

Ks. Henryk Paprocki: Sergiusz Bułgakow

W 70. rocznicę śmierci Sergiusza Bułgakowa przypominamy jego życie i dzieło



W siedemdziesiątą rocznicę śmierci ojca Sergiusza Bułgakowa prezentujemy artykuł przypominający jego życie i dzieło, którego autorem jest ks. Henryk Paprocki, teolog prawosławny.

Życie ojca Sergiusza Bułgakowa

Sergiusz Bułgakow urodził się w 1871 roku w Liwnach, małym miasteczku koło Orła, w rodzinie duchownego (jego przodkowie byli kapłanami prawosławnymi od czasów cara Iwana IV Groźnego). W 1881 r. rozpoczął naukę w szkole parafialnej w Liwnach, a po jej ukończeniu w 1884 r., w seminarium duchownym w Orle. W wyniku kryzysu religijnego traci wiarę i w 1888 r. opuszcza seminarium oraz kontynuuje naukę w liceum w Jelcu. W 1890 r. podejmuje studia na wydziale prawa uniwersytetu moskiewskiego i zaczyna interesować się marksizmem. Po ukończeniu studiów (1894 r.) wykłada ekonomię polityczną w szkole technicznej w Moskwie, w 1897 publikuje pracę *O rynkach pri kapitalistycznym proizwodstwie*, za którą otrzymuje tytuł magistra. W 1898 r. zawiera związek małżeński z Jeleną Iwanowną Tokmakową i wyjeżdża jako stypendysta do Niemiec. Na polecenie G. W. Plechanowa zawiera znajomości z K. Kautskim, A. Bebelem, K. F. Braunem i V. Adlerem. Pisze pracę doktorską *Kapitalizm i ziemledielije* i w trakcie jej przygotowywania przekonuje się, że doktryna marksistowska jest utopią. W 1900 r. powraca do Rosji i rok później na uniwersytecie moskiewskim otrzymuje tytuł doktorski oraz zostaje wykładowcą ekonomii politycznej w szkole politechnicznej w Kijowie. W tym okresie zaczyna się stopniowy powrót Bułgakowa do prawosławia, który wyznaczają publikacja książki *Ot marksizma k idiealizmu* (1903 r.) oraz spowiedź i komunia w cerkwi (1905 r.). W 1906 r. powraca do Moskwy jako docent prywatny ekonomii politycznej uniwersytetu, w 1907 r. zostaje deputowanym do drugiej dумы i profesorem nadzwyczajnym ekonomii politycznej instytutu handlowego w Moskwie; 1910 wraz z Je. N. Trubieckim, N. A. Bierdiajewem i W. F. Ernem tworzy wydawnictwo „Put”; na ten okres datuje się też początek przyjaźni z P. A. Florenskim. Habilituje się w

1912 r. na podstawie rozprawy *Fiłosofija chozjajstwa* i zostaje profesorem zwyczajnym; w 1917 r. był członkiem lokalnego soboru Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W 1918 r. przyjmuje święcenia kapłańskie, za co zostaje usunięty z uniwersytetu, wyjeżdża na Krym i wykłada w uniwersytecie w Symferopolu, z którego zostaje usunięty w 1920 r.; w 1922 r. aresztowany, uznany za zdrajcę marksizmu i wysłany z Rosji do Istambułu, skąd przez Pragę i Berlin przyjeżdża do Paryża i zostaje profesorem prawa kanonicznego i teologii w Rosyjskim Instytucie Naukowym; angażuje się w pracę z organizacją „Russkoje Studienceskoje Christjanskoje Dwizenije”. W 1925 r. zostaje profesorem teologii dogmatycznej w Prawosławnym Instytucie św. Sergiusza oraz proboszczem parafii przy instytucie, zaczyna współpracować z wydawanym przez Bierdiajewa czasopismem „Put’”; w 1927 r. wiąże się z „Fellowship of St. Alban and St. Sergius”, bierze udział w I Kongresie Kościołów „Faith and Order” w Lozannie; w 1930 wykłada w King's College w Londynie, w 1931 r. zostaje inspektorem instytutu. W 1934 i 1936 r. wykładał w U.S.A. i Kanadzie, w 1937 r. brał udział w konferencji „Life and Work” w Oksfordzie oraz „Faith and Order” w Edynburgu. W 1939 r. przeszedł operację raka gardła, w 1940 r. został rektorem instytutu, w 1943 r. otrzymał tytuł doktora honoris causa teologii Instytutu św. Sergiusza. Umiera w Paryżu 13 lipca 1944 roku, pochowany na rosyjskim cmentarzu w Sainte-Genevieve-des-Bois pod Paryżem.

Bułgakow napisał ponad 30 książek i ponad 400 artykułów, kilkanaście artykułów nie zostało jeszcze opublikowanych. Są to prace z dziedziny ekonomii i filozofii ekonomii, z dziedziny filozofii i z dziedziny teologii. Pozostawił także dwa zbiory kazań oraz wspomnienia.

Natura świadomości religijnej i zagadnienie Absolutu

U podstaw myśli Bułgakowa leży nurt rosyjskiej teologii świeckiej, która od czasów Aleksego Chomiakowa rozwijała się poza oficjalną teologią. Poglądy Bułgakowa zostały sformułowane już w jego pierwszej książce filozoficzno-teologicznej, *Światłość niezachodząca*. Tytuł utworu nawiązuje do tekstu Iz 60, 19-20 oraz do liturgii prawosławnej. Jest to praca, która traktuje o naturze świadomości religijnej. Autor uważa, że podstawową jej cechą jest wiara, mająca dwa aspekty – subiektywne dążenie człowieka do jej poznania i obiektywne objawienie jako odpowiedź Boga. Religijna prawda jest uniwersalna (gr. *katholike*), związana z całością, a nie z poszczególnymi jej częściami. Oznacza to, że wszyscy odnajdują siebie jako jedność w prawdzie, o czym decyduje życiowa jedność w prawdzie. Jednocześnie przyjęcie prawdy wyklucza jej akceptację jako „mojej opinii”. Prawda religijna ujawnia się w doświadczeniu mistycznym, ale równocześnie nie jest alogiczna, czy też antylogiczna, i dla wyrażenia siebie rodzi odpowiednie symbole. Bułgakow podkreśla znaczenie dla filozofii tradycji historycznego Kościoła, która odrzuca pretensje osobistej mistyki. Oznacza to istnienie określonej antynomii – historycyzm i autorytet oznaczają dla religii skostnienie, a samowolny mistycyzm rozpad. Obie te skrajności są zarazem niepotrzebne i konieczne. Dogmaty religijne nigdy nie wyrażają też pełni świadomości i przeżyć religijnych – nowe dogmaty muszą być zgodne ze starymi i je uzupełniać. Krytykując I. Kanta, J. G. Fichtego i L. N. Tołstoja, sprowadzających istotę religii do etyki, Bułgakow uznaje sumienie za światłość Bożą dla rozróżnienia dobra i zła (myśl tę wyraził we włączonej w tekst traktatu swojej modlitwie).

Jak i P. A. Florenski, Bułgakow głosi naukę o antynomicznym charakterze świadomości religijnej, o czym świadczy antynomia transcendencji Boga i Jego immanencji w świecie. To, co absolutne, jest

„Boską nicością”, która przekracza granice świata (stąd potrzeba negatywnej, czyli apofatycznej teologii) i pozostaje ze światem w stosunku antynomicznym — Bóg rodzi się w świecie. Stąd Bóg jest immanentno-transcendentny, wychodzi ze swej transcendencji i absolutnego monizmu w immanencję oraz pewien dualizm, co oznacza możliwość poznania Boga i wspólnoty z Nim (teologia pozytywna, czyli katafatyczna), możliwość istnienia dogmatu i mitu.

Głównym problemem religijnej filozofii jest kwestia Absolutu jako bytu „poza bytem” i „poza rozumem”. Dlatego też Bułgakow analizuje naukę o Bogu „poza bytem” i „poza rozumem” („Boska nicość”) od Platona i Plotyna, poprzez Ojców Kościoła i filozofów średniowiecza (Eriugena, Mikołaj Kuzańczyk, G. Bruno, Mistrz Eckhart, J. Böhme, Tomasz z Akwinu). Gdyby Bóg stworzył świat w oparciu o odwiecznie istniejące w Nim idee, to według Bułgakowa, byłby zdeterminowany przez swoje idee, podczas gdy Absolut jest wolny w sposób absolutny.

Odróżnienie "ukonu" od "meonu"

Podstawowy problem Bułgakow widzi w odróżnieniu znaczenia w języku greckim negacji „alpha-privativum” (także negacji „ou”, „ouk”) od sensu negacji „me”. Pierwsze oznacza niemożliwość określenia istoty principium, drugie zaś wskazuje na stan potencji jeszcze nieujawnionej; pierwsze prowadzi do antynomicznej filozofii religijnej, wrogiej panteizmowi, natomiast drugie do dialektycznej filozofii ewolucji, czyli do panteizmu. W pierwszym wypadku Bóg jako absolutna doskonałość nie ma nic wspólnego ze światem, w drugim jest ze światem związany. „Alpha-privativum” zakłada niemożliwość poznania, przewyciężenia swojej względności, znalezienia siebie

samego w Absolucie. W wypadku użycia negacji „*me*” wspólnota z Absolutem dokonuje się drogą łaski – człowiek staje się bogiem według łaski. Autentyczna religia buduje więc samą siebie na koncepcji zstąpienia Absolutu w świat i wstępowania świata do Absolutu. Bułgakow zakłada, że niemożliwym jest poznanie Absolutu bez osobistego z Nim kontaktu. Dogmat trynitarny możliwy jest tylko dlatego, że Bóg objawił siebie ludziom.

Bułgakow rozróżnia trzy drogi religijnej świadomości: poznanie Absolutu *more geometrico vel analytico*, *more naturale vel mystico* i *more historico vel empirico*, czyli myślenie abstrakcyjne, zjednoczenie mistyczne i objawienie. Dwie pierwsze drogi są możliwe jedynie w związku z trzecią, ale stają się fałszywe bez tego związku. Stąd właśnie wywodzą się fałszywe teorie, jak emanacyjny panteizm Plotyna, Orygenesesa, J. Böhme i Eckharta, akosmizm i antykosmizm filozofii hinduskiej, dynamiczny panteizm E. von Hartmanna i A. Drewsa, logiczny panteizm G. W. F. Hegla i inne. Zwłaszcza ostro Bułgakow krytykuje filozofię niemiecką, uważając, że dokonała zafałszowania prawdy poprzez przemienienie chrześcijaństwa w religijny monizm lub panteizm.

Akt stwórczy oznacza dla Bułgakowa przemianę „*ouk on*” („ukon” w terminologii autora) w „*me on*” („meon”). Formuła grecka „*ouk on*” oznacza niebyt (czyli brak bytu), a „*me on*” oznacza byt jeszcze nieokreślony. Przemiana „ukon” w „meon” jest więc stworzeniem materii traktowanej jako matka całego świata naturalnego. Stworzenie oznacza byt w niebycie jako akt wyznaczający granicę między bytem i niebytem. Nie oznacza to jednak, że byt istnieje obok lub też razem z Absolutem. Bułgakow podejmuje próbę pogodzenia sprzeczności poprzez wprowadzenie pojęcia energii Bożych przenikających świat

(wpływ doktryny Grzegorza Palamas). W akcie stwórczym Absolut ujawnia siebie samego jako Stwórcę i w tym sensie świat staje się bogiem. Jako Stwórca Bóg wprowadza siebie w stworzenie, sam siebie czyni jakby stworzeniem. W ten sposób świat jest teofanią i teogonią. Stworzenie przez Absolut świata względnego jest dla Bułgakowa samorozdwojeniem bytu absolutnego. Bułgakow kontynuuje w tym wypadku naukę W. S. Sołowjowa o tym, że to, co absolutne powinno być wszechjednością. Nic nie może być poza Bogiem i nic nie może ograniczyć Absolutu przez fakt swego istnienia. Bułgakow uważał, że tylko takie podejście może rozwiązać kosmologiczną antynomię — panteistyczny monizm i manichejski dualizm.

Sofiologia

Służyć ma temu nauka o Sofii, zajmującej miejsce między Bogiem i światem, Stwórcą i stworzeniem, która sama nie jest ani Stwórcą, ani też stworzeniem. Sofia jest bowiem Boską ideą (wpływ platonizmu), przedmiotem miłości Boga, która sama kocha Absolut. Sofia jest sama sobą tylko we wzajemnej miłości i jest wszechjednością. Bułgakow odróżnia tu hipostatyczną miłość Boga od miłości Sofii, która jedynie ją przyjmuje i utrzymuje tylko to, co otrzymała. Oddając siebie miłości Boga, Sofia jest początkiem wszystkiego. W tym sensie jest kobieca (przyjmująca), jest Wieczną Kobiecością, Bożą Sofią, Duszą świata (*Anima mundi*). Jest więc córką Ojca, a jako poznająca Boski Logos jest Jego Oblubienicą, natomiast jako odbiorczyni darów Ducha Świętego jest Kościołem, Matką Boga, sercem Kościoła i pięknem stworzenia. Jako istota wyższa od stworzenia Sofia chociaż nie jest hipostazą, podlega procesowi „hipostazowania” (w scholionie do traktatu *Swiet niewieczernyj* Bułgakow rozróżnił między „*ipostas*” i „*ipostaznost*”, por. „*Ipostas' i ipostaznost*”, w: *Sbornik statjej poswjaszczennyh P. B.*

Struwie, Praha 1925, s. 353–371). Uczestnicząc w życiu Boga nie staje się jednak Sofia powodem przemiany triady w kwaternię. W stosunku do wielości bytów w świecie Sofia jest organiczną jednością wszystkich stworzeń. Każdy byt ma swoją ideę, która jest zasadą, normą i entelechią, podczas gdy Sofia jest entelechią świata, jego duszą, *natura naturata*. Z tego powodu każdy byt jest sofijny. Równocześnie byty mają i negatywną stronę, czyli materię, a więc pozytywną nicość, powołaną przez Absolut do istnienia (wpływ sofilogii P. A. Florenskiego).

Uniwersalną materią świata jest „ukon” przemieniony w „meon”. Byt materialny charakteryzuje ograniczenie i podział. Indywiduacja jest w tym wypadku rozbiciem na wielość elementów. W świecie idealnym, czyli sofijnym nie ma miejsca na materię, gdyż istotną rolę odgrywają w nim zasady indywiduacji pozytywnej jako zasady bytu w pleromie Sofii. Trafiając do świata materialnego (świat bytu-niebytu) poddają się zasadom negatywnej indywiduacji. Akt stwórczy realizuje się w stworzeniu nieba i ziemi, co konstytuuje w Sofii dwa centra. Ziemia jest „nicością”, w którą wdarła się sofijność i dlatego jest potencjalną Sofią. Nicość otrzymała byt aktualny i stała się chaosem realnym — *apeiron* (o nim mówią mitologie). Stworzenie ziemi jest ontologicznym *prius* całego aktu stwórczego. Pozostałe elementy otrzymują byt z już istniejącej ziemi. Stąd ziemia jest jakby kosmiczną Sofią, jej obliczem w stworzeniu, kobiecą zasadą świata. Jest Wielką Macierzą, którą czczono jako Demeter, Izyde, Kybele, Isztar. Ziemia jest więc potencjalnie Bogoziemią, która kryje w sobie możliwość pojawienia się Theotokos.

Świat i Sofia oznaczają więc wydzielenie aktualności z potencjalności, aktualizacja potencji jest aktem stwórczym. Proces kosmiczny przechodzi poprzez eros ziemi do nieba. Z tego powodu cały świat

oczekuje przemienienia, co jest osiągalne pod kierunkiem Sofii-Duszy świata. Świat jest więc hierarchią bytów zależnych od *Anima mundi*.

Bułgakow, w ślad za Florenskim, podkreśla różnice między ideami i pojęciami, np. człowieczeństwo jest jednym Adamem, starym i nowym, stworzonym i odrodzonym, ale niemniej ważny jest proces indywiduacji.

Teoria dwóch Sofii, zaznaczona w traktacie *Świat niewieczerny*, została rozwinięta w pracach teologicznych Bułgakowa, zwłaszcza w tak zwanej „wielkiej trylogii” (*Agniec Bożyj, Utieszyciel, Niewiasta Agnca*).

Cielesność, antropologia i problem zła

Fakt, że każdy byt jest sofijny, gdyż ma ideę będącą jego normą i ośnową, oraz niższy swój aspekt, materię jako nicość podniesioną do poziomu „meonu” (bytu) i przepełnioną żądzą wcielenia w siebie zasady sofijnej, ma dla Bułgakowa ogromne znaczenie. Podstawowym bowiem problemem chrześcijańskiej metafizyki jest, według Bułgakowa, wcielenie. Autor rozróżnia tu między ideami cielesności i materialności. Istotę cielesności Bułgakow widział w zmysłowości traktowanej jako samodzielny żywioł życia, różny od ducha, ale nie obcy i nie przeciwstawny duchowi. Odróżnia się też ona od woli i myśli, kontemplacji idei — jest bowiem zmysłowym przeżywaniem idei czyli ich ucieleśnieniem. Zasadniczą cechą cielesności jest zmysłowość tworząca realność świata. Idee są więc realnościami obdarzonymi ciałem czyli zmysłowością, przy czym Bułgakow odróżnia nie tylko ciała fizyczne, ale także astralne, eteryczne i tym podobne. Cielesność

jest warunkiem piękna — duchowa zmysłowość, odczucie idei, jest pięknem. Według Bułgakowa piękno jest tak samo absolutną zasadą świata, jak i Logos, i jest objawieniem Trzeciej Hipostazy. Nauka Bułgakowa o ideach obdarzonych cielesnością wyraża równocześnie jedną ze szczególnych cech rosyjskiej filozofii — jej konkretność.

Ani materia, ani też ciało jako nosiciel zmysłowości, nie są złe. Zadaniem świata jest więc aktualizacja swego sofijnego charakteru. Zło jest bowiem rezultatem odejścia od tej drogi i wykorzystania sił bytu dla aktualizacji niebytu, który jest substratem świata. Zło jest pozasofijnym i antysofijnym pasożytem bytu, pochodzi stąd, że „nicość” wdziera się w zrealizowane już stworzenie jako moc chaotyzująca. Możliwość zła i grzechu jest aktualizacją „nicości”, czyli „nicość” może stać się siłą. Zło pojawiło się w niższym centrum sofijnym, co wciągnęło Absolut w proces kosmiczny i przemienienie rzeczywistości empirycznej pozostaje w związku z wcieleniem Logosu. Stąd wynika centralne miejsce człowieka w świecie (por. Rdz 2, 7 — stworzenie na obraz i podobieństwo Boże). Tchnienie „dechu żywota” Bułgakow tłumaczy jako niestworzonność ludzkiego ducha, będącego odbiciem chwały Boga oraz samoafirmującym się „ja”. Człowiek jest więc jednocześnie stworzeniem i nie-stworzeniem, absolutnym i względnym, a także względny w absolutnym. Jest mikrokosmosem, w którym można odnaleźć wszystkie elementy świata. Przebłycki tego faktu Bułgakow postrzega w religii antycznej, widzącej bogów tam, gdzie człowiek współczesny widzi siły przyrody, gdyż religia antyczna głosiła poznanie niewidzialnego poprzez widzialne, Absolutu przez świat (porównanie Izydy oplakującej Ozyrysa z Theotokos oplakującą Chrystusa). W kulcie żeńskiej hipostazy Bułgakow widzi objawienie tajemnicy świata. Równocześnie idee królestwa Bożego Bułgakow przesuwają poza empirię, gdyż człowieka po upadku ogarnęła żądza, a jej wynikiem jest między innymi antagonizm między gospodarką i sztuką.

Idealną jedność gospodarki i sztuki osiąga się poprzez „sztukę życia”, przemieniającą świat, co Bułgakow określa jako połączenie „teurgii” i „sofiurgii” (akcji Boga i człowieka), co jest możliwe tylko w Kościele, ale w nowym eonie, a nie w granicach historii. Oznacza to, że cel świata przekracza jego własne granice. Historyczne klęski są pozytywne, gdyż ratują ludzi od tendencji do antropolatrii, kosmolatrii lub też populolatrii, od wiary w postęp.

Duch ludzki nie poddaje się żadnym określeniom. Człowiekowi właściwe jest dążenie do absolutnej twórczości, chociaż człowiek nie może tworzyć dzieł doskonałych, bowiem jako stworzony byt składa się z bytu i z niebytu. Ocalenie daje jedynie heroiczna pokorna miłość w jedności z niebieskim Człowiekiem — Adamem Kadmonem, w osobie którego zrealizowana jest jedność Boga i człowieka. W tym kontekście Bułgakow próbuje filozoficznie uzasadnić naukę o Chrystusie jako Bogoczłowieku.

Transcendentny realizm i wszechjedność

Zasadnicze intuicje Bułgakowa związane są jednak z obroną transcendentnego realizmu, a nie wiary, przy czym w jego pracy nie można oddzielić teologii od filozofii. Bułgakow odrzuca średniowieczną koncepcję filozofii jako „służebnicy teologii” (łac. *ancilla theologiae*) i na jej miejsce wprowadza formułę filozofii jako „służebnicy religii” (łac. *ancilla religionis*). Filozofia dąży bowiem do tego, co absolutne, do wszechjedności. Jedynym uniwersalnym problemem filozofii jest Bóg i tylko Bóg. Antynomie pokazują wyraźnie, że korzenie naszego bytu może ujawnić jedynie objawienie, które może być poddane analizie filozoficznej. Świat jest stworzony — jest to aksjomat wiary, ale

przejście od tego, co absolutne, do bytu względnego jest niepojęte. Stąd też podstawę filozofii Bułgakowa stanowi kosmologia, w której następuje ostre rozróżnienie Absolutu i kosmosu (choć istnieje ich metafizyczna jedność, to jednak idea wszechjedności odnosi się wyłącznie do kosmosu, który jest jeden i wieloraki). Ontologiczną zasadą świata jest jego nieprzerwana osnowa sofijna. *Natura naturatam* prześwituje przez *natura naturata*, uwidacznia się panerotyzm przyrody, jej dążenie do swej formy-idei, do przyobleczenia się we własną formę, co jest w istocie dążeniem erotycznym.

Dusza świata jako siła jednocząca jest „wielo-lica”, chociaż substancjalnie jest jedna. Kosmologiczny aspekt Sofii wskazuje na stworzenie jako wszechjedność. Tajemnica świata tkwi w wiecznej kobiecości, która staje się zasadą kosmosu i w tym sensie jest jakby czwartą hipostazą. Sofia przebywa więc między Absolutem i bytem stworzonym, posiadając wszystko w sposób absolutny. Świat zarazem jest Sofią i od niej różniąc się Sofią nie jest, czyli Sofia jest światem idei, idealną zasadą świata, w której zawarte są idee wszystkich bytów. Ponieważ kosmos oznacza zamienienie nicości przez idee, jest więc stającą się Sofią. Oznacza to, że w systemie Bułgakowa Sofia jest pojęciem kosmologicznym, chociaż sama Sofia jest częściowo w granicach kosmosu, a częściowo poza nim, gdyż istnieją jej dwa centra — Boży i kosmiczny. Dzięki rozróżnieniu między materią i ciałem Bułgakow wprowadza pojęcie „duchowej cielesności”; materia nie jest więc substancją ciała, ale jakością, mocą stającą się ciałem. Cielesność nie jest związana ani z czasem, ani też z przestrzenią. Ponieważ byt stworzony jest jeden i całościowy, więc cały świat jest jedną cielesnością i jednym ciałem. Stąd wynika rozróżnienie „potencjalnej sofijności świata” i Sofii jako „osnowy świata”, jej dwóch aspektów, dwóch centrów. Stworzony byt w swej całości jest Sofią w swej idealnej osnowie i nie jest Sofią, gdyż ta idealna osnowa jedynie określa życie

świata i jego ewolucję. Oznacza to istnienie trzeciego bytu, między (gr. *metaksu*) Absolutem i światem, czyli Sofii. Ponieważ zaś Bóg wylewa na Sofię życiodajną moc transcendentnej miłości, przedmiotem miłości Boga powinien być subiekt, osoba, hipostaza. Sofia jednak ma jedynie zdolność hipostazowania, należenia do hipostazy.

Zagadnienie wolności i recepcja myśli Bułgakowa

Według Bułgakowa wolność istnieje „na granicy bytu”, ponieważ wolność stworzona może aktualizować „nicość”. Widoczny jest także „determinizm sofiologiczny”: świat pogrążony jest w Bogu i obca jest mu wolność oraz związana z nią przypadkowość. Dzięki wolności kosmos zatrzymuje się na poziomie „meonu” i nie osiąga wyższych form bytu, ponieważ wolność ostatecznie nie może zniszczyć stworzenia. Boża wszechmoc i stworzona wolność stanowią jedną całość, a to oznacza możliwość ustania zła i przeciwieństwo raj — piekło nie jest ostatecznym celem stworzenia (wpływ myśli S. L. Franka). Filozofia i teologia jednoczą się w jeden kierunek myśli ludzkiej, tworząc „sofijny monizm”. Ratunkiem przed nim jest antymonizm, ale nominalny, a nie realny. Jednak samo pojęcia stworzenia staje się w systemie Bułgakowa wątpliwym, jego miejsce zajmuje „kenosis” i przemienienie Absolutu w „stający się Absolut”, co prowadzi do ontologicznego dualizmu, a to oznacza, że synteza nauki, teologii i filozofii nie udała się w linii filozofii wszechjedności. Dotyczy to właściwie całości teologii Bułgakowa, która była konstruowana wokół pojęcia Sofii. Chociaż sam autor określał ją jako „teologię neochalcedońską”, to jednak była to teologia sofianiczna. Nie można jednak odmówić jej autorowi odwagi w stawianiu problemów teologicznych i bronienia swoich poglądów, których, jak się wydaje, głównym celem było wyjaśnienie istnienia zła w świecie. Gwałtowne

spory wokół koncepcji Bułgakowa, rozgrywające się w środowisku rosyjskiej emigracji we Francji nie rozwiązały problemu ortodoksyjności myśli Bułgakowa. Jest to jednak teologia, obok której nie można przejść obojętnie. Problemy postawione przez Bułgakowa ciągle czekają na swoje rozwiązanie i przyswojenie przez teologię.

Myśl Bułgakowa wywarła poważny wpływ na filozofię rosyjską na Zachodzie (L. A. Zander, I. A. Iljin, G. P. Fiedotow, N. O. Łoski, P. Evdokimov, O. Clement), a także zaczyna oddziaływać, dzięki przekładom jego utworów, na myśl katolicką i protestancką w Zachodniej Europie. Natomiast w Rosji recepcja myśli Bułgakowa dopiero się zaczyna.

Prace Bułgakowa opublikowane w języku polskim: *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przetł. H. Paprocki, Warszawa-Białystok 1993; *Życie za grobem*, przetł. Z. Podgórzec, Białystok 1994; *Iwan Karamazow jako typ filozoficzny*, przetł. R. Papiński [w:] *Wokół Tołstoja i Dostojewskiego*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2000, s. 149–175; *Kościół i kultura*, przetł. L. Kiejzik [w:] *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 2001, s. 266–272; *Ikona i kult ikony*, przetł. H. Paprocki, Kraków 2002; *Święci Piotr i Jan*, przetł. H. Paprocki, Białystok 2003; *Krzak gorejący*, przetł. H. Paprocki, Białystok 2003; *Karol Marks jako typ religijny*, przetł. R. Papiński, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 3(9)/2004, s. 205–233; *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, przetł. T. Terlikowski, Warszawa 2005; *Cuda Ewangelii*, przetł. T. Terlikowski, Warszawa 2007; *Moja choroba. Notatki o umieraniu. Moja choroba (styczeń 1926)*, przetł. H. Paprocki,

P. Grabowski, E. Józefowska, „Elpis” nr 21-22(34-35)/2010, s. 331–365; *Hipostaza i hipostatyczność*, przetł. B. Brzeziński [w:] *Palamas, Bułgakow, Łosiew. Rozważania o religii, imieniu Bożym, tragedii filozofii, wojnie i prawach człowieka*, red. L. Kiejzik, Warszawa 2010, s. 168–187; *Światło wieczności*, przetł. J. Chmielewski, Kęty 2010.

Bibliografia publikacji Bułgakowa: K. Naumov, *Bibliographie des Oeuvres de Serge Boulgakov*, Paris 1984 (Bibliothèque Russe de l'Institut d'Etudes Slaves, T. 68/1).

Ks. Henryk Paprocki

Śródtytuły pochodzą od redakcji.