

ЮГОЗАПАДЕН УНИВЕРСИТЕТ „НЕОФИТ РИЛСКИ“
БЛАГОЕВГРАД
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
КАТЕДРА „ФИЛОСОФСКИ И ПОЛИТИЧЕСКИ НАУКИ“

АВТОРЕФЕРАТ

на дисертация за присъждане на образователна и научна степен
„доктор“

Професионално направление: 2.3. Философия
Научна специалност: История на философията

ОНТОЛОГИЗИРАНЕ НА ПОНЯТИЕТО „СОФЪЯ“ В РУСКАТА РЕЛИГИОЗНА ФИЛОСОФИЯ

Докторант:
Дарин Симеонов Алексиев

Научен ръководител:
Доц. д-р Георги Донеv

Благоевград, 2021

Дисертационният труд е обсъден и одобрен за защита на заседание на Катедра Философски и политически науки към Философски факултет на Югозападен университет „Неофит Рилски”, проведено на 26.01.2021 г.

Защитата на дисертационния труд ще се състои на 20.04.2021 г. от 11.00 часа в зала № ... на УК1 на Югозападен университет „Неофит Рилски” пред НАУЧНО ЖУРИ в състав:

.....
.....
.....
.....
.....

Дисертационният труд е в общ обем от 239 стр. и се състои от увод, четири глави, заключение, библиография. Библиографията съдържа 140 заглавия на български, руски и немски език.

СЪДЪРЖАНИЕ НА ДИСЕРТАЦИЯТА

У В О Д

ГЛАВА I. ПОНЯТИЕТО „СОФЪЯ“ В ДРЕВНОСТТА

- I.1. Софъя в античния свят: Платон и Аристотел
- I.2. Софъя Премъдрост като трансцендентален език в Стария Завет
- I.3. Иудейската мистическа традиция и софиологията

ГЛАВА II. ТЪЛКУВАНЕТО НА „СОФЪЯ“ СЛЕД ИДВАНЕТО НА ХРИСТА

ХРИСТИЯНСКИЯТ ИЗТОК И ИНТЕРПРЕТАЦИЯТА НА „СОФЪЯ“

- II.1. Гностиците и учението за Софъя
- II.2. Арианството и проблемът за Божията Премъдрост и Син като Втора ипостас

ЗАПАДЪТ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯТА НА „СОФЪЯ“

- II.3. Софиологията при Хайнрих Зузо и мистичната „Софъя“ у Якоб Бьоме
- II.4. „Софъя“ при късния Шелинг

ГЛАВА III. ПОНЯТИЕТО ЗА „ЛОГОС – СОФЪЯ“ ПРЕЗ ПАТРИСТИЧЕСКИЯ ПЕРИОД НА ИЗТОК

- III.1. Православния възглед за Софъя при св. Атанасий Велики
- III.2. Софъя и учението на кападокийските отци за Трансценденцията и Нейните ипостаси
- III.3. Софъя и учението за енергиите на св. Григорий Палама

ГЛАВА IV. ОНТОЛОГИЗИРАНЕ НА ПОНЯТИЕТО „СОФЪЯ“ В РУСКАТА РЕЛИГИОЗНА ФИЛОСОФИЯ

IV.1. СОФИОЛОГИЯТА НА ВЛАДИМИР СОЛОВЬОВ

- 1.1. Произход на понятието „Софъя“ при Владимир Соловьов
- 1.2. Софиологията на Вл. Соловьов

IV.2. СОФИОЛОГИЯТА НА ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИ

- 2.1. Развитие на понятието „Софъя“ при Павел Флоренски
- 2.2. Софиологията на Павел Флоренски

IV.3. СОФИОЛОГИЯТА НА СЕРГИЙ БУЛГАКОВ

- 3.1. Произход и развитие на понятието „Софъя“ при о.Сергий Булгаков
- 3.2. Софиологията на Сергей Булгаков

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

БИБЛИОГРАФИЯ

1. ОБЕКТ, ПРЕДМЕТ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Предмет на изследването е онтологичният статус на Софѝя в руската религиозна философия. Именно неизясненият статус на „Софѝя“ и полярните мнения от „осанна“ до „разпни“ са характерни за богословско-философските полемики до този момент.

Наследството и приносът на руската религиозна философска традиция, която е дълбоко вкоренена в християнското духовно и интелектуално наследство на православиято, но същевременно е ориентирана към възприемане на метафизичните принципи на немския класически идеализъм, се разкрива в пълнота през първата половина на XX век в творчеството на плеяда мислители.

Павел Флоренски и Сергей Булгаков са представители на руския религиозен ренесанс и се явяват наследници на Владимир Соловьев, който прави опит за създаването на оригинална и богата в своето многообразие модерна християнска религиозна-философска система – учението за Всеединството. Новите търсения и изследвания на тези представители на руската религиозна философия водят на свой ред до нова интерпретация и осъвременяване на наследството на класическата християнска богословска и философска мисъл.

Предметът на проучване и проблемната област на дисертационното изследване, се определят от основните онтологически корени на християнското учение за битието и личността на Софѝя, и по-специално от систематичния характер на тези възгледи в контекста на библийските истини за Божията Премъдрост. Те ни отправят към характера, съдържанието и значението на християнската триадология и свързаните с нея проблеми, които са разработени систематично в учението на източната патристика. Конкретен изследователски проблем на дисертацията е обосноваването на тяхното значение в развитието на руската религиозна философия и православната теология.

Духовните основи на учението за Софѝя се определя до голяма степен от християнското учение за Света Троица. Тази постановка на християнската триадология ни препраща към парадигмалното значение на неразривната връзка и динамичното съотношение между Софѝя, като онтологична определеност и връзката на Бога с тварния свят и присъствието му в православната духовна традиция.

В проблемната област на изследването е включено историческото представяне и разкриване на идейните насоки и философски направления, произтичащи от връзката и отношението на традиционното християнско учение за Божията Премъдрост и модерните религиозно-философски търсения на руската философска мисъл. Това са ренесансови и хуманистични идеи, които са свързани с нов тип светоусещане и духовно измерение, които оформят модерното християнско богословие, като пресечна точка на теологичното и философско-софиологично знание за Бога. Тази модерна визия се оформя в западно-европейската християнска и просвещенска традиция, но тя има своите специфични корени в дълбока древност, а нейните съвременни измерения намират своя завършек в областта на руското религиозно-философско наследство чрез критичната рецепция на славянофилите и създаването на оригинална руска религиозна философия.

Актуалността на изследвания проблем в дисертационния труд, се определя от това как в прехода и съдържанието на мистично-философското понятие Софѝя се

конституира смисъла на теологическото понятие Софѣя. Така, като крайна цел се оформя демонстрирането на функцията на Логоса като онтологичен принцип и по този начин имаме задаване параметрите на едно възможно ново по съдържание интерпретиране на Софѣя – от философия към теология, а чрез руските – философи, обратно към философия.

2. ЦЕЛ И ЗАДАЧИ НА ИЗСЛЕДВАНЕТО

Целта на настоящия дисертационен труд е да се проследи историята на Софѣя във философията и онтологизирането на понятието „Софѣя“ в руската религиозна философия с оглед намиране на синтезата на философското и теологическото понятие „Софѣя“.

Задачите на изследването са: 1. Съпоставяне на руската религиозно-философска мисъл и нейната интерпретация за „Софѣя“ с класическото богословско разбиране по въпроса за християнската Троица и ипостаста на Логоса в Троичния Бог. 2. Решение на проблема за метафизическият смисъл на понятието Софѣя, без да се противопоставя на теологическото разбиране на нейната трансцендентална функция.

Разглежданата тема е актуална в епохата на формирането на християнското вероучение, доколкото утвърждаването на приемливите от ортодоксална гледна точка догматични истини в контекста на споровете с ранните еретични учения, се осъществява в съгласие с определени начини на онтологизиране на Божието битие.

Онтологизирането в ранната християнска мисъл, е свързано с антични онтологични учения и преосмислянето им от християнски позиции, се определя аргументацията на принципите на християнската онтология.

3. ТЕЗА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

Формулирането на темата се определя от дискусията за мястото на Софѣя във философията и богословието. Руската философия навлиза в религиозни теми и чрез методите на философията създава тълкувания, които в най-мекия вариант могат да бъдат наречени неортодоксални. Един от задълбочените изследователи на проблематиката за Софѣя, А. Козирев, изтъква, че Софѣя може да се разглежда като философска, и като богословска тема, докато св. Серафим Соболев смята софиологията, разработвана в рамките на руската религиозна философия, за ерес, която няма място в християнската традиция. Като православен християнин аз приемам тезата на светителя, а като изследовател на тази проблемна област смятам, че различните учения за Софѣя от древността до наши дни, имат своето място в историята на човешката мисъл. При това трябва да се има предвид, че при разглеждане на софиологията и, в частност, въпроса за Софѣя не е възможно изключването на нейната органична свързаност с контекста на Библията и християнската философско-богословска традиция.

Софиологията е и остава препъникамък, както в богословието, така и във философията. И ако за последната, тя е пореден опит за интерпретация на древната идея за посредник между трансцендентния Бог и света, то за богословието

софиологията е неприемливо ново учение, противоречащо на християнската догматика. Именно в това разбиране може би се крие тайната на съвременния прочит на тази проблематика. Съвременният учен може да изследва статуса на Софйя използвайки езика и методите на философията, без да се преминава границата, очертана от догмата.

Темата за Софйя придобива особена актуалност днес, поради необходимостта от преодоляване на съвременните форми на неоарианство, които се откриват в някои християнски деноминации.

През периода III-IV век онтологичната проблематика и специално темата за Софйя е свързана с тринитарната проблематика и с формирането на троичния догмат. В този период се появяват еретични учения, които се конфронтират с фундаменталните християнски принципи. Основната ерес е арианството, което има логическо продължение в неоарианските възгледи на евномианството. Затова е важно да се съпоставят онтологичните разбирания в тези еретични възгледи с онтологичните учения в ортодоксалната традиция, и за да се изясни мястото на Логоса – Софйя в християнското учение.

Докторска теза: Обосноваване на Логос – Софйя като функция на Трансценденцията в създаването на трансценденталната форма на съществуването на света в съответствие с тринитарния догмат.

Актуалността на избраната тема и на периода, в който проблемът за онтологизирането на Софйя е поставян, като безусловно свързан със смисъла на догматичните истини, се определя и от необходимостта да бъдат актуализирани принципите на православното мислене и във философията. Православната философия има своя специфика, която се очертава още в първите векове на развитието на християнската мисловна традиция. Разбира се, важно е да се акцентира и върху общите за източното и западното християнско мислене принципи. Определени различия между философски възгледи за онтологизирането на Софйя се оформят постепенно и намират своя израз при разглежданите руски религиозни философи. Това предопределя принципни нагласи на руската философска мисъл в сферата на философската теология и онтологията, и често, очертаната в тези сфери проблематика, се разработва на базата на безкритично възприети философски принципи. Философската традиция е сродна на религиозната по това, че е действителна и дейна тогава, когато не се отдалечава от собствените си извори. Ако тръгваме от тези извори, философията и православното богословие биха били в творческо взаимодействие и не би имало причини за противопоставянето им.

4. МЕТОДОЛОГИЯ

Основният метод на изследването е историко-философски анализ, който се основава на херменевтични и онтологични реконструкции, както и сравнение на учението за Софйя при светите отци на Църквата и руските религиозни философи. Изследвана е интерпретацията на Софйя до Христа в класическия елинизъм, иудаизма и неговото мистическо направление – кабализма, а също и тълкуването на Софйя от

гностици, ариани и особено важните интерпретации на Софѝя на Запад и нейното възприемане във философията от времето след Христа.

Темите и проблемите, поставяни в труда, се разглеждат в светлината на историко-философски подход. Вниманието ни е насочено към ученията за Логоса, Софѝя, през обозначения период. Обоснована е приемственост с предишни богословски и философски възгледи, както и с по-късни християнски учения. Историко-философският подход е допълнен с възможностите на теоретично-системния философски и богословски подходи. Акцентира се на библийската екзегеза, която е основен метод в изследването на Сергей Булгаков. Приложени са възможностите на компаративния метод, за да се посочат в сравнителен аспект сходства и различия в източните и западните християнски учения през разглеждания период.

В методологично отношение изследователската цел и програма на дисертационния труд са фокусирани върху историко-философския анализ на динамиката и взаимодействието между философската трактовка на въпроса за Божията Премъдрост и теологическия дискурс в историята и православната традиция на Църквата. По този начин се реализира философски и богословски анализ на проблема за Софѝя, разглеждайки тенденциите в разбирането на Софѝя от класическата античност, първите векове на християнството, Средновековието и Новото време, за да се разкрият характеристиките и значението на този философско-богословски синтез и прехода към новата парадигма в развитието на руската религиозно-философска мисъл през XX век.

5. ХАРАКТЕРИСТИКА НА ДИСЕРТАЦИЯТА

Дисертационният труд съдържа увод, четири глави, заключение и списък с цитираната литература.

В **Глава I ПОНЯТИЕТО „СОФѝЯ“ В ДРЕВНОСТТА** е разгледан и анализиран произходът на контаминацията на античния образ на Софѝя (Σοφία), свързан с Атина Палада и библийския образ на Премъдростта.

Първи параграф: Софѝя в античния свят: Платон и Аристотел и разбирането на С. Булгаков

Въз основа на античните разбирания и философски интерпретации по темата, руската религиозна мисъл успява да изгради постепенно своето разбиране за Софѝя. Мнозина от изтъкнатите изследователи на въпроса за Софѝя (Σοφία) Премъдрост Божия са на мнение, че директните препратки са трудни или, ако има такива, са силно преувеличени.

Според С. Аверинцев, *Софѝя Премъдрост Божия*, е съществително собствено, транскрибирано от гръцкото съществително нарицателно σοφία, което значи „мъдрост“.

Специално в гръцката митология образът на девата – вдъхновителка и предводителка на мъжете – е явен в ред фигури, сред които можем да споменем музите, но в най-висока степен и с най-голяма яснота тази идея е реализирана, разбира се, в Атина Палада. При Хезиод Атина е осмислена като превъплъщение на изначалната Мъдрост –

наистина, последната тук е обозначена не чрез думата σοφία, а с нейния синоним μῆτις. Демокрит я нарича „разумна“ (φρόνησις).

Питагореецът Филолай (VI в. пр.н.е.) противопоставя умозрителната „мъдрост“ (σοφία) на житейската „добродетел“ (ἀρετή): мъдростта е свършена, добродетелта – не, мъдростта се занимава с космоса, добродетелта – със земните дела.

Софiя Мъдростта присъства, като важна и обсъждана тема в ранните диалози на Платон. Диалогът на Платон „Теаг“ (чието авторство е оспорвано) е посветен на изследване на мъдростта. Философският му сюжет отначало се разгръща по класическата Платонова схема: предметът на търсенията се разкрива като вид или идея. Постулатът, който може да се изведе, е, че мъдростта е небезименна, но е невъзможно да ѝ се даде друго име, освен името „мъдрост“¹. Именно с това се утвърждава нейната тъждественост и самодостатъчност.

След „Филеб“, за придаване на мъдростта на по-ясен онтологически статус в Платоновия космос остава, но Платон не развива повече темата и в „Тимей“ за мъдростта-Софiя въобще не се казва нищо. Онези действия, които биха могли да ѝ бъдат приписани, получавайки космологическа съзидаваща роля, у Платон изпълнява Умът-демиург, от съчетанието на който с необходимостта ἀνάγκη „произлиза смесеното рождение на нашия космос“², при което именно „разумното убеждение“ подбужда лишената от целесъобразно действие необходимост към съзидателно действие. Създателят на космоса „устроил ума в душата, а душата в тялото и по този начин построил Вселената“³ като живо същество.

За софиолозите от началото на XX в. Платоновите похвати за определяне на мъдростта са евристични за изясняване на същността за Софiя – Премъдрост Божия. Затова Булгаков прилага от Платоновата понятийна система, когато дава определения на Софiя.

Тезата на С. Булгаков, е че Платон за първи път не само поставя въпроса за отношението на Бога и света, но и предварително го разрешава в учението за демиурга „като посредник между Бога и света, Божий слуга в сътворението на света“⁴. Този демиург е някакво „между“, μεταξύ, „свърхтвар, която е не бог и не свят“, посредством който светът е създаден от Бога. Платоновият „Пир“, казва Булгаков в едно от последните си съчинения е „езически Стар Завет“, а изложеното в него учение за ероса е връх на „естественото вдъхновение“ за тварно-нетварното начало в човека.

При Аристотел мъдростта е тъждествена на знанието. „В „Метафизика“ мъдростта-Софiя и мъдростта-философия са синоними: мъдростта е наука за началата. Мъдростта не е „нито едно от сетивните възприятия“. Това е наука, „изследваща първите начала и причини“, но не е „изкуство на творението“, – тъй като науките за умозрителното, както е известно, „са по-високо от изкуствата на творението“, – и първа

¹ Платон. Феаг // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. с. 115. Цит. по: Ваганова, Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011. с.35.

² Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 199. Пак там. С. 450. Ваганова, Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011. с.37.

³ Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 199. Пак там. С. 434. Ваганова, Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова.2011.с.37

⁴ Булгаков, Сергей. прот. Купина Неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927. Репринт. Вильнюс, 1990. с. 193.

философията изследва „самостоятелно съществуващото и неподвижното“, т.е. „съществуващото като съществуващо“⁵.

В тезите на Платон и Аристотел, Булгаков вижда първата в историята на философията постановка на проблема за софийността на твarta – „основен проблем на космологията“⁶.

Именно античната философия и по-точно Аристотел, дава на Църквата понятия, чрез които тя опонира на своите противници по време на вселенските събори, като: **усия, ипостас** (οὐσία и ὑπόστασις).

Анализът на учението за мъдростта в античната философия, дава напълно определена представа за това, че у философите от класическата древност не съществува самостоятелна софийна метафизика, както не съществува и представа за премъдростта, като особено същество или лице.

В своята концепция за Софiя, Булгаков строи на основата на платонизма в неговото най-ортодоксално разбиране – като учение за идеите и приема, че учението за Софiя е пряко свързано с Платон.

Според Булгаков, Платон е открил свръхсетивния свят на идеите, поради което е първият софиолог в световната философия.

В дисертацията е обоснована тезата, че софиологията не е отделно учение. Софиологията не съществува извън християнското богословие. Софиологията е съставна част от единния богословски синтез – „теорията“ на християнското вероучение. Тайната на Софiя Премъдрост Божия, не може да бъде разкрита извън точното богословско определение на свойствата на Лицата на Пресветата Троица, свойства, формулирани в догматическото учение на Църквата. Голяма част от тези понятия, са взети от античната философия и са получили своята християнска трактовка. В дисертацията е приложен философския понятиен апарат в неговата православна контаминация.

Втори параграф: Софiя Премъдрост като трансцендентален език в Стария Завет

За разлика от софийните отъждествявания, за които стана дума в предходния параграф, за библейската Софiя всичко е казано директно.

В Старозаветното Св. Писание на много места се говори за премъдрост. Думата Премъдрост има няколко значения, използвани в Св. Писание: в обичайния широк смисъл на мъдрост, разумност; в значение на премъдрото Божие домостроителство, изразяващо се в сътворението на света, в промисъла за света и в спасението на света от греха; в отношението към Божия Син като Ипостасна Божия Премъдрост.

В части от текстовете Божията Премъдрост Софiя е описана като определена умна същност и дори ипостас, което е особено характерно за вече споменатите книги. На други места Софiя е описана като божествено свойство и като човешко качество, дарувано свише. Старозаветната Премъдрост съдържа други два момента, отличаващи

⁵ Булгаков, С. прот. Купина Неопалимая. с. 193.

⁶ Булгаков, С. прот. Невеста Агнца. М., 2005. с.12.

я от умозрителните концепции на античната философия. Те са: първо, нейният личностен характер, второ – женственият ѝ облик.

Този многопластов образ на старозаветната ипостасна Премъдрост, неведнъж е привличал вниманието на екзегетите и богословите. Известни са споровете, които още в арианската епоха са се водили около тълкуването на тези места (за които прот. С. Булгаков разсъждава в „Купина Неопалимая“), както и начинът на възприемане на Софйя от руски религиозни мислители от края на XIX и първата половина на XX век, в частност при Владимир Соловьев, о. Павел Флоренски и о. Сергей Булгаков. Затова въпросът какво представлява Божествената Премъдрост и какво именно е подразбиращо под този образ Старозаветното Писание е от особен интерес.

В дисертацията е показано, че основен извор за Божествената Премъдрост в кн. Притчи съставляват главите 8 и 9. Самото име Хохмот, което в тези глави получава Божествената Премъдрост, е особено показателно – подобно на Божиите имена Елохим и на характерното за кн. Притчи, Кедошим (9:10; 30:3), то стои в *pluralis majestatis* (множествено число за възвеличаване) и се явява свидетелство за несъмнената принадлежност на Премъдростта към света на Божественото.

Главният стих в книга Притчи, станал препъникамък векове наред и основополагащ в разсъжденията на част от руските софилози, е: „*Господ ме имаше за начало на Своя път, преди Своите създания, открай време*“ (Притч. 8:22), който определя Премъдростта като начало на Божиите пътища.

Божествената Премъдрост от кн. Притчи не е по същество ипостас, нито дори каквото и да било онтологично начало в Бога.

Анализът от прот. С. Булгаков на стиховете от Притч. 8:22-31, е основание за разделяне на старозаветното учение за Премъдростта на две части: Премъдростта и просто мъдростта. Първата е метафизическа „умна същност“, а втората има морално-практически смисъл и се явява човешко качество.

Показано е, че Булгаков не е напълно систематичен: ако Премъдростта не се разбира строго като Логос, Втората Ипостас, то въпросът за нейната нетварност просто преминава от кръга въпроси на тринитарно-христологическата догматика в напълно друга област.

За Булгаков старозаветното учение за Софйя се съдържа не само в „сапиенциалните“⁷ книги на Библията, но и в мистико-еротическата Песен на песните. Суламита в нейния панеротически природен стремеж към Възлюбения е същата онази „космическа Афродита“, „осъществена свята телесност“. Според Булгаков Стариият Завет, е проникнат от „телолюбие“ и би било неправилно постоянно да алегоризираме свещената еротика на Песен на песните, отричайки по този начин нейния символен реализъм. В чувствеността „трябва да виждаме „образ и сияние на Божията слава“, каквото се явява божествената Софйя“.

Разсъжденията на Булгаков за Софйя в Стариия Завет засягат изключително само началните стихове на първа глава от книга Битие. Земята, сътворена „в Начало“ (Бит. 1:1), е тварната Софйя, първомайка и първоизточник на тварта, платоновският *μῆ ὄν*, „в

⁷ Сапиенца (Сапиенция, от лат. *Sapientia*, итал. *Sapienza* –мъдрост) – термин с латински произход. Гръцкият аналог е *Σοφία*.

който се съдържат „идеите“ на Божествената Софйя“⁸. Така на символичния език на Библията, в съпоставянето на „земята“ и „небето“, т.е. на тварната Софйя и Божествената Софйя, се говори „за две различни творения“ – „дошестодневно и шестодневно“. По този начин в Бит. 1:1, Булгаков различава две повествования за сътворението на света⁸.

Първото се отнася към реалността на битието, което таи в себе си цялата пълнота: *הוּא וְהוּא* (*tohu-va-vohu* – израз за обозначаване на хаос). Вторичното творение е това, онтологическото съществуване на сътворената *natura naturans*, притежаваща силата за сътворяване на *natura naturata* като възможни разделни/различни актове.

Божествените творчески актове се възприемат разделно и последователно само от нас, а в Бога те са единни като „Божие творение, тварна Софйя“ и „са включени в самоопределението на Бога като Творец“, в когото „няма място за последователност и редуване, но има само всеединство“.

Трети параграф: Иудейската мистическа традиция и софиологията

В този параграф обект на изследване е иудейската мистическа традиция и софиологията в кабала. Анализът на кабала изяснява връзката между някои текстове на мистичната кабала и руската религиозна философия.

За да бъде коректно отразено онтологизирането на понятието Софйя при руските религиозни мислители, е анализирано и развитието на иудейската мистическа традиция, известна още като кабала. По дълбочина и пълнота на разбирането на Кабала, Булгаков превъзхожда другите руски философи, в т.ч. Вл. Соловьев и П. Флоренски. Прот. Булгаков обаче остава незасегнат от „по-късните окултни изкривявания“ на Кабала, представлявайки уникален за XX век тип „класически християнски кабалист“.

Кабала е определена от Вл. Соловьев, о. Павел Флоренски, и прот. С. Булгаков, като едно от най-значимите и дълбоки учения.

Анализирана е онтологичната структура на кабала, според която нашият материален свят не е най-нисшият в еманацията на божествената светлина. В крайния предел, където тази светлина съвсем изчезва в пълен мрак, се образува т.нар. обелка на битието (обвивка – „клипот“) – бесове. „Клипот“ няма собствена същност, но не може да изчезне. Човешките души, напротив, са призвани към очистване и съвършенство. Главното средство за това е превъплъщението, което е два рода: „кръговрат“ (гилгул) и „присаждане“ (иббур). Първият се състои в постепенното преминаване през всички сфери на битието и преодоляване на бесовете.

Спомагателно средство за възвисяване на душата е приложната Кабала. Връзката между нея и умозрителната е общото и за двете – признаване на мистическия смисъл на буквите и библейските имена. Отнасяйки се към Библията, като към шифрован текст и прилагайки различни шифри (давайки числово значение на буквите, премествайки букви в един или друг определен порядък), може от едни думи да се получат съвсем други и да бъдат разкрити удивителни неща (основните начини се наричат гематрия⁹,

⁸ Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. М., 2005. с.79.

⁹ Гематрия – свързване на всяка староеврейска буква с определена числова стойност. бел. прев.

нотарикон¹⁰, лемура). По този начин кабалистите разгадават съкровено и предсказват бъдещето. Друга част от приложната Кабала е магията; чрез целесъобразно използване на Божиите имена се правят различни чудеса“.

Кабала присъства иманентно в изследванията на руските софиолози. То се изразява в нейното влияние при онологизирането на понятието Софйя в руската религиозно-философска традиция, централното място сред които принадлежи на Сергей Булгаков.

Съдържанието на **Глава II ТЪЛКУВАНЕТО НА „СОФЙЯ“ СЛЕД ИДВАНЕТО НА ХРИСТА** проследява линията на развитието на понятието Софйя във времето след Христа. В първата част на тази глава обект на изследване е **християнският Изток и интерпретацията на „Софйя“**, като тук се анализират ученията на представителите на неklasическата християнска мисъл – гностицизма и арианството.

Първи параграф: Гностиците и учението за Софйя-Ахамот. В учението за Софйя са вложени сложни, противоречиви, символически интерпретации и набор от идеи, използвани от руските религиозни философи за онологизирането на Софйя.

Особено място при изследване проблематиката за Софйя се отделя на гностицизма. От една страна, поради факта, че руските религиозни философи са възприемали гностицизма като източник на вдъхновение, а от друга, поради особения мистичен статут на Софйя сред самите гностици, откъдето вероятно този статут приема определено място сред мисловната конструкция на разглежданите софиолози.

След идването на Христа, на Изток се оформя учение, достатъчно мощно, за да повлияе на духовната мисъл през вековете, достигнало чак до днес през различни религиозно-философски учения. Това е гностицизмът. Гностици́зм (от гр. γνωστικός – „познаващ“, „знаещ“; γνῶσις – „знание“) представлява общо условно название за многочислени постантични религиозни течения, използващи мотиви от Стария Завет, източната митология и раннохристиянското учение. Гностици́змът е описан от Евсевий Кесарийски, св. Иринеи Лионски и Климент Александрийски.

Целта на анализа е да бъде изяснена връзката между гностицизма и учението за Софйя.

Интерпретацията на Софйя като посредник между Бог и света в християнството датира от Валентин. За гностиците, по-специално за Валентин и Птолемей, Софйя има специална функция в гностическата космогония. Резултат от страстта на Премъдростта е „низшата Софйя“, наречена Ахамот (евр. „премъдрост“).

Самата Софйя, губейки своята вътрешна опора и излизайки от плеромата, би отишла във всеобщата субстанция, ако в своя безмерен стремеж не бе срещнала вечния Предел (Орос), привеждащ всичко в нужния порядък и наречен също Очистител, Въздаятел и Кръст. Истинската мисия на Христос е да донесе гносис (познание), за да могат човешките духове да се върнат в плеромата.

¹⁰ Нотарикон – всяка буква в дадена дума може да бъде развита в цяла дума, започваща с тази буква или всяка буква, която в еврейския език има свое название, може да бъде развита в нова дума, или от началните, средните и крайните букви на една или няколко думи може да се образуват нови думи. Бел. прев.

Именно гностическият модел на мислене, имантезирайки трансцендентността и приближавайки по този начин чаканото преображение и спасение, обуславя и обяснява идейния максимализъм и радикализъм.¹¹ В дисертацията е обоснована тезата, че Софѝя е представена в цялата гностическа литература.

Втори параграф: Арианството и проблемът за Божията Премъдрост като Втора ипостас. Проблемът за Премъдростта Божия се пренася от гностицизма и сред част от християнските мислители от III-IV в. В средата на четвърти век се оформя крайно реакционно течение, силно повлияно от иудейската традиция – арианството. За идейното оформяне на арианството съществуват редица теории: че е плод на антиохийското богословие; че самият Арий, като ученик на Лукиан Антиохийски, попада под прякото влияние на Ориген; че самото арианство е плод на неизяснена екзегеза. Особено място за развитието на софийната мисъл, по думите на проф. прот. С. Булгаков, заемат Тертулиан и Ориген. Ориген става вдъхновител, макар и не пряк, на Арий. Последният дава най-твърд отпор на класическото православно разбиране на Софѝя, Божията премъдрост като Втората ипостас на Св. Троица и всъщност е повод да се появят на историческата сцена едни от най-великите учени на християнството – св. Атанасий Велики, св. Василий Велики, св. Григорий Богослов.

В дисертацията е показана онтологизацията на понятието „Софѝя“ в християнската мисъл от първите векове. Учението за мъдростта се съдържа в космологията на Тертулиан и Ориген. В редица антиеретически съчинения Тертулиан говори за мъдростта (*sapientia*, *sophia*) като за материя. Самата философия е „материя на езическата мъдрост“ – „безразсъдна тълкувателка на Божествената природа“.

От Бога „в начало е създадена Премъдростта, начало на пътищата към Неговите дела. Сетне се появява Словото, чрез Коего всичко е създадено и без Коего не е създадено нищо“. Мъдростта, в крайна сметка, е първата от силите, „великите способности“ на Бога – след нея следват Силата, Разумът, Словото, Духът, Могъществото.

Онтологията на Тертулиан не е свободна от гностическото влияние в понятието за саморазкриване на Божеството в света. Доколкото той споделя убеждението на цялата антична философия, че Божеството не може да е в непосредствена връзка със света, то Логосът-Софѝя у него е посредник-демиург.

Учението за Премъдростта у Ориген в концентриран вид се съдържа именно в неговото тълкуване на Притч. 8:22. „Единородният Син на Бога е Неговата Премъдрост, съществуваща субстанциално“ – в термините на доникейската христология.

Учението на Арий в значителна степен се определяло от общите предпоставки на Антиохийската школа от философията на Аристотел. Богословието му се основава на трансцендентността на Бога и (като извод) неговата непричастност към каквито и да било еманации във вид на излияние (*προβολή*, *prodatio*), или на разделение (*διαίρεσις*, *divisio*), или на рождение – *Θεός ἀγεννητός*. От тази гледна точка не може да става дума за υἱός Θεοῦ, като съвечен Богу.

¹¹ Димитрова, Н. Руската софиология между православие и гностицизма. - в: Хуманизъм, култура, религия. С. 2010. с. 60.

Православното учение, за това че Божията Премъдрост се разбира като Втората Божествена Ипостас, както и категоричното ѝ противопоставяне с арианската доктрина е разгледано в трета глава.

Във втората част на тази глава от дисертацията, обект на изследване е **Западът и интерпретацията на „Софйя“**. Това е реализирано в следващите два параграфа.

Трети параграф: Софиологията при Хайнрих Зузо и мистичната „Софйя“ у Якоб Бьомер. В параграфа е анализирана софиологията при Хайнрих Зузо, която, макар и не директно, оставя своя отпечатък върху руските философи от XIX в.

Латинската западна интерпретация по темата за Софйя може да бъде открита в различни сфери на културния и интелектуалния живот и в поезията на доминиканеца Хайнрих Зузо „Christophie“ и неговата „Вечна Премъдрост“.

Наричайки себе си „служител на Вечната Премъдрост“, Зузо основал „братство на Премъдростта“ и съставил за него особено молитвено правило, а също така съставил и особена служба на Софийната премъдрост. Именно от него може да се приеме, че през XV-XVI век в немските и фламандските манастири вече еднозначно определяли чин за поклонение на Софйя Премъдрост Божия.

Така образът на Премъдростта става за Зузо символ на чистотата и на девството, на безплътския и девствен брак, на „любящата душа“.

Във връзка със софийната проблематика за Запад е анализирано разбирането на Я. Бьомер за неговата мистична Софйя. Това се налага поради факта, че Я. Бьомер е високо ценен от Ф. Шелинг. Именно Шелинг оказва сериозно влияние върху Вл. Соловьев, а от там и на свещ. П. Флоренски, и на прот. С. Булгаков. На второ място, самият Бьомер е мистик и визионер, който започва да тълкува по свой начин казаното в Писанието. Източник на философстването на Бьомер е Божественото откровение.

Интерес към философско-богословските идеи на Бьомер се появява в средата на XVIII в., инициран от теософските съчинения на Л. К. Сен-Мартен и Ф. К. Етингер, както и от представителите на европейския романтизъм: философи и теолози (Ф. В. Й. Шелинг, Г. В. Ф. Хегел, Ф. фон Баадер), писатели и поети (И. В. Гьоте, Новалис, А. фон Арним), художници (Ф. О. Рунге), композитори (А. Брукнер). Бьомер е високо ценен от Л. Фойербах, Е. фон Г. Хартман, А. Шопенхауер. Интересът към Бьомер в началото на XX век в немалка степен е провокиран и от антропософията на Р. Щайнер.

В творчеството на Бьомер се преплитат неоплатонически мотиви, влияние на средновековните мистици и идеи от съвременни нему философи. За неговата интуиция като творец служи моно-дуалистическата представа за битието, като единство и същевременно раздвоение. Съотнесено към Бога, тази интуиция е разгърната в учението за вътрешно-божествения живот и раждането: вечното рождение на Бога в Самия Себе Си и за Самия Себе Си за разлика от Неговата тъмна хаотична първооснова (Ungrund). Това понятие е многоаспектно в своите смислови значения. Него можем да преведем като безосновност в смисъла на ирационалната част на Бога, двойствеността в Бога и вечната природа. Можем да го схванем като бездната, изначалната тъма в глъбината. С Ungrund Бог се самопоражда, реализира Себе Си от Божественото Нищо. Понятието означава също изначалната свобода преди Бога, защото Бог е основа и

безосновност. Ungrund се разбира като ирационалното, с което се обозначава олицотворяването в първичния хаос, нищото, което е креативно и онтологично, безосновността на битието преди самото битие и неговите възможности за битие.

Я. Бьоме разглежда Ungrund като преминаването от небитие към битие. Според него *Ungrund* (безначално) е неосъзнато, тъмно небитие, чиито основни свойства са празнота и необходимост от всичко. Съществува корен на желанието, което припламва като искра и се стреми от небитието към битието, от мрака към светлината. Коренът на желанията се появява от бездната на нищото и този корен се стреми към всичко. Чрез Ungrund се осъществява, проявява и реализира Бог във вечността – Троичният Бог.

Символиката на Софйя по Бьоме, като енергия на божественото присъствие в природата, съчетаваща в себе си гностически и кабалистически мотиви, е оказала влияние на формирането на по-късни окултни учения. Изтълкуването на природата, основано върху учението за така наречените източници на духа или качества – несътворени сили, съчетанието и взаимодействието на които образуват многообразието от сетивни явления в света, приложено към природата и триединството на Бога, се въплъщава в динамичното, подвижно единство на противоборстващите сили на видимата природа.

Софиологията на Бьоме, има за свой източник не само старозаветния образ на Божията Премъдрост, но и гностическите и кабалистичните учения за Софйя. Тя бива възприета и развита от френския теософ Луи Клод де Сен Мартен, чиито съчинения също са известни на Шелинг и високо ценени и от Вл. Соловьев.

Към тази мистична традиция принадлежи и Шелинговото учение за съзерцанието от Бога на самия себе си в своето „Друго“ – огледало-отражение. Съзерцание в мълчание. Самото това отражение също е божествено, затова и притежава самостоятелност и свобода (свободата у Шелинг, както знаем, е най-първата характеристика на божественото начало).

Бьоме разглежда овъншностяването на телесните функции, разделението на половете като пряко следствие от грехопадението – нещо, което по-сетне приемат Соловьев и Булгаков.

В четвърти параграф: Софйя при късния Шелинг е реконструирана идеята за мистичната Софйя на Якоб Бьоме, която от своя страна, оставя траен отпечатък върху философстването на Вл. Соловьев и става начална точка за съвременното разбиране на въпроса за Софйя. За Соловьев като идеен „подбудител“ на софиологията играе роля и късният Шелинг.

Корените на руската религиозна философия могат да бъдат открити, освен при мистиците от XVII в., още и в идеалистическата немска философия. Особено влияние върху Соловьев, а оттам и върху останалите известни софиолози, оказва Шелинг.

Съществуват базисни понятия, на Шелинг, които стават основни за тримата руски софиолози.

За Шелинг разбирането на Абсолюта като единство на противоположностите съставлява фундамента на учението за всеединството. Шелинг си поставя като главна цел „изследване дълбините на Абсолютното“.

В Абсолюта присъстват два полюса: първият – начало на свободата от всякакви форми, от всякакво проявление, а значи – от битието; и вторият – начало на битието, или произвеждащата битие сила, т.е. множествеността на формите. Първият полюс е Единното, вторият – непосредствената потенция на битието, или първата материя. От Абсолюта идва произходът на сетивния свят, материята. Но светът не произлиза от дуалистичен Абсолют, нито е сътворен *ex nihilo* и следователно Бог е единство на противоположностите. Единното и неговото другобитие са отражение като в огледало, в което Той се вижда (подобно обозначение на Софйя виждаме при Я. Бьоме).

В тясна връзка с Абсолюта е Всеединството, което впоследствие е водещ концепт при В. Соловьев и о. С. Булгаков.

Под всеединство Шелинг разбира целия абсолютен свят с всички степени на съществата, вселената в нейното пълно и съвършено единство. Във философията на тъждеството единството на вселената е представено от него като съвършено и непрекъсваемо единство на духа и природата, като божествено художествено произведение. Тезата на Шелинг е, че мисълта за всеединството е вечна мисъл, състояща се в това, че всичко съществуващо черпи битие от Бога и с това представлява обширна (пространна) субстанция, съществуваща чрез Бога и в Бога. Източниците на своето учение за всеединството той черпи от пантеизма на Спиноза и неговия предшественик Бруно.

Именно като единство, достигнато чрез множественост, т.е. като единство на противоположностите, Бог е всеединство. Шелинг не може да приеме теизма като учение за единия трансцендентен Бог, непостижим със средствата на крайния човешки разум и затова съставляващ предмет на апофатическата теология.

Шелинг, основавайки се на Бьоме, развива някои моменти от своето учение за отпадането от Бога на неговото „Друго“.

Тези възгледи на Шелинг и реминисценцията с Бьоме оказват определящо влияние върху В. С. Соловьев.

Когато се налага Шелинг да даде отговор за появата на сетивния свят и злото в тази логическа система, той въвежда разбирането на Бьоме за Софйя или по-точно Божествената Премъдрост.

Централен въпрос за късния Шелинг е произходът на сетивния свят, на материята от Абсолюта. Той не приема учението за произхода на материята от Бога, т.е. християнския догмат за сътворението на света от нищо, тъй като оттук по необходимост произтича признаването на Бога като виновник за злото и несъвършенството в материалния свят. Шелинг отхвърля и неоплатоническата теория на еманацията, според която между трансцендентното Единно и сетивния свят съществува непрекъснат преход чрез редица междинни степени, нива на битийна пълнота и съвършенство.

Шелинг възпроизвежда учението на Якоб Бьоме за вечната Божествена Премъдрост – Софйя, която Бьоме нарича *Szientz* (от *scientia* – знание) и в която вижда Майката на всичко сътворено, на всички същества, които тя ражда и твори. Именно Бьоме назовава Софйя огледало, отражение на Бога, отъждествявайки я със Светия Дух – женственото начало в Бога, именувано от него Дух-Майка.

Космогонията на Шелинг в същността си възпроизвежда вече споменатия гностически мит за изпадането на един от божествените еони – Софйя-Ахамот, световната душа, от божествената пълнота – плерома, вследствие на което възниква сетивният свят с неговото несъвършенство и царуващите в него зло и страдание.

Шелинг е възприел идеите на гностицизма чрез немските мистици, преди всичко чрез Якоб Бьоме.

Шелинг развива гностическия мит за произхода на материалния свят, поради което този свят бива възприеман от немския философ в духа на гностицизма като долина на плача, злото и страданието. Същият гностически мит е залегнал и в космогонията на В. Соловьев.

Реконструкцията на разбирането на Софйя от Шелинг показва, че в началото Софйя е Вътребожествена същност, сетне тя се обективира извън Бога и, накрая, в завършването на космическия процес тя става субективна действителност, възплъщавайки се в човешкото „Аз“.

В дисертацията е обоснована тезата, че В. Соловьев се отклонява от този вариант на онтологически статус на Софйя, който Шелинг представя.

ГЛАВА III: „ПОНЯТИЕТО ЗА „ЛОГОС – СОФЙЯ“ ПРЕЗ ПАТРИСТИЧЕСКИЯ ПЕРИОД НА ИЗТОК“ реконструира понятието „Логос – Софйя“ през патристическия период на Изток. Предвид поставените цели и задачи тази глава се явява необходима част от цялостната работа за полагане на ясни понятия, които са операционализирани от руските софиолози в лицето на Флоренски и Булгаков.

Първи параграф: Православният възглед за Софйя при св. Атанасий Велики

Разглеждайки въпроса за Софйя в светлината на руската религиозна мисъл от XIX в., са обосновани акцентите в православното учение, които представляват интерес за самите софиолози. Павел Флоренски, и Сергей Булгаков отделят особено внимание на богословието на св. Атанасий Велики и чрез неговия авторитет и учение оправдават възприеманото от тях самите учение за Софйя.

Свети Атанасий е възприеман от прот. С. Булгаков като изразител на софийното направление в богословието, легализиращ го със своя светоотечески авторитет. Именно върху разбирането на св. Атанасий за Премъдростта се изгражда цялата доктрина на софиолозите.

Прот. Сергей Булгаков характеризира св. Атанасий като един от ярките представители на „религиозния материализъм“ (според терминологията на Владимир Соловьев), напълно съответстващ на християнската догма. Интересно е, че св. Атанасий се споменава във връзка с характерния за Булгаков софиологически троп, – своего рода формула на софиологията, която в различните вариации се среща във всички негови текстове от последвалите години.

Във „Философия на стопанството“ Булгаков определя онтологията, космологията и антропологията на св. Атанасий като основа (в замяна на „кантизиращото и

метафизически опустошено богословие“), на която би могло да се построи религиозно обосновано икономическо учение¹².

Булгаков анализира полемиката на св. Атанасий Велики с арианството в две направления. Първо, в защитата му на предвечното рождение на Сина от същността на Отца е утвърден основният, троичният, догмат на християнството (при което победата е постигната с помощта на формулата $\omicron\mu\omicron\omicron\sigma\iota\omicron\varsigma$ – тази „никейска хоругва на Православието“¹³). Второ, в полемиката с арианите св. Атанасий Велики излага онова учение за съотношението на Бога и света, което е напълно възприето от православията.

Прот. Булгаков постулира, че никейската победа на триипостасността по коренен начин изменя постановката на въпроса за посредника (или „посредника-μεταξύ“), но самият въпрос остава. Чрез Триипостасността в Бога се преодолява „усамотеността на Абсолютния субект“¹⁴, за Него е невъзможно да се твърди, че той се нуждае от света като свое друго във възпълване на собствената непълнота.

Булгаков счита, че св. Атанасий Александрийски разрешава въпроса за абсолютната пълнота на Бог с учението за Премъдростта, „като предвечен свят, чийто тварен образ, проекция във времето“, е светът, сътворен от Бог чрез Словото. При това Логосът на св. Атанасий не е оръдие, както у Арий. Той е Син – не твар и не посредник. Логосът е, от една страна, предвечно раждан Син Божий, от друга – „Бог всичко твори със Своето Слово, Което е Божия Премъдрост“.

Въпросът в такъв случай би трябвало да бъде поставен така: „Има ли в света някакъв тварен Логос, съществуващ по образ и подобие на предвечния Логос?“. Св. Атанасий Велики, казва в обичайния си маниер Булгаков, поставя този въпрос едностранно, бидейки прекалено погълнат от христологически теми. Но той бил длъжен да се сблъска с този въпрос, „даже против волята си“, в учението за Премъдростта, особено заради трудностите на екзегезата на текста в Притч. 8:22, използван от арианите. Цялата полемика, счита Булгаков, е основана на недоразумение заради неверен прочит, ала както св. Атанасий, така и неговите противници се съсредоточават изключително върху варианта *създаде*, без да го отнесат непосредствено към Логоса. Идеята на св. Атанасий, според Булгаков, се свежда до това, че глаголът „*созда* се отнася не към предвечната Премъдрост, но към тварното ѝ възплъщение“. При това неговото тълкувание носи изключително апологетичен характер, заключава Булгаков, като не оспорва арианската екзегеза.

Проблемът тук съвсем не е в един или друг превод на думата *созда* (*създаде*), а в сблъсъка на два напълно противоположни мирогледа: езическия и християнския.

По повод тези думи на о. Булгаков св. Серафим Соболев коментира, че нито св. Атанасий, нито светите отци, са учили за произхода на Премъдростта в буквалния смисъл на тази дума, понеже не бива да се говори за произхода на Самия Бог.

Обобщавайки проблемите пред св. Атанасий Велики, най-точно можем да кажем, че те се съсредоточват върху това как той разбира Премъдростта и дали има

¹² Булгаков, С.Н. Сочинения: - в: Т 2. М., 1993. с.51.

¹³ Булгаков, С. Купина Неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927. Репринт. Вильнюс, 1990, с. 262.

¹⁴ Пак там. с. 267.

разлика между Божията премъдрост и Логоса, Втората Ипостас на Св. Троица и от тук произтичащия извод – какво учи той за Бога и неговите ипостаси.

Неразработеността на богословския език довежда до неяснота в използването на термините οὐσία и ὑπόστασις, която се съхранява в богословската литература до II-рия Вселенски Събор. По въпроса за мястото на Сина в делото на спасението св. Атанасий има класическо християнско разбиране за христологията.

Св. Атанасий отнася думата *созда (имаше)* към човешката природа на нашия Спасител, разбирайки под тази дума Неговото спасително въплъщение.

Тезата на св. Атанасий е, обоснована чрез Св. Писание, е че Божията Премъдрост се разбира като Втората Божествена Ипостас. Според св. Атанасий, свидетелството не е само негово, но се споделя от най-великия сред апостолите – св. апостол Павел, и така придобива апостолски авторитет.

Такива са у св. Атанасий като цяло характеристиките на Премъдростта в онтологически и космологически аспект. Що се отнася до Премъдростта като гносис, то Премъдростта-знание е „начатък на богознание“, отпечатък или „образ на образа“ на истинната Премъдрост.

Църквата, в лицето на св. Отци, разбира Божията Премъдрост като миротворческо начало. Но под тази Премъдрост се разбира не онази, за която учи прот. Булгаков и която той не отъждествява с Божествените Ипостаси, а именно Тази, Която е Втората Божествена Ипостас.

Втори параграф: Софйя и учението на кападокийските отци за Трансценденцията и Нейните ипостаси

Св. Василий Велики е един от продължителите на делото на св. Атанасий Велики. Неслучайно и за двамата Църквата е отредила да бъдат наречени Велики. На св. Василий се пада обаче нелеката задача да изясни понятията, залегнали във фундамента на троичния догмат – ипостас и усия. Благодарение на неговите усилия, както и, разбира се, на св. Григорий Богослов, днес християнството има строен понятиен апарат. Същевременно св. Василий се бори и с един от клоните на арианството – евномиянството, пряко свързана с имеславието. Булгаков, изразява мнение, че св. Василий Велики формулира „нова мисъл за първосъздаденото човечество като Премъдрост в началото на Божиите пътища.

Основна аксиома за християните е, че Бог по Своята същност е непостижим. Това е причина за богословско-философския диспут за възможността на Богопознанието.

Втората Ипостас, божественият Логос, освен тайнствената Си съпричастност към мисията *ad extra* на Светия Дух, излиза извън триипостасната затвореност и става изразител на едната божествена воля. Това се проявява най-вече в уникалния факт на въплъщението Му и по такъв начин в непосредственото влизане на Бога в човешката история. Но мисията на Логоса има не само божествено-човешки, но и извънисторичен, извънвремеви характер. Тези два модуса са ясно различни, но терминологично са обхванати в общото понятие енергия, което у него е синоним на всеки изход на Бога от същността Му. В този смисъл, логосите са енергии, но по характер, форма и начин на

проява са съвсем друга категория. Те са образи, знаци, парадигми, съществуващи вечно в божествения разум. Но за да станат реалност в този свят, да намерят въплъщение и да оживеят, трябва да се съединят с духоносни енергии.

За да обозначат природата на Божеството, обща за Трите Лица, светите отци са избрали думата „същност“ (гр. οὐσία). Трите Лица на Светата Троица имат една Божествена същност (по-точно – притежават едната Божествена същност).

Като един от възможните историко-философски източници за учението на св. Василий Велики относно различаването на същности и ипостаси по родо-видов принцип е посочено „Въведението“ на Порфирий към „Категориите“ на Аристотел (*Drecol. 1996. S. 340*).

За обосноваване на православната триадология св. Василий Велики създава ясна терминология. Това се отнася за установяването на разлики между същността (οὐσία) и ипостаста (ὑπόστασις). Светителят да изхожда от принципната противоположност на Божествената и сътворената реалности (*Adv. Eunom. II 31; III 2*), като последната служи като аналогия при формирането на понятието Божествена същност (*Sesboüé. 1998. P. 109*).

Кападокийците възприемат от Аристотел различаването между същност и ипостас. По това време „в рамките на Аристотеловите категории не може да съществува човек въобще, но човешката природа съществува само в определени индивиди“. Но истинското понятие за човечност е възможно само на основата на „логическия примат на човечеството в сравнение с отделни индивиди“. При такава постановка на въпроса „общата безипостасност“, отсъствието на философски интерес към личността, свойствено за Платон, очевидно не е недостатък. Човекът – „всечовешката природа“ – се търси извън пределите на учението на Аристотел, в областта на християнския платонизъм. Оттук понятието „въипостасиране“, толкова важно в историята на формирането на халкидонския догмат е третирано като „противоречива злоупотреба с категориите на Аристотел“.

Трети параграф: Софѳя и учението за енергиите на св. Григорий Палама

След Халкидонския събор особено място в онтологизирането на понятието Софѳя в руската религиозна философия има богословието на св. Григорий Палама и най-вече интерпретацията, която му прави прот. С. Булгаков. Проф. Булгаков дава определение за Софѳя като „Божия енергия“ – нещо, което е в духа на класическата християнска догматика. В същото време о. Булгаков изказва становище, че „Божията енергия е сам Бог“. Тази негова мисъл е в духа на цялостното му възприятие на софиологията като нова интерпретация на светоотеческата християнска мисъл и то интерпретация в софиологически дух.

Обръщането към св. Григорий Палама, който в този смисъл не е изключение, е продиктувано от онова значение, което той има в генезиса на софиологическата мисъл на Булгаков.

Според Булгаков наред с „логологическата софиология“, смесваща, както Логоса и Софѳя, в патристическото богословие се образува „второ русло, което може да бъде определено като приложна софиология“. Така Булгаков нарича „учението за първооб-

разите (прототипите, парадигмите, идеите) на тварното битие в Бога“, които той намира у редица отци: св. Григорий Богослов, св. Иоан Дамаскин, св. Максим Исповедник, Псевдо-Дионисий Ареопагит, блаж. Августин.

Темата за Премъдростта се разглежда от Булгаков във връзка с паламитските спорове по отношение към света. Тя е „енергия“, действие Божие в творението“. За него тя е „разкриващ се свят на божествените енергии“. Описва я като енергийно самооткровение на Божеството: „неотделима от Откриващия се и, въпреки това, съществуваща в себе си“, тя е съдържание на божественото Откровение. Строго различна от Божията същност или природа, Софѣя Премъдрост Божия е „откровение на трансценденталното същество Божие“, според С. Булгаков.

Булгаков се стреми да разграничи своята Софѣя от платоновата на паламитска основа в онтологическия модел. Булгаков интерпретира проблема за „енергиите“ у Палама като централна точка на сътолкновение на софиесловието и софиеборството. Той настоява, че проблемът за същността и енергията е все пак проблем на Софѣя... това е най-централното, обобщаващо понятие на цялото богословие. Булгаков говори за „скрито разсичане на Св. Троица“ от софиеборците и прави аналогия между обвиненията им към софиологията като опит за въвеждане на четвърта ипостас, с обвиненията, предявени към Григорий Палама за уж въведеното от него многобожие.

За Булгаков в догматическото богословие съществува явна „софиологическа непълнота“. За нейното допълване той се обръща не само към трудовете на отците на Църквата, но и към онези богослови от патристическия период, чиито учения са били признати за еретически.

С. Булгаков приема, че смисълът на понятието Софѣя произлиза от едно специфично разбиране на понятието за Божия същност (ousia) или природа (physis), което, що се отнася до отношението между Творец и творение в православното богословие, е било напълно пренебрегнато. Според Булгаков Божията природа може да се мисли по два различни начина – първо, като същност, която характеризира Бог такъв, какъвто Той е Сам по Себе Си, и второ, като Софѣя, която характеризира Бог такъв, какъвто Той се проявява спрямо всичко останало. Но независимо от това и същността, и Премъдростта Божии са неразделна част от единната Божия природа по начина, по който тя се отнася към самия Творец (като същност) или пък към сътвореното (като Софѣя).

В учението на прот. Булгаков, Софѣя се проявява като Божия енергия, като при това тя е Сам Бог. За да изясни тази своя постановка прот. Булгаков се позовава на учението на св. Григорий Палама.

В дисертацията е показано, че о. Булгаков използва богословието на св. Григорий Палама като изходна база и като фундамент, който той се опитва да доразвие и на който той изгражда вдъхновените от философията на Соловьев за всеединството свои софиологични изводи. Според о. Булгаков, основната идея на паламизма се състои в това, че множествеността и равно-божествеността на Божиите енергии открива *πολυποικίλος σοφία τοῦ Θεοῦ* (polypoikilos sophia tou theou) – „многообразната Премъдрост Божия“ (Еф. 3:10). Палама разглежда енергиите като благодат, като свръх-природната „Таворска светлина“ в тварния свят. Но по отношение на света тези

енергии имат творческа и животоподдържаща сила, която е свойство на Софйя, Премъдростта Божия, в двете нейни форми: Божествената Софйя, като предвечната основа на света, и тварната Софйя, като Божествена животворна сила в недрата на творението.

В учението на св. Григорий Палама не само няма мисъл, че Божията енергия е Бог, но се представят редица доказателства, че Божията енергия не е Божията същност или не е сам Бог. Според учението на св. Григорий Палама, Божията енергия е Божествено озарение или благодат на Св. Дух, но не е Божия същност. Въпреки че Божията енергия не е създадена, както и Бог, и е неразделна със същността на Бога, но Неговото естество и Неговата енергия не са едно и също. Божествените енергии са постижими, а Бог или Неговата същност са непостижими. Бог е един и същността Му е една, а Божествените енергии са много. На Божествените енергии е свойствено да творят, а на Божествената същност е свойствено да ражда. Божествената енергия се дели без загуба, а Божествената същност е неделима.

В ГЛАВА IV: ОНТОЛОГИЗИРАНЕ НА ПОНЯТИЕТО „СОФЙЯ“ В РУСКАТА РЕЛИГИОЗНА ФИЛОСОФИЯ разглеждам софиологията на Вл. Соловьев, о. П. Флоренски и о. Сергей Булгаков. Всеки от параграфите е разделен на два подпараграфа.

Първи параграф: Софиологията на Владимир Соловьев

1.1. Произход на понятието „Софйя“ при Владимир Соловьев

При Владимир С. Соловьев софиологическата тематика е свързана с цялото му творчество. Самият Соловьев не предлага завършено учение за Софйя, затова в дисертацията се осъществява систематизация на учението му за Софйя Божия Премъдрост, неотделимо от концепцията за Всеединството, която е свързана с произхода на идеята за Софйя и нейното влияние върху философията му.

Идеята за Софйя при Вл. Соловьев, се формира като синтеза на западноевропейската мистика, изучаването на гностицизма и кабала и личните му мистични преживявания. Оттук, изследвайки онтологизацията на понятието Софйя, можем да отделим, макар и твърде условно, два момента: мистичен и философски. Мистичният опит съответно е личен за самия философ и е чужд на други мислители. Понятието Софйя присъства и в религията, и в мистиката. Над Божията премъдрост векове наред разсъждават мислители и философи. Преди Соловьев са творили Сковорода, граф Сперански, отец Фьодор Голубински, у които учението за Софйя присъства като Божествена Премъдрост, откриваща се в света. Но никой от тях не изгражда цялостна философско-религиозна система като Вл. Соловьев. Немският романтизъм възражда теологията на Бьоме, като и задава постоянно културно присъствие. Немската историческа и религиозна мисъл от XIX в. проявява небивал интерес към античния гносис, намерил в Германия втора родина.

Но за утвърждаване на концепта Софйя при Вл. Соловьев важно място заема неговия личен мистичен опит и неговите три срещи със Софйя. Именно тези срещи карат В. Соловьев, да размишлява за отношението между вярата и философията.

Значително влияние на Соловьев оказва Якоб Боме, въпреки концептуалните различия. За мирогледа на Соловьев е характерен стремежът към всеединство, което за много изследователи е повод да го окачествят като неоплатоник. Тезата на Владимир Сергеевич е, че: „Извън Бога и извън всеединството нищо не може да бъде“.¹⁵ По този начин в системата на Соловьев Божеството и Всеединството се отъждествяват. В противоположност на това Боме, говори за множеството качества, които съставят целия видим и невидим свят. Самият Бог, не е Един, тъй като е съставен. Боме, е монотеист, макар че не изповядва монолитната природа на Божественото същество, единството на субстанцията на Троицата. У Соловьев може да се забележат изходните пунктове на теогоничните размисли на Боме – без-образната Бездна (Ungrund) на неоткритото Божество: вечното Едно – нито светлина, нито тъмнина, нито същност, нито личност, Всичко и Нищо. Не е възможно учението за Софйя на Соловьев да бъде изведено от построенията на Я. Боме, но идеята за Бездната (Ungrund) е реинтерпретирана от немския мистик. Факт е, че природата или субстанцията на Троицата, според Соловьев, е Софйя, следователно определено единно начало. За разлика от това, Якоб Боме излага учението за качества, което показва пълната невъзможност на произхода на едното учение от другото.

Бог в системата на Владимир Соловьев обединява света в Себе Си като потенция, способна да се актуализира от същността на нещата до същността на идеите. Светът е представен от руския мислител като вечна способност за свързване с Бога. Основата на света е нищо, само Божественото е способно да въведе свършенството и реда във видимия Космос.

За Соловьев разделението е причината за злото. Според него, докато елементите на битието не са достигнали единство, страданието е неизбежно.

Времето и пространството в системата на Соловьев са източници на създадено разделение, противоположно на Божественото единство. Експлицирани са гностични алюзии, съответстващи на изначалната несвършеност на материята, противопоставена на Божествената духовност, която е абсолютно благо. Руският философ отъждествява единството с доброто. Разделението е причината за всяко зло, характерно за материята. Тази теза е свързана с доктрината на Боме за първоначалната поквара на света.

Кабала оказва най-силно мистично влияние върху философа. Според него в кабала се крие мъдростта на света. Соловьев приема кабалистичното тълкувание на Премъдростта. Вл. Соловьев вижда в кабала един от вариантите за интерпретация на Божественото знание. Но именно в кабалистическия метод, в инструментария на кабалистическия символизъм, в неговата разработена абстрактно-логическа система той намира универсалната система на езика, която му помага най-адекватно да интерпретира мистическия опит.

Разглеждайки кабала като определен синтез на най-древните религиозно-мистически учения, Вл. Соловьев превежда кабалистическата мъдрост на езика на съвременната философия и исторически свързва кабала с философския гностицизъм и неоплатонизма.

¹⁵ Соловьев, В.С. Сочинения. В 2-х тт. Т. I. М., 1988. с. 711.

1.2. Софиологията на Вл. Соловьев

Има различни тези за това как е формиран проблемът за Софiя като фундамент на идеята за Всеединството.

Соловьев е повлиян от философията на Спиноза, митологията на Крайцер и Шелинг, представляващи късен отклик на идеите на романтизма, поезията на Гьоте.

Голямо влияние върху творчеството на Владимир Соловьев оказва философията на Шелинг. Вероятно стожерът на руската религиозна философия е заел от немския класик дори самия термин „всеединство“.¹⁶ При това някои изследователи подчертават именно мистическия характер на дадения концепт както във философията на Шелинг, така и в системата на Соловьев. Релацията Абсолют – съществуващо произлиза от концептуалната структура в трудовете на Шелинг.

Темата за Софiя е в неразривна връзка с централната тема на неговата философия, а именно философията на всеединството и Богочовечеството.

Соловьев отъждествява Софiя ту със същността на абсолютното първоначало, битие, което персонифицира и нарича душа, ту с реалната множественост, взета в аспекта на нейното съвършено битие – всеединството на творенията в Абсолюта. Според Соловьев, Софiя действа от себе си, Тя се самоутвърждава и желае и владее всичко от себе си, в резултат на което тя „изпада от всеединното средоточие на Божественото битие до множествената околност на творението“.

Връщането на света от хаоса в космоса е процес на надаряване на пасивната и женствена световна душа, оформяща я като божествен Логос, процес на боговъплъщение и изкупление, при което Софiя е представена като Тяло Христово, Богородица, Църква, като единно Богочовечество или негова идеална личност.

Софiя е въведена в Божествения организъм и не представлява многобожие. Според Соловьев в Стария Завет има цяла книга, приписвана на Соломон, която е наречена „Софiя“. Тази книга не е канонична, но в каноническата книга Притчи Соломонови срещахме развитие на тази идея за Софiя под името „Хохма“.

Софiя е иманентна на саморазгръщането на Абсолюта. Философът определя божественото начало като „вечно всеединно“, или като „Едно и всичко“ (hen kai pan). Всичко съществуващо се съдържа в Бога, защото всеединството е единство в множественост. Според Соловьев, Единното е свободно от всичко („absolutum“ буквално означава „откъснато“ „освободено“) и следователно се определя отрицателно по отношение на „другото“. В същото време то не може да има нищо извън себе си и с това се определя положително спрямо „другото“.

Соловьев определя Абсолюта като: първо, свобода от всякакви форми, от всякаква проявеност и второ, като произвеждащата битие сила, т.е. множествеността на формите. Първата характеристика е „Единният“, а втората е потенциата на битието или първата материя, която по този начин влиза в Абсолюта като неговото „друго“, първият субстрат или „основа“ на Бога. В самия Абсолют Софiя е потенциалността, непосредствена възможност на битието, първа материя, природа в Бога.

Ставащото всеединство – това е Софiя, душата на света.

¹⁶ Шелинг, Ф.В. Сочинения. с. 551.

За Соловьев Софѣя като аспект на Абсолюта е необходим логико-диалектичен момент на абсолютното първоначало, чието битие се хипостазира като лично и се нарича „душа на света“, божествен принцип на единството, възплътен в реална множественост. Като хипостазирани аспекти на всеединството на цялото творение в Абсолюта, като „душа на света“, Софѣя „не само означава съществено и актуално Всеединство на абсолютното същество, или субстанция на Бога, но и съдържа в себе си обединяващата мощ на разделеното мирово битие. Софѣя е опосредстващият момент, необходим за прехода от вътрешнобожественото единство на Абсолюта към единството на множествената реалност на явленията, от Единния – към Единното („всеединното съществуващо“). По този начин Софѣя е медиатор между Божествения и сътворения свят.

За Соловьев Софѣя е и тялото на Богочовека Христос, събиращо в един богочовешки организъм цялото човечество и всички живели, живеещи и бъдещи поколения.

Никой от последователите на Соловьев не предприема толкова радикален философски опит да обоснове миротворението и ролята в него на Софѣя чрез гностическата митологема на метафизическо грехопадение на Софѣя, като едно от божествените начала.

Въпросът за Софѣя при Соловьев се явява необходимо стъпало при разрешаване на проблема за мировото зло. При положение, че злото не притежава собствена субстанция, Соловьев смята за негова метафизическа причина възпламеняването на егоистичната воля на Софѣя като индивидуално същество. Резултат от това е разпадът на елементите на всеединния организъм.

Идеята за Софѣя-Премъдрост е структуроопределяща за творчеството на Вл. Соловьев.

Според Соловьев Бог е сътворил света не непосредствено, а опосредено, в определен „субстрат“, първоначало на „женския род“¹⁷, което изразява древната дума „Берешит“, преведена на гръцки език като *ἀρχή*, а на латински – като *principium*. Думата означава „съществително от женски род“, а съответстващият на думата „мъжки род ще бъде рош, сарут, глава“, която в иудаистката теология се използва за „обозначаване на Бога като висш и абсолютен глава на всичко съществуващо“¹⁸. Истинското съдържание на термина „решит“, тоест женския род на „рош“, изразяват думите от 8 глава на Книга Притчи Соломонови, които отъждествяват „решит“ с Извечната Мъдрост на Яхве, женската основа, или „главата“ на цялото битие, и в същото време като Иехова, Яхве Елохим, Триединният Бог, – този рош, главната основа, или главата“¹⁹.

В термините на кабала²⁰, която представлява един от главните източници на вдъхновение за Соловьев, би могло да се каже, че Софѣя, бидейки „начало“ на Творението (решит, архе), се явява осъществено пълно единство на Твореца и неговото творение (Малхут, Басилейя, Regnum)²¹.

¹⁷ Соловьев, В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Собр.соч. Т. 11. М., 1911. с. 298.

¹⁸ Пак там.

¹⁹ Соловьев, В.С. Россия и Вселенская церковь // Соловьев В.С. Собр.соч. Т. 11. М., 1911. с. 298.

²⁰ Хохма, за която вече стана дума. (Chokma, Chochma) - Божията Мъдрост.

²¹ Соловьев, В.С. Россия и Вселенская церковь, ... с. 298-299.

Главната космологична теза, залегнала в основата на изводите на Соловьев, може да се изрази с утвърждението, че Бог не твори света непосредствено, но прави това чрез цяла система опосредствани творчески актове, идеални „монади-идеи“, познати от философското учение на Платон, които се съединяват в Софйя. Сътворението на света, според егзегезата на Соловьев, е „игра“ на божествената Мъдрост, проява на „скрити“ и „заключени“ в Бога творчески сили. В този смисъл Софйя – това е „Женствен Майстор“, „Женствен Творец“, „Художница“ на тварния свят.

По отношение на Божествената Троица Софйя се проявява като единна, обща за всичките три божествени субекта, за трите божествени ипостаси на Отца, Сина и Светия Дух, универсална божествена „субстанция“, в която Бог е сътворил света.

Втори параграф: Софиологията на Павел Флоренски

Павел Флоренски позиционира себе си като ученик и последовател на Владимир Соловьев и логично продължава философската традиция на своя предшественик. Но докато Соловьев интерпретира богословските проблеми чрез философска концептуализация, то Флоренски няма смелостта да интерпретира до логическия му край проблема за Софйя.

2.1. Развитие на понятието „Софйя“ при Павел Флоренски

Повлияна от Вл. Соловьев, ситуацията в руската религиозна мисъл прави възможно лесното приемане на Софйя от страна на Флоренски. За разлика от Соловьев, Флоренски се обръща към църковната традиция и представя Софйя като отделно лице, или казано на богословски език, като отделна ипостас.

Творчеството на Флоренски е пресечна точка между философията, теологията и филологията. В този план и неговата позиция по въпроса за Софйя е част от търсенето на отговора, дали е възможна синтезата на богословска и философска концептуализацията на учението за Божията Премъдрост.

Флоренски има желание да наложи своите възгледи във философските кръгове, да създаде нова, единствено правилна религиозно-философска система. Възгледите на Флоренски са в границите на православната догматика, което го лишава от възможността да създава новаторски идеи. Флоренски е повлиян от платонизма, постулиращ разделянето на всичко на Божествен свят на идеите – свят на идеалните форми, и земен, несъвършен свят на възплъщенията (впрочем такъв буквален платонизъм при Флоренски). Той е по-скоро мислител в руслото на платонизма, християнски платоник.

Важен атрибут на оригиналността на възгледите на Флоренски е неговото учение за Софйя. Божествената Премъдрост се появява в учението на този руски мислител, като израз на идеалното битие, тъй като Божествените идеи в неговата философия притежават свое битие. Идеалното битие се разглежда от Флоренски като вид вечна реалност, за която философът постулира несътвореност, съществуване преди акта на сътворението и тенденция за идентифицирането на Софйя с Църквата. Софйя притежава надсветовно, извънвремево битие. Божествената Премъдрост изразява пълнотата на битието в сравнение с непълнотата на света. Чрез Софйя светът се приобщава към пълнотата, влиза в съприкосновение с над-световното единство, към което се стреми по силата на собствената си ограниченост. Софйя при Флоренски има тварна

природа, въпреки че е изразител на идеалния свят в сътворения свят. Прави впечатление, че светът на идеите е наречен също Софйя, като по този начин се въвежда вид дуализъм на създадената и несъздадена Премъдрост. В този случай е важно, че Флоренски, съзнателно избягва Бюмевата традиция и основава своята система изключително върху философията на Платон. „Страхът“ на отец Павел от пантеизма преминава през цялото му учение за Софйя, като това е страх от смесване на Божеството и света, въпреки че според нас Бюме избягва пантеизма, посочвайки различните места на Бога и света въпреки тяхната единосъставност.

В настоящата дисертация е показано влиянието на Якоб Бюме върху мирогледа на Флоренски. Но то е по-скоро отрицателно, в смисъл на отхвърляне на възгледите на тевтонския мистик, съзнавайки губителността на тези възгледи, противопоставящи се на чистия платонизъм.

Онтологизацията на Софйя при Флоренски се, определя от Принципа на Единството на множествеността на елементите-монади. Обединена от Единството, множествеността е определена от Флоренски като Софйя; множествеността на монадите. Христос е „единство на всички, пълно единство“ на монадите-елементи като „идеални личности“. В този смисъл Софйя е „тялото на идеалните личности“. Наподобявайки своята идея, личността се приобщава към Единството, което се разбира като аналог на учението за Небесната Софйя и Земната Софйя.

Единството, от една страна, „трябва по някакъв начин вече да включва в себе си това множество“, а от друга страна, Единното трябва да бъде „свръхмножествен, всеединен, универсален Принцип“.

За Соловьев Софйя е ипостасно лице на Троицата и онтологично обвързана с цялостната му философска система, в чийто център е всеединството на богочовечеството. При Флоренски в центъра на софиологията е Божествената същност. Действително той не акцентира върху Софйя, но, силно повлиян от Соловьев, развива в богословска посока разбирането и тълкуването битието на Софйя като част от усията на Св. Троица.

Онтологизацията на Флоренски се ръководи от мистичен опит и онова, което за мнозина е „духовно“ чисто православие, по същество е паралелна на православната мистика опитност, която оказва същото въздействие, каквото явяването на Софйя има върху Соловьев.

Платонизмът за Флоренски има пределно широки граници. Той представлява фундаментално онтологическо насочване на съзнанието, форма на „вярващо“ философстване, свързано с религията и нейните недра – мистериални и сакрални. Тази гледна точка преодолява принципните разлики между християнството и платонизма, представя първото като висш завършек на второто. По такъв начин в християнството се пренася античният символизъм и мистериалната религиозност. Флоренски прекалено християнизира платонизма по думите на Лосев. Действително понятието „християнски платонизъм“ е противоречиво.

Но всяка духовна култура съдържа в себе си изначално разнородни елементи, които се синтезират в ново качество, цялостност, снемаша първоначалните характеристики на съставляващите елементи. Самото християнство е обединило в себе си староза-

ветната традиция, елинската философия въз основа на собствените си новозаветни принципи. Именно по този начин е създадено ново качество – световна религия.

2.2. Софиологията на Павел Флоренски

П. Флоренски е използвал двадесет и шест различни определения за Софѝя. В настоящата дисертация, без да се тълкува конкретно всяко едно определение на Флоренски за Софѝя, се обосновава техният антиномичен характер.

Софѝя е определена от Флоренски, като „Четвърта ипостас“ и „идеална субстанция“. Според казаното от отец Павел, Софѝя се отличава от Божествените ипостаси, както и от Божията същност. Тя е различна от Светата Троица, но не участва във вътрешнобожествения живот. С други думи, тя не е Божествена Ипостас, не е Бог. И все пак Флоренски допуска Софѝя да бъде наричана четвърта ипостас, макар и тварна – тя е четвърта ипостас от друг порядък.

За Флоренски Софѝя има не само ипостасен (индивидуален), но и личностен характер. Флоренски критикува В. С. Соловѝов заради безличното разбиране на Софѝя като „субстанция“ на Светата Троица. Софѝя е антиномична. В нея антиномично се свързват многото и единичното; присъщи са ѝ всички антиномии на личността. Затова не трябва да се противопоставя антиномичността и софѝйността. Всички фундаментални понятия, включително понятието за Софѝя, при Флоренски са пропити с антиномии.

Ипостасността на Софѝя, се определя от пределната ѝ близост с Божеството. Невъзможно е да се обоснове ипостасността на Софѝя, ако тя е почти неотличима от Бога. Разликата между Соловѝов и Флоренски се определя от съвсем различното разбиране за отношението между разум и вяра, философска спекулация и религиозна традиция.

В дисертацията са обосновани родовите черти на руската религиозно-философска мисъл, налични при всеки от тези двама мислители. В същото време различията между софиологиите на Соловѝов и Флоренски са достатъчно ясни, независимо от общото между тях. Едно от тези различия е това, че Соловѝов настоява на мистичния си опит в общението със Софѝя, която му се открила като Вечната Женственост. Флоренски никога не споменава за такъв опит. Макар да определя и да персонифицира Софѝя по много начини, пределът на персонификация на Софѝя за него е Божията Майка. С Нея той свързва присъствието на Красотата в света. Красотата според Флоренски е разпространена в света, тя се излъчва от Софѝя и само от нея. Соловѝов говори за своето видение на Красотата в нейната конкретизирана ипостасност. Флоренски, възприема Софѝя, ако говорим не за отвлечени конструкции, а за известен жив опит, като за благодат, като благост, разлята в света. Тази благост тегли Флоренски към самодостатъчност, към чиста религиозност. Но неговата софиология, устремявайки се към Бога, сякаш не стига до Него. Софиологията на Флоренски затваря „крѝга на софѝйния иманентизъм“, поради което той говори за Софѝя „по-остро и по-строго“, отколкото Вл. Соловѝов.

Общозвестен е упрекът на Бердяев към Флоренски в „стилизирано православие“. В софиологията на Флоренски неизменно се намесва нещо средно между,

православния християнин и богослов, и Бога, към Когото той е обърнат. В тази област неясно проблясват неувимите за него очертания на Софѝя.

Трети параграф: Софиологията на Сергей Булгаков

Софиологията се намира в центъра на вниманието и на протоiereй Сергей Николаевич Булгаков. Той разглежда Софѝя като трансцендентален субект; като нещо, което извършва метафизическото грехопадение, в резултат на което светът се оказва в състояние на хаоcосмос; като начало, свързващо природата и личността; като единна същност на трите ипостаси в Света Троица²². Прот. Сергей Булгаков приема съществуването на тварна Софѝя, онтологически тъждествена на своя прототип – нетварната Софѝя в Бога. Крайната цел на Булгаков е да продължи и изведе до край постулираната още от Соловьев и собствения си духовен наставник Флоренски теза за Софѝя, изяснявайки нейното място в системата на християнската философия и богословие, като я довежда до неминуем сблъсък с християнската догматика. Въпреки че претендира, подобно на о. Павел Флоренски, за чистота на вярата и догматически чисто богословие, изразено чрез езика на философията, в действителност Булгаков превежда на богословски език едно гностическо становище за посредник между Бога и творението.

3.1. Произход и развитие на понятието „Софѝя“ при прот. Сергей Булгаков

Булгаков използва софиологическите определения на Флоренски и богатия исторически, литургичен и иконографски материал, синтезиран от него. Булгаков формулира догматично определение на Софѝя и макар въпросът за Софѝя да не се среща във всичките му съчинения, той остава централен за изградената от него религиозно-философска концепция.

Първият му опит в софиологията е книгата „Философия на стопанството“, където стопанството е разгледано като единно действие на трансценденталния стопански субект. Булгаков допуска хипотезата за метафизическо грехопадение на този субект, въвлечащ света в състояние на хаоcосмос; на метафизическа децентрализираност.

За самия Булгаков философията на тъждеството на Шелинг, явявайки се основа на онтологическата конструкция, не се превръща във финална точка на разсъжденията му при построяването на неговата философия, а по-скоро е спомагателен философски инструмент.

Задачата на човечеството е софийното преображение на света, връщането на природата в нейния софиен първообраз, т.е. Соловьевата теургия. За формирането на софиологията на о. С. Булгаков особена роля има софиологията на Вл. Соловьев. Той го нарича единствен в историята на мисълта философ, поет и мистик, чието дарование е аналогично на духа на Платон, с когото „интимно се е сродил духът на Соловьев“²³. В неговата философия „учението за Мировата Душа или за човечеството като за Божествена Софѝя (или, което е същото, Вечната Женственост) заема централно място“. В дисертацията е показано, че в своята концепция за Софѝя Булгаков стои върху основата на платонизма в неговото най-ортодоксално разбиране – като учение за идеите.

²² Булгаков, прот. С.Н. О Богочеловечестве, 1933-1945.

²³ Булгаков, прот. С.Н. О Богочеловечестве, с. 42.

Според Булгаков светът на Платоновите идеи е Софйя, като живото откровение на Божеството. Тезата на Булгаков е, че в по-ранните диалози йерархията на отношенията „Творец, Софйя и светът“ не е напълно ясна за Платон – и „светът на идеите, Софйя“ е представен като висше начало и почти се слива с Божеството. Но в „Тимей“ учението за идеите е представено в зряла и съвършена форма, и така Платон се доближава до представата за сътворението на света, както то е изложено в Стария и Новия Завет.

Булгаков обосновава тезата, че има непосредствена връзка между представите за сътворението на света в „Тимей“ (29 d, 38 b, 28 a) и в Светото Писание (Бит. 1:1, Йоан. 1:1 и Притч. 7:22, 23, 30). Онова начало, за което говорят пророк Моисей, евангелист Йоан и Книга Притчи Соломонови, е „умопостигаемият, софийният свят“, сиреч Платоновият²⁴.

Според Булгаков платонизмът „неизкоренимо е влязъл в християнската догматика като учение за вечните идеи, за софийните първообрази на света в Бога“.

Философската система на Булгаков, е основана на разбирането за Софйя, което е повлияно от Бьоме и Баадер. За Булгаков отличителната черта на руската философия е учението за Софйя.

В дисертацията е обосновано разбирането на Софйя като осъществяваща триадологичното единство. В този контекст има почти пълното съвпадение на възгледите на Булгаков с концепцията на Якоб Бьоме, тъй като това разбиране на Божествената Премъдрост се корени в повлияната от Бьоме доктрина на Соловьев.

Платоновото разбиране на софиологията на Булгаков, включва света на идеите в контекста на учението за Божествената мъдрост. Така се създава впечатлението, че в Софйя се реализира дуализъм на разделеност и единство. От една страна, Божествената Мъдрост, бидейки в света, допринася за неговото разделение, от друга страна – внася в него божествено единство, проявява го в създадената реалност. Софйя се превръща в животворна сила в света. Светът губи душата си, същността си извън присъствието на Софйя. Същността на самата Мъдрост е животът.

Според Булгаков единствено Бог е наистина трансцендентен спрямо света. Той е единственото битие, за чиято трансцендентност е възможно да се разсъждава.

За Булгаков остава валидна гностическата идея за посредничеството между Бога и човека. Той анализира кабалистическата премъдрост по времето на своя интерес към мистическите и окултните учения, които се формира у него под влияние на о. Павел Флоренски.

Мистиката при Булгаков е свързана с философията и така той успява да изгради своя концепция за Софйя. Тази концепция се основава и на кабала, и на класическите философи Платон и Аристотел.

Преди всичко Булгаков се основава на книгата на Флоренски „Стълб и крепило на истината“. Флоренски пък е заел идеята си за Софйя от Соловьев, а Соловьев – от гностиците и средновековните мистици. Но докато у Владимир Соловьев Софйя е „женското“ начало у Бога, „друга“ Негова същност, а Флоренски се опитва да докаже,

²⁴ Булгаков, прот. С.Н. О Богочеловечестве, с. 42.

че Софѝя, като такова начало у Бога, е някакво особено същество, целта на Булгаков е да онтологизира съществуването на Софѝя и това се оказва задача на живота му.

Именно от Флоренски, Булгаков получава тласък да онтологизира докрай образа на Софѝя, така нужна според него за спасението на човечеството.

Според учението на Булгаков, тъй като тварният свят не е могъл да се появи непосредствено от Бога, то светът бил сътворен от Софѝя, Премъдрост Божия. Софѝя според Булгаков е миросъзидателното начало.

3.2. Софиологията на Сергей Булгаков

На основата на идеята за посредничеството между Бога и света прот. Сергей Булгаков разделя своето софийно учение на учение за Божествената, предвечна Софѝя, Премъдрост Божия, и на учение за тварната Софѝя.

Учението за Софѝя у Булгаков има два варианта: първоначален – че това е особена ипостас, макар и не единосъщна на Св. Троица (в книгата му „Свет Невечерний“) и по-късен – че това не е ипостас, а „ипостасност“. В този последен вид тя е енергия на Божеството, произхождаща от Божествената същност чрез Ипостаста на Божеството към света, и намираща за себе си най-висше „тварно единение“ в Света Богородица. Следователно, в този вариант Софѝя не е особено същество, а Богоматер.

Булгаков отъждествява идеята за Софѝя с мировата душа на платонизма, извеждайки началата на софиологията от класическата древност.

Под „Божествена субстанция“ философите разбират Самия Бог като изначална и самобитийна основа на всяко битие. Затова Булгаков, наричайки Софѝя Божествена субстанция, с това ѝ приписва Божествено достойнство.

Същото трябва да кажем и за определянето на Софѝя като „идеална субстанция“. В този смисъл Софѝя е основа на създадения свят. Но тази идеална субстанция, която е основа на тварното битие – може да бъде според мнозина философи само Бог. За тях Той е и Творец, и първоизточник (праоснова) на света.

Софѝя е опосредяващо между Бога и света начало. Според философа „Софѝя ... няма своя собствена сила, но я получава от Бога“²⁵, „светът на идеите – Софѝя ... най-висшето начало на света, почти се слива с Божеството“²⁶.

Така той обяснява богооткровеното свидетелство за сътворението на света от Бога и в своя очерк „Ипостас и ипостасност“, определяйки в същото време Софѝя като творческо начало на света.

Основна теза на Булгаков е, че Софѝя е посредник между Бога и света.

Опосредстването чрез Софѝя е предвечно основание на света в Бога, като предвечен свят, чийто тварен образ като проекция във времето се явява сътвореният свят“. Тази теза на Булгаков се основава на учението на св. Атанасий.

Гностико-пантеистичните течения приписват на Софѝя предиката на Вечната женственост, в която ипостасите на Св. Троица зараждат света. Тя е душата на света.

²⁵ Булгаков, С.Н. Свет не вечерний, с. 218.

²⁶ Пак там.

Същият пантеистически мироглед, ако не в неговата пълнота, то в неговата същност, представлява и учението на Булгаков и Флоренски за Софѝя, назована от тях „душа на света“.

Според о. Булгаков, Софѝя, макар и надмирова, но и идеална ентелехия на света, е негова творческа и всеобемаща форма, тя е душата на света и затова е неразлъчна с него, намира се в самия свят като негова основа.

Софѝя, бидейки ентелехия на света, е не само негова душа, като основа на света, но и организиращо начало, проявяваща се в закономерността, в изумителната целесъобразност на организмите и в хармоничната връзка на цялата вселена.

Софѝя е същността на света и истинното му битие. В този смисъл стават ясни твърденията на Булгаков, че „Софѝя е всичко“²⁷ и „тя е идеалният умопостижаем свят, всичко истинно“²⁸. С други думи, пред нас се разкрива класически пантеистичен възглед.

Според Булгаков Софѝя не е творение. От християнска гледна точка, изразена във вече приведените свидетелства на св. Григорий Богослов и св. Василий Велики, между Бога и творението няма „трето“. Всичко съществуващо може да бъде причислено само към едно от тези двете битийни сфери: Божество или сътворен свят. Така че ако Софѝя, за която учи Булгаков, не е творение, то тя неминуемо трябва да бъде призната за Бог.

Но самата Софѝя не е вечна и не е временна, а представлява вечното време, вечното притежание на всичко във времето. Това твърдение е в пряка връзка с христологията на Булгаков. Най-главното в посочените думи на Булгаков за основанието за природното съединение се заключава в това, че те говорят не за въплъщение на Логоса, а за въплъщение на Софѝя. Тезата на Булгаков, че Божествената природа на Логоса, както и човешката природа, са по същността си Софѝя. Същността на проблема е, че в учението на Булгаков Божествената природа на Логоса – Софѝя или, по думите му, Усия, се е съединила с човешката природа. Но тази Усия-Софѝя, е друго самобитно начало в сравнение с Божествените Ипостаси. Следователно, с човешката природа се е съединила или се е въплътила не втората Божествена Ипостас, а Софѝя, която, по думите на Булгаков, не бива да бъде отъждествявана с Божествената Ипостас. Според Булгаков Софѝя е светът на идеите на Платон, ентелехията на Аристотел и концептуализацията на Плотин.

В Платиновата триада Едно – Ум – Световна Душа за Софѝя като посредстваща същност, някаква еманативна прослойка между Бога и света, има повече възможности отколкото във философията на Платон. А доколкото у Плотин в това междинно положение се намира Умът (Нус), образуващ „второ единство“, то именно този Платинов Ум като идеален свят на идеи-форми е според Булгаков „не друго, а Софѝя“. По своя смисъл у Плотин съответства именно на християнската Софѝя, а неговата умопостижаема материя образува основа на телесността в самата ѝ Софѝя.

²⁷ Булгаков, С.Н. Свет невечерний, с. 262.

²⁸ Булгаков, С.Н. Ипостась и ипостасность, с. 363-364.

Доколкото е Мирова Душа, възприемница на влиянията на Нус, то Софйя получава възможността за философско „усложняване“ под формата на еманативен динамизъм. Според Булгаков от религиозно-монистическите системи най-голямо религиозно и философско значение има онази „форма на динамически пантеизъм, според която светът е еманация на абсолютното, произлизаща като изливане от преизобилната му пълнота. А това е учението на Плотин“²⁹.

Със себеотдаването на Божествената любов Софйя поставя началото на всичко. В този смисъл тя е женствена, възприемаща, тя е „Вечната Женственост“. В тази женственост е тайната на света. Светът в своето женствено „начало“, *αρχή*, вече е зароден по-рано от момента на своето сътворение, светът е създаден от нищо...³⁰

Софйя се разбира не като извънбожествена четвърта ипостас, а като единна същност на трите ипостаси в Св. Троица: Усия-Софйя-Слава Божия, Божеството в Бога. Но нейното собствено същество не може да бъде определено по отношение към ипостасите на Троицата, в себе си тя не е личност и ипостас, но може да бъде „випостасирана“ във всяка от ипостасите и да съставлява нейния живот-ипостасност.

Булгаков подчертава тъждествеността на Божеството с Бога, но когато стане дума за творението, се налага неволно да ги различава. Той постулира съществуването на тварна Софйя, която онтологически е тъждествена на своя прототип – Софйя в Бога.

Истинно християнски възглед, според Булгаков, е пантеизмът: светът принадлежи на Бога (който обаче не се разтваря в него), тъй като именно в Бога той намира основа на своята реалност, нищо не може да бъде извън Бога като нещо чуждо и външно Нему.

Това води до утвърждаване на божествения характер на света, който едновременно и е, и не е образ на Божествената Софйя, а в антропологията води до твърдението, че човешкият дух, като начало лично, ипостасно, възниква непосредствено от божествената природа – Софйя, явява се нетварно, божествено по произход и се противопоставя на тварната душевно-телесна природа на човека.

Голямо сходство в учението за Софйя на Булгаков се наблюдава с гностицизма и особен с учението на гностиците валентиниани.

Именно в посредничеството, чрез което Бог се докосва или съединява с всичко съществуващо, се заключава според Булгаков смисълът на великото софийно същество, тоест на Софйя.

Тази гностическа мисъл за посредничеството стои в основата на учението на Булгаков за творението.

Но тази гностическа идея, тезата за „Четвърта ипостас“ и „Софйя като божествена енергия“, както и пантеистично-неоплатонистката философска митологема за „Душата на света“ – отвежда Булгаков твърде далеч от християнската ортодоксия, която той мисли да „усъвършенства“ и „заздрави“ със своето учение за Софйя.

²⁹ Булгаков, С.Н. Ипостась и ипостасность, с. 212, 215.

³⁰ Пак там.

ПРИНОСНИ МОМЕНТИ НА ДИСЕРТАЦИЯТА

- 1.** Осъществена е онтологизация на триадологичните възгледи на тримата руски философи чрез експликация на отношението Логос – Софйя.
- 2.** Установена е трансцендентална методологическа съпоставимост на богословската и философската концептуализация на Софйя.
- 3.** Обоснована е функцията на Трансценденцията чрез Софйