozoficzny w wielu punktach był sprzeczny z dogmatami chrześcijańskimi), zaś ze strony katolickiej – emigracyjna badaczka Julia Danzas<sup>13</sup>. Historia sporów o Sofię jest dosyć dobrze opisana<sup>14</sup>; wiadomo, że przyczyny potępienia o. Sergiusza miały nie tylko teologiczny, ale też „administracyjny” charakter: jak zauważył o. Dmitrij Sizonenko oraz wielu innych badaczy, „pytanie o «herezję sofiologiczną» zostało postawione w czasie omówienia granic terenów kanonicznych, jako powód dla dezaktualizacji porozumień, osiągniętych przez synod w Karłowych Warach a metropolitą Eulogiuszem<sup>15</sup>. Jakkolwiek rzeczy się miały, jeden z krytyków nauki Bułgakowa, o. Fłorowski, osobiście interesował się problematyką sofiologiczną<sup>16</sup>, brał udział w zebraniach bractwa św. Sofii, na których omawiano, między innymi, pytania ekumenizmu, utrzymywał też (szczególnie w latach dwudziestych) towarzyskie stosunki ze swoim ówczesnym mistrzem oraz oj-

<sup>11</sup> С.Н. Булгаков, *Центральная проблема софиологии*, w: С.Н. Булгаков, *Тихие думы*, Санкт-Петербург 2008, s. 335.

<sup>12</sup> Por. Н. Лосский, *Учение о. Сергия Булгакова о всеединстве и Божественной Софии*, South Canaan, PA 1960.

<sup>13</sup> Por. J. Danzas, *Russian Sophiology (I)*, tłum. O. Bennigsen, „Blackfriars” 18 (1937), nr 211, s. 763–765, 771–773; *Russian Sophiology (II)*, tłum. O. Bennigsen, „Blackfriars” 18 (1937), no 212, s. 842–848.

<sup>14</sup> Por. np. В. Зеньковский, *Дело об обвинении о. Сергия Булгакова в ереси*, „Вестник РХД” 149 (1987), s. 61–65; Н.Т. Энеева, *Спор о софиологии в русском зарубежье 1920–1930 гг.*, Moskwa 2001; Л. Кейзик, *Софиология Сергея Булгакова. Возникновение, развитие, упадок*, w: W. Rydzewski, A. Ochotnicka (red.) *Міędzy reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 161–176; Д. А. Крылов, *Пропедевтика спора о Софии*, „Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии” 8 (2007), nr 1, s. 158–180; M. Sergeev, *Divine Wisdom and the Trinity: A 20<sup>th</sup> Century Controversy in Orthodox Theology*, „The Greek Orthodox Theological Review” 45 (2000), nr 1–4, s. 573–582.

<sup>15</sup> Д. Сизоненко, *Борьба за истину и рецепция наследия Булгакова в России*, „Вестник РХД” 203 (2015), s. 39.

<sup>16</sup> Por. *Письма. Г.В. Флоровский – о. С. Булгакову (1925–1943)*, w: К.М. Антонов, Н.А. Ваганова *Софиология и неопатристический синтез. Богословские итоги философского развития*, Moskwa 2013, s. 142–143. G. Fłorowski jest także autorem artykułu *О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси*.

cem duchowym – o Sergiuszem<sup>17</sup>. Jednak w liście do J. Iwaska z dnia 16 listopada 1968 roku Fłorowski wyraził się całkiem ostro i jednoznacznie:

Przyjąłem „renesans” na poważnie i właśnie dlatego doszedłem do jego zanegowania i odrzucenia. Za młodu przeczytałem wszystko, jednak z powodu swej prostoduszności ominąłem pokusy i nie zatrąłem się. (...) O renesansie mogę powiedzieć, że [jego przedstawiciele] „nie znaleźli drogi”. Nie widzę, aby ktoś naśladował drogę sofiańską. O ojcu Sergiuszu już prawie zapomniano. Bierdiajewa też mało kto naśladowuje. Jest to zrozumiałe – przecież nie ma dokąd iść i drogi też nie ma. (...) Wszystko, co obecnie mówi się o renesansie, nie jest niczym innym, jak tylko etiudą na temat: „O miłości do Ojczyzny i dumie narodowej”<sup>18</sup>.

Zaś w liście do D. Czyżewskiego z dnia 1 lipca 1961 roku czytamy: „Coraz bardziej utwierdzam się w przekonaniu, iż tak zwana «rosyjska filozofia religijna» wyczerpała się”<sup>19</sup>. Podobnego zdania był archimandryta Cyprian (Kern), który objął katedrę patrologii w Instytucie Świętego Sergiusza po o. Gieorgiju Fłorowskim. W roku 1950 pisał:

Żadnej swojej szkoły o. Sergiusz u nas w końcu nie stworzył. Mało tego, on nie pozostawił w środowisku swoich byłych słuchaczy, a obecnie wykładowców, żadnego ucznia<sup>20</sup>.

Jeszcze jeden zwolennik neopatrystyki, John Meyendorff, stwierdził: „sofiologia» na chwilę obecną raczej nie wywołuje zainteresowania wśród młodych prawosławnych teologów, którzy wolą pokonywać dychotomię natury i łaski na drodze chrystocentrycznej, biblijnej oraz patrystycznej”<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Na temat relacji S. Bułgakowa i G. Fłorowskiego por. А.Е. Климов, Г.В. Флоровский и С.Н. Булгаков. *История взаимоотношений в свете споров о софиологии*, w: С.Н. Булгаков: *Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения*, red. А.П. Козырев, Moskwa 2003, s. 86–114; T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Gieorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Kraków 2014, s. 53–58; L. Kiejzik, *Sergiusz Bułgakow i filozofowie Srebrnego Wieku. Rozważania o przyjaźni*, Warszawa 2015, s. 121–133.

<sup>18</sup> *Из писем о Георгия Флоровского Ю. Иваску*, „Вестник РХД” 130 (1979), s. 50.

<sup>19</sup> В. Янцен, *Переписка Д.И. Чижевского и Г.В. Флоровского (1926–1932, 1948–1972) как источник по истории русской мысли*, dz. cyt., s. 670.

<sup>20</sup> Киприан (Керн), *Четверть века*, w: *Свято-Сергиевское Подворье в Париже. К 75-летию со дня основания*, Sankt-Petersburg 1999, s. 87.

<sup>21</sup> И. Мейендорф, *Православное богословие сегодня*, [http://azbyka.ru/otechnik/loann\\_Mejendorf/pashalnaja-tajna-stati-po-bogosloviyu/45](http://azbyka.ru/otechnik/loann_Mejendorf/pashalnaja-tajna-stati-po-bogosloviyu/45).

Najwyższy czas zastanowić się: na ile uzasadnione są powyższe twierdzenia? Czy idee religijno-filozoficznego odrodzenia są już nieobecne w dyskursie teologicznym i filozoficznym? Czy rzeczywiście „droga sofiologiczna” nie ma kontynuatorów?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, należy zwrócić się w stronę historii rosyjskiej i zachodniej myśli teologicznej XX wieku. Po pierwsze, nauki o Sofii bronili „liberalni” wykładowcy Instytutu Świętego Sergiusza (szczególnie kontynuator Bułgakowa Lew Zander), teolog i dyplomata Konstanty Andronnikow, tłumacz jego prac na język francuski<sup>22</sup>, zaś w ZSRR – duchowa córka filozofa, Helena Kazimierczak-Polońska, przedstawiciele „alternatywnego prawosławia”<sup>23</sup> oraz, w pewnym stopniu, Aleksy Łosiew<sup>24</sup>. Ponadto, także zwolennik szkoły neopatrystycznej Paul Evdokimov wyznawał, iż sofiologia posiada pewne zalety, i nawet utożsamiał Sofię z boskimi energiami<sup>25</sup>. Z kolei John Meyendorff, którego myśl – jak już zaznaczano – rozwijała się, ogólnie rzecz biorąc, w opozycji do „szkoły paryskiej”<sup>26</sup>, w artykule na temat motywów sofiologicznych w kulturze rosyjskiej pisał: „historyczna rola oraz intelektualny prestiż «sofiologów» rosyjskich jest wielki, zaś ich wierność filozofii religijnej, którą niektórzy z nich przyplacili własnym życiem, zasługuje na szacunek”<sup>27</sup>.

Słowem, jak zauważył metropolita Eulogiusz, „wszyscy, nawet oskarżyciele o. Sergiusza, uznają, iż w jego nauce jest głębia, jest przepełniona talentem twórczością, która otwiera nowe horyzonty dla dalszego rozwoju prawosławnej nauki teologicznej”<sup>28</sup>. Wreszcie, warto przytoczyć zdanie Arystotelesa Papanikolaou, zgodnie z którym „rosyjska szkoła i synteza neopatrystyczna są całkowicie

---

<sup>22</sup> Por. И. Нобл, К. Бауерова, Т. Нобл, П. Парушев, *Пути православного богословия на Запад*, tłum. С. Геген, Ю. Янчаркова, Moskwa 2016, s. 337.

<sup>23</sup> Por. Д.О. Трибушный, *София под спудом. Софийные элементы в наследии „альтернативного православия”*, „Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия” 3 (2015), s. 39–51.

<sup>24</sup> Por. Т. Оболевич, *Проблема Софии в творчестве А. Ф. Лосева*, w: В. Порус (red.), *Софиология*, Moskwa 2010, s. 30–40.

<sup>25</sup> Por. А. Arjakovsky, *The Sophiology of Father Sergius Bulgakov and Contemporary Western Theology*, „St Vladimir’s Theological Quarterly” 49 (2005), nr 1–2, s. 226.

<sup>26</sup> Por. L. Shaw, *John Meyendorff and the Heritage of the Russian Theological Tradition*, w: В. Nassif (red.), *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, Grand Rapids, Mich. 1996, s. 28.

<sup>27</sup> J. Meyendorff, *Wisdom-Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, „Dumbarton Oaks Papers” 41 (1987), s. 401.

<sup>28</sup> Митр. Евлогий, *Новые Храмы и приходы (Сергиевское подворье. Богословский Институт)*, w: *Свято-Сергиевское Подворье в Париже*, dz. cyt., s. 62.



zgodne co do jednego istotnego momentu: zasady Bogo-człowieczej komunii (*communio*), jedności człowieka i Boga, w związku z czym etykiety „modernisty” (w przypadku Sergiusza Bułgakowa) oraz „tradycjonalisty” (w przypadku Włodzimierza Łoskiego i Gieorgija Fłorowskiego) są nieadekwatne<sup>29</sup>.

Po drugie, należy pamiętać o tym, że opozycja zwolenników neopatrystyki wobec sofiologii nie była pozbawiona charakteru osobistego: ich samouwierdzenie jako teologów i formowanie własnej reputacji „nie mogło się dokonać inaczej niż poprzez opozycje-walkę z najbardziej znaczącym wówczas trendem – sofiologią Bułgakowa<sup>30</sup>. Z tego względu należy zachować ostrożność wobec poglądów wyrażanych przez przedstawicieli neopatrystyki.

Po trzecie, warto pamiętać o tym, że zarówno neopatrystyka, jak i sofiologia stały się przedmiotem pogłębionych badań dla wielu zachodnich autorów: anglikańskiego teologa Rowana Williamsa (ur. 1950), katolickich myślicieli Hansa Ursa von Balthasara (1905–1988), Bernarda Schultza (1902–1990), Louisa Bouyera (1913–2004)<sup>31</sup>, Tomáša Špidlíka (1919–2010), a także litewskiego emigracyjnego filozofa, wykładowcy na uniwersytecie we Freiburgu oraz w Münster Antanasa Maceiny (1908–1987)<sup>32</sup> i wielu innych. Ich zainteresowanie problematyką sofiologiczną miało charakter przeważnie historyczny, istnieją jednak również próby twórczego rozwinięcia nauki o Sofii, wśród których należy wymienić amerykańskiego trapistę Thomasa Mertona (1915–1968). To właśnie jemu będzie poświęcony następny rozdział artykułu.

### Nauczanie o Mądrości Bożej w myśli Thomasa Mertona

Thomas Merton (ojciec Ludwig) jako mało kto spośród amerykańskich intelektualistów swoich czasów nie tylko dobrze znał, ale też głęboko czuł rosyjską kulturę. Będąc absolwentem Columbia University (gdzie w przyszłości przez pewien czas wykładał o Gieorgij Fłorowski), a następnie zakonnikiem jednego z najbardziej rygorystycznego zakonu Kościoła katolickiego,

<sup>29</sup> A. Papanikolaou, *Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism: The Difference That Divine-Human Communion Makes*, „Journal of Ecumenical Studies” 42 (2007), nr 4, s. 534, 535.

<sup>30</sup> Д. Сизоненко, *Борьба за истину и рецепция наследия Булгакова в России*, dz. cyt., s. 40–41.

<sup>31</sup> См.К. Lemna, *Louis Bouyer's Sophiology: A Balthasarian Retrieval*, „The Heythrop Journal” 52 (2011), s. 628–642.

<sup>32</sup> Пор. А. Мацейна, *Агнец Божий*, tłum. Т. Корнеева-Мацейнене, Sankt-Petersburg 2002. Książka jest poświęcona wschodniochrześcijańskiej chrystologii, nie zaś sofiologii, jednak sam tytuł nawiązuje do Bułgakowa, który wywarł istotny wpływ na formowanie własnych filozoficznych i teologicznych poglądów autora.





Merton poświęcił swoje życie poszukiwaniom jedności między Zachodem a Wschodem (przy czym nie tylko chrześcijańskim). W swoich dziełach i listach wielokrotnie zwracał się w stronę prawosławnej, w szczególności, rosyjskiej myśli: literatury, filozofii i teologii<sup>33</sup>. W jego pracach można odnaleźć odniesienia do Włodzimierza Sołowjowa i Pawła Florenskiego, Włodzimierza Łoskiego i Gieorgija Florowskiego, Paula Evdokimova i Aleksandra Szmemana oraz wielu innych autorów. Szczególnie interesujący jest intelektualny dialog Mertona z o. Sergiuszem Bułgakowem, którego prace czytał we francuskich oraz angielskich tłumaczeniach („wstrząsającą” książkę *Wisdom of God* Merton zamawiał w Bibliotece Kongresu!<sup>34</sup>). Po raz pierwszy Merton zetknął się z twórczością Bułgakowa w 1957 roku, gdy przeczytał jego „dużą” trylogię. Również wtedy w dzienniku Mertona pojawia się wpis z dnia 29 lipca o tym, że Bułgakowska interpretacja sofiologii (z przypisem do jego *Du verbe incarné*) jawi się jako „jasna oraz zadowolająca”: „Boska natura jest różna od trzech Boskich Osób, jednak nie stanowi czwartej hipostazy”<sup>35</sup>. Merton odnosił się z wielkim szacunkiem do Bułgakowskich poszukiwań ukrytego znaczenia Sofii w księgach Starego Testamentu<sup>36</sup> i w sposób szczególnie podkreślał wagę rozważań na temat nierozzerwalnej więzi między Bogiem, człowiekiem oraz całym Wszechświatem. Nieco dalej trapista z klasztoru w Kentucky precyzuje:

Bardzo ważne: spójnik „jest” dla nas ma obojętne znaczenie logicznego spójnika pomiędzy podmiotem a orzeczeniem. W Bogu zaś „jest” oznacza jedność miłości. Powiedzieć, że Bóg jest Jego życiem, Jego Sofią – oznacza powiedzieć, że On to kocha i że to kocha Jego. (Aha! Więc jest to osobą! Ależ nie. To kocha Go w każdej Boskiej osobie. To kocha Go w Jego tworzeniu oraz jest kochane przez Niego w nim. Bóg kocha we mnie Swoją własną mądrość. Jego własna mądrość jest miłość, łącząca nas z Nim w trzech Boskich Osobach<sup>37</sup>.)

<sup>33</sup> Por. A.M. Allchin, *Our Lives, a Powerful Pentecost. Merton's Meeting with Russian Christianity*, w: B. Dieker, J. Montaldo, *Merton and Hesychasm. The Prayer of the Heart: the Eastern Church*, Louisville 2003, s. 121–140; M. Plekon, „The Immense Mercy of God Was upon Me”: *Thomas Merton's Reading of the Russian Émigré Thinkers*, „The Merton Annual” 26 (2013), s. 97–106; T. Obolovitch, *Tradycja wschodniochrześcijańska w twórczości Thomasa Mertona*, w: *Sztuka – wartość – sacrum. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Pawłowi Taranczewskiemu*, red. B. Bigaj-Zwonek, B. Hryszko, S. Góra, Kraków 2016, s. 233–250.

<sup>34</sup> T. Merton, *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's Life (The Journals of Thomas Merton)*, vol. 3: 1952–1960, San Francisco 1996, s. 226.

<sup>35</sup> Tamże, s. 101.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 86.

<sup>37</sup> Tamże, s. 102.

To oczywiste, że Merton uchyla wysuwane wobec Bułgakowa zarzuty w nadaniu Sofii statusu „czwartej hipostazy” i zgadza się z twierdzeniem, że ona jest wspólną naturą Trójjedynego Boga. Szczególną wartość stanowi następująca uwaga z dnia 7 sierpnia 1957 roku:

Sądzę, że tego poranku odnalazłem klucz do sofiologii Bułgakowa. Jego pomysł polega na tym, że Boska Sofia, gra [play], mądrość w żadnym przypadku nie stanowi czwartej osoby albo hipostazy, ale, będąc uduchowioną w **tworzeniu** za sprawą Kościoła, ona (...) zostaje hipostazowana, tak że tworzenie jako takie staje się „Chwałą Bożą”<sup>38</sup>.

Wypiski z „dużej” trylogii Bułgakowa (często sporządzone w języku francuskim) występują na wielu kartach dzienniku Mertona. Nie zawsze są one opatrzone własnym komentarzem autora, jednak niejednokrotnie Merton próbuje pokazać, iż nauka o Sofii ma ortodoksyjny charakter i harmonijnie koresponduje z dogmatami wiary, szczególnie z tymi, które dotyczą aktów stworzenia oraz Wcielenia.

W twórczości amerykańskiego zakonnika spotykamy również dążenie do zinterpretowania nauczania wschodniochrześcijańskich Ojców Kościoła (w sposób szczególnie docenianego przez przedstawicieli neopatrystyki) na temat boskich energii w kategoriach sofiologicznych, podobnie jak to miało miejsce w myśli Bułgakowa<sup>39</sup>. Cały wszechświat jest przejawem mądrości boskiego Logosu, który jest poznawalny za pomocą naturalnej kontemplacji (*theoria physica*)<sup>40</sup>. W opinii Mertona, właśnie dzięki niej możliwe jest poznanie przyrody, historii oraz samego człowieka.

Warto zauważyć, iż do grona sofiologów amerykański asceta zaliczał również Borysa Pasternaka, z którym korespondował. Jego zdaniem, bohaterka *Doktora Żywago* (którą to książkę Merton przeczytał w tłumaczeniu włoskim) Lara jest „Ewą i Sofią (Kosmiczną Oblubienicą Boga)”<sup>41</sup>. Jak sądził, cała książka jest prześląknięta duchem naturalnej kontemplacji, nawet jeśli sam autor

<sup>38</sup> Tamże, s. 107.

<sup>39</sup> Por. K. Groberg, „Sweet Yielding Consent of Sophia”: *The Wisdom Visions of Merton via Solov'ev and Bulgakov*, [http://www.oocities.org/sbulgakovsociety/kgroberg\\_bulgakov\\_merton.doc](http://www.oocities.org/sbulgakovsociety/kgroberg_bulgakov_merton.doc).

<sup>40</sup> Por. T. Merton, *An Introduction to Christian Mysticism. Initiation into the Monastic Tradition* 3, Kalamazoo, MI 2008, s. 125–126, 130. Por. także A.M. Allchin, *The Prayer of the Heart and Natural Contemplation. A Foreword to Thomas Merton's Lecture Note on St. Maximus*, w: *Merton and Hesychasm*, dz. cyt., s. 425.

<sup>41</sup> T. Merton, *Sprawa Pasternaka*, w: tenże, *Eseje literackie I*, tłum. A. Barszcz, Bydgoszcz 1998, s. 73.

nie uświadamiał sobie tego faktu<sup>42</sup>. Mało tego, również książkę przedstawiciela szkoły neopatrystycznej Paula Evdokimova, zatytułowaną *Kobieta a zbawienie świata*, Merton charakteryzuje jako „przegląd teologii sofiologicznej”<sup>43</sup>.

Sam Merton był sprawiedliwie określany „sofiologiem-mnichem”<sup>44</sup> w najbardziej właściwym sensie tego pojęcia – nie tylko jako teoretyk nauki o Sofii, ale też jako jej praktyk. W jednym z listów do Pasternaka opowiedział sen, w którym miała mu się zjawić młoda żydowska dziewczyna o imieniu *Proverb* („Przysłowie”):

Powiedziałem jej, że to bardzo piękne imię, i sen się skończył. Kilka dni później tak się złożyło, że znalazłem się w pobliskim mieście [Louisville], co dzieje się w naszym przypadku bardzo rzadko. Szedłem sam zatłoczoną ulicą i nagle ujrzałem, że każdy był tą dziewczyną – Przysłowiem i że w każdym człowieku lśni jej niezwykła piękność i czystość, nawet jeśli ludzie ci nie wiedzieli, kim są, i być może wstydzili się swoich imion – ponieważ drwiono z nich z tego powodu. Nie znali swej prawdziwej tożsamości jako Dziecka tak drogiego Bogu, który przed początkiem wszystkich rozegrał w swoim oglądzie wszystkie dni rozgrywające się w świecie<sup>45</sup>.

W swoim dzienniku Merton wyznaje: „Sapientiam amavi et quaesivi earn mihi sponsam assumere – kochałem mądrość i pragnąłem uczynić ją własną żoną”<sup>46</sup>. Obraz Przypowieści w znacznym stopniu przypomina Sofię u Sołowjowa – Odwieczną kobiecość. Obraz ten towarzyszył Mertonowi w ciągu wielu lat: jak już wspomniano, Przypowieść jawiła się mu we śnie (28 lutego 1958), na ulicy Louisville’a (19 marca 1958), ponadto – w płonąjącym lesie niedaleko od jego klasztoru „Getsemani” (19 marca 1959) i, wreszcie, w postaci pielęgniarki w szpitalu (2 lipca 1960). W dniu 4 marca 1958 amerykański mnich napisał wzruszający list do „dearest Proverb”<sup>47</sup>, zaś w roku 1962 poemat–medytację, zatytułowany *Hagia Sophia*, który doczekał się wysokiej oceny Jacques’a Maritaina. Początkowo utwór ten został wydrukowany w roku 1962 przez przyjaciela

---

<sup>42</sup> Por. J.E. Bamberger, *Thomas Merton and the Christian East*, w: *Merton and Hesychasm*, dz. cyt., s. 147.

<sup>43</sup> T. Merton, *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's Life*, dz. cyt., s. 330.

<sup>44</sup> Por. Н. Бонецкая, *Софиолог-монах*, „Страницы” 3 (2006), s. 443–458.

<sup>45</sup> List T. Mertona do B. Pasternaka z dnia 23 października 1958, w: T. Merton, *Życie w listach*, red. W.H. Shannon, Ch.M. Bochen, Poznań 2011, s. 142–143. Por. T. Merton, *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's Life*, dz. cyt., s. 175–176.

<sup>46</sup> T. Merton, *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's Life*, dz. cyt., s. 176.

<sup>47</sup> Tamże, s. 176–177.

Mertona, malarza Victora Hummera, w ograniczonym nakładzie (69 egzemplarzy), następnie zaś ukazało się drugie wydanie, ozdobione Hummerowskim obrazem Sofii, który trapista miał zobaczyć po raz pierwszy w 1959 roku<sup>48</sup>. Uważa się, iż poemat poświęcony jest przede wszystkim Bogurodzicy (utożsamianej z Sofią), jednak można odnaleźć również inne sofiologiczne motywy, wyrażające komunę Boga i człowieka<sup>49</sup>. Według Mertona „Mądrość jest doskonałym objawieniem Boga-Logosu, lub też Tao, w człowieku i w świecie, gdzie to człowiek jawi się jako malutki wzór”<sup>50</sup>. Sofia pełni podwójną rolę: ona ukrywa Boga oraz odsłania Go. Nieprzypadkowo amerykański mnich – podobnie do rosyjskich sofiologów – określił ją jako „nieznaną, ciemną i bezimienną Istotę”, „niewidzialne dno natury”, „centrum i sens całego świata”, „dającego-się-Boga”, „dzielenie się samego Boga z Jego stworzeniem”, „Bożą naturę Jednego Ojca, Syna i Świętego Ducha”<sup>51</sup>, a razem z tym – jako miejsce spotkania Boga i duszy ludzkiej. Sofia to „dzielenie się samego Boga z Jego stworzeniem”<sup>52</sup>. Można założyć, że w tych opisach, wskazujących na transcendentny oraz immanentny charakter Mądrości, zachodnioeuropejska tradycja mistyczna spotyka się z mistycyzmem wschodniochrześcijańskim.

Wreszcie, Mertonowska Sofia posiada wyraźny wymiar chrystologiczny, w sposób szczególnie widoczny w jego książce *Nowy człowiek* (*The New Man*, 1961). Chociaż mnich z Kentucky z pasją poszukiwał dróg pogodzenia rozmaitych religijnych tradycji, pozostawał autentycznym chrześcijaninem. Chrystus był dla niego „Alfą i Omegą”, źródłem łaski, ukrytą Mądrością Bożą, w której istnieje cały świat<sup>53</sup>. Należy pamiętać, że dla Mertona nauka o Sofii nie była jedną z wielu filozoficznych lub teologicznych koncepcji, ale wynikała z jego własnej praktyki duchowej. Bóg jest Mądrością, zaś modlitewna kontemplacja jest drogą do zjednoczenia z Nim – taka jest istota sofiologii w jej najbar-

<sup>48</sup> Por. S. McCaslin, *Merton and "Hagia Sophia" (Holy Wisdom)*, w: *Merton and Hesychasm*, dz. cyt., s. 235. Reprodukacja obrazu por. [www.uky.edu/Libraries/KLP/gallery/2001merton/broadside.jpeg](http://www.uky.edu/Libraries/KLP/gallery/2001merton/broadside.jpeg).

<sup>49</sup> Por. S. McCaslin, *Merton and "Hagia Sophia" (Holy Wisdom)*, dz. cyt., s. 237; W.G. Moss, *Wisdom from Russia: The Perspectives of Dorothy Day and Thomas Merton*, [www.wisdompage.com/introwis07.html](http://www.wisdompage.com/introwis07.html), s. 18.

<sup>50</sup> List T. Mertona do B. Schlesingera z dnia 13 grudnia 1961, w: T. Merton, *Cold War Letters*, New York 2006, s. 24.

<sup>51</sup> Por. T. Merton, *Hagia Sofia. Święta Mądrość (Poemat prozą)*, tłum. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997, s. 28–30.

<sup>52</sup> Tamże, s. 30.

<sup>53</sup> Por. Ch. Pramuk, *Hagia Sophia: The Unknown and Unseen Christ of Thomas Merton*, „Cistercian Studies Quarterly” 41 (2006), nr 2, s. 168.

dziej głębokim, ascetycznym rozumieniu. Tym niemniej, myśliciele rosyjscy, a w sposób szczególnie Bułgakow, pomogli Mertonowi lepiej uświadomić i wyrazić jego własne doświadczenie relacji z Bogiem za pomocą kosmoteandrycznej koncepcji Sofii.

### Podsumowanie

Nauka o Sofii, niezależnie od jej oceny, pozostaje oryginalną próbą interpretacji chrześcijańskiego Objawienia i mistycznej komunii. Według Konstantego Antonowa, odrzucenie przez pewnych prawosławnych teologów tematyki sofiologicznej oraz refleksji filozoficznej jako takiej miało opłakane skutki: „po sporach o Sofii nie widzimy żadnej próby głębokiej teologicznej analizy, będącej w stanie sprostać podstawowym intelektualnym oraz egzystencjalnym wymaganiom człowieka i rzeczywiście przerzucić mostu od myślenia patrystycznego ku współczesności”<sup>54</sup>. Nie oznacza to, że w neopatrystyce (jeśli rozpatrywać ją jako opozycję wobec sofiologii) nie istnieją ciekawe i perspektywiczne badania. Chodzi raczej o to, iż potępienie (nie mówiąc o odrzuceniu) swobodnego filozoficznego poszukiwania bezpośrednio wpływa na jakość rozważań teologicznych.

Jeszcze w *Tragedii filozofii* Bułgakow nalegał na antynomiczny charakter chrześcijańskich dogmatów wiary, w związku z czym wszystkie nowożytnie filozoficzne systemy, apelujące ku logice, są naznaczone – jego zdaniem – pieczęcią herezji. Sofiologia stanowiła oryginalną próbę zachowania autonomizmu prawdy o Św. Trójcy, a zarazem wyrażenia – na ile to możliwe – prawdy o związku Boga ze światem i człowiekiem. Z tym problemem zetknęli się także przedstawiciele neopatrystyki, rozwiązując go za pomocą środków teologicznych (mianowicie poprzez dogmat o rozróżnieniu boskiej istoty i energii). Bułgakow rozwijał „formę teologii w ramach kontekstu filozoficznego”<sup>55</sup>, wzbogacając w ten sposób dyskurs teologiczny. Jak słusznie zauważył znany amerykański historyk myśli rosyjskiej Paul Valery:

Sojusz między sofiologią a dogmatyką doskonali obie strony. Dzięki perspektywie sofiologicznej dogmaty uzyskują możliwość w lepszy sposób podejmować

<sup>54</sup> К.М. Антонов, *Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В.Н. Лосского*, w: *Софиология и неопатристический синтез*, dz. cyt., s. 113.

<sup>55</sup> Й. ван Россум, *Паламизм и софиология*, tłum. Р.Г. Кульчинский „Христианская мысль” 3 (2006), s. 63.

Bogo-ludzki dialog, szczególnie w takich kulturotwórczych obszarach działalności, jak nauka, sztuka i gospodarka. (...) Z kolei, sofologia otrzymuje większą jasność wówczas, gdy towarzyszy pozytywnej religii (do której są włączone dogmaty), aniżeli w tym przypadku, gdy buduje kokon z treści teozoficznych<sup>56</sup>.

Innymi słowy, podjęta przez Bułgakowa próba inkorporowania sofologii w kontekst teologiczny odgrywa ważną rolę w poszukiwaniu odpowiedzi na liczne aktualne pytania (m.in. problem gospodarki, ekologii oraz relacji między nauką a religią<sup>57</sup>). Pomimo wątpliwości (a nawet zakłopotania) ze strony wielu myślicieli (o których pisał inny amerykański badacz Robert Bird), sofologia nie straciła swej atrakcyjności zarówno dla niektórych prawosławnych, jak i dla teologów zachodnich. W ramach dialogu pomiędzy prawosławiem a zachodnimi tradycjami Bułgakow posiada miejsce zupełnie wyjątkowe<sup>58</sup>.

Należy zauważyć, że w sofologicznych sformułowaniach Bułgakowa, zgodnie z którymi trzy osoby boskie posiadają wspólną Sofię, zachodniochrześcijańska tradycja, podkreślająca priorytet jedynej *istoty* przez boskimi osobami, krzyżuje się ze wschodniochrześcijańską nauką, akcentującą indywidualizację *hipostaz*. Z punktu widzenia ścisłej akademickiej teologii takie podejście może wywołać (i wywołało) wątpliwości i pytania, tym niemniej, w roli teleogumenu (a tym bardziej, filozofematu) nauka o Sofii ma prawo istnienia<sup>59</sup>. Niewykluczone, iż sofologia jest jednym z tych koncep-

---

<sup>56</sup> Por. P. Valery, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*, Edinburgh 2000, s. 305. Valery polemizuje ze zdaniem znanego historyka filozofii F. Coplestona, który wątpił w to, iż sofologia jest istotnym elementem doktryny o Bogoczołowieczeństwie (por. F.C. Copleston, *Russian Religious Philosophy: Selected Aspects*, Notre Dame 1988, s. 98-99).

<sup>57</sup> Por. M. Tataryn, *Building an Orthodox Eco-Theology: Bulgakov's Sophiology*, „Sobornost” 35 (2013), no 1–2, s. 52–53; D. P. Payne, *Marsh Ch. Sergei Bulgakov's „Sophic” Economy: An Eastern Orthodox Perspective on Christian Economics*, „Faith & Economics” 53 (2009), s. 35–51; J.H.J. van Kessel, *Bulgakov's Sophiology: Towards an Orthodox Economic Theological Engagement with the Modern World*, „Studies in Eastern European Thought” 64 (2012), s. 251–267; W. Sisto, *The Russian Sophiological Synthesis: Sergius Bulgakov and the Dialectic of Faith and Science on Death and Evolution*, w: T. Obolevitch, P. Rojek (red.), *Faith and Reason in Russian Thought*, Krakow 2015, s. 173–182.

<sup>58</sup> P. Берд, *Богословие о. Сергия Булгакова: ересь или ересология*, w: С.Н. Булгаков: *Религиозно-философский путь*, dz. cyt., s. 67.

<sup>59</sup> Uznają to także wielu prawosławnych teologów (por. Л.Е. Шапошников, *Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв.*, Nižnij Nowgorod 2015, s. 308–316; Л.Е. Шапошников, А.А. Федоров, *История русской религиозной философии*, Moskwa 2006, s. 327–333), chociaż wciąż istnieje mocna opozycja traktująca sofologię jako herezję (szczególnie w środowisku Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego za granicą).



tów, który pozwala lepiej zrozumieć pewne aspekty zachodniej i wschodniej doktryny – nie tylko w sensie negatywnym (zbliżenia problematyki Sofii z *Fililoque* w roli „ostrzeżenia” dla myślicieli prawosławnych<sup>60</sup>), ale też owocnego intelektualnego dialogu między przedstawicielami rozmaitych konfesji. Takie było marzenie samego Bułakowa, który zaznaczał:

Jedna z największych i dotychczas niepokonana trudność dla ruchów ekumenicznych naszego czasu polega na tym, że Kościoły dążą do jedności, lecz nie posiadają dogmatu na temat istoty Kościoła. (...) Do osiągnięcia ostatniego mamy tylko jedną właściwą drogę: zrozumieniem Kościoła jako objawienia Bogo-człowieczeństwa, jako Sofii – Mądrości Bożej<sup>61</sup>.

Na koniec należy dodać, że ostatnio – wbrew deklaracjom przedstawicieli neopatrystyki o „śmierci sofiologii” – temat ten wciąż jest intensywnie badany zarówno w Rosji, jak i na Zachodzie. Być może, sprawdziło się proroctwo Mikołaja Bierdiajewa, który jeszcze w roku 1933 pisał do Bułakowa:

Dla zachodniego chrześcijaństwa Ojciec reprezentuje twórczy ruch myśli w teologii rosyjskiej. Ojciec jest zwrócony nie tylko w stronę chrześcijaństwa przeszłości, ale też w stronę chrześcijaństwa przyszłości<sup>62</sup>.

W XXI wieku mamy do czynienia ze swoistym „renesansem” problematyki sofiologicznej. Jak już zaznaczono, pojawiają się coraz to nowe historyczno-filozoficzne oraz systematyczne badania myśli Włodzimierza Sołowjowa, Pawła Florenskiego, Sergiusza Bułakowa<sup>63</sup> oraz innych sofiologów, zaś na bazie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu we Fryburgu w Szwajcarii istnieje centrum badawcze twórczości Sergiusza Bułakowa<sup>64</sup>. Nauka o Sofii inspirowuje

<sup>60</sup> Por. M.B. Васина, *София и Филиокве (краткий экскурс в тринитарную мысль о Сергия Булгакова)*, w: *Софиология*, dz. cyt., s. 137–150.

<sup>61</sup> С. Н. Булгаков, *Центральная проблема софиологии*, dz. cyt., s. 333–334.

<sup>62</sup> List M. Bierdiajewa do S. Bułakowa z dnia 2 czerwca 1933, w: *Братство святой Софии. Материалы и документы 1923–1939*, dz. cyt., s. 250. Sam Bułakow był przekonany, że „w sofiologicznym światopoglądzie leży przyszłość chrześcijaństwa”. С.Н. Булгаков, *Центральная проблема софиологии*, dz. cyt., s. 335.

<sup>63</sup> Por. np. F. Corrado-Kazanski (red.), *Pavel Florenski et l'Europe*, Bordeaux 2013; Д. Верланов, *Философия С.Н. Булгакова в российской, украинской и греческой историографии*, w: Г.Е. Аляев і ін. (red.), *Історія філософії у вітчизняній духовній культурі*, Роґатва 2016, s. 191–196.

<sup>64</sup> Por. А. Цыганков, Т. Оболевич, *Булгаков в Швейцарии: современные исследования философии Сергея Булгакова в Фрибурге*, „Вестник Российской христианской гуманитарной академии” 4 (2015), s. 315–332.



wielu współczesnych teologów, poczynając od przedstawicieli heterodoksyjnej feministycznej teologii<sup>65</sup>, a kończąc na zwolennikach radykalnej ortodoksji na czele z Johnem Milbankiem<sup>66</sup> – kierunku teologii katolickiej, który w wielu miejscach przypomina projekt syntezy neopatrystycznej w tradycji prawosławnej, lecz zwracającego się przy tym ku jego oponentom... Zaiste, transfer idei między Wschodem a Zachodem jest procesem w dużym stopniu nieprzewidywalnym i pouczającym. A zatem, *status quo* pozwala w sposób uzasadniony mówić o autentycznym – obustronnym i równouprawnionym – dialogu filozoficznym pomiędzy „zachodnią” a „wschodnią” myślą chrześcijańską, nie zaś o ich opozycji lub antagonizmie.

---

s. Teresa Obolevitch, dr hab. filozofii, prof. UPJPII, kierownik Katedry Filozofii Religii na Wydziale Filozoficznym UPJPII w Krakowie, członek Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Ostatnio opublikowała: *La philosophie religieuse russe*, Paris 2014; *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Gieorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni*, Kraków 2014; *Семен Франк. Штрихи к портрету философа*, Москва 2017.

---

<sup>65</sup> Por. B. Meehan, *Wisdom/Sophia, Russian Identity, and Western Feminist Theology*, „Cross Currents” 46 (1996), nr 2, s. 149–168.

<sup>66</sup> Por. B. Gallaher, *Graced Creatureliness: Ontological Tension in the Uncreated/Created Distinction in the Sophiologies of Solov'ev, Bulgakov and Milbank*, „Logos: A Journal of Eastern Christian Studies” 47 (2006), nr 1–2, s. 163–190; A. Pabst, Ch. Schneider (red.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World Through the World*, Burlington, VT 2009 (szczególnie J. Milbank, *Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon*, w: tamże, s. 45–85 oraz A. Arjakovsky, *Commentary*, tłum. A. Pabst, w: tamże, s. 86–90); D. J. Dunn, *Radical Sophiology: Fr. Sergej Bulgakov and John Milbank on Augustine*, „Studies in Eastern European Thought” 64 (2012), s. 227–249; A. Arjakovsky, *Qu'est-ce que l'orthodoxie?*, dz. cyt., s. 161–168; A. Riches, *Eleusa: Secularism, Post-Secularism, and Russian Sophiology*, w: *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*, eds. A. Mrówczyński-Van Allen, T. Obolevitch, P. Rojek, Eugene, OR, 2016, s. 59–85.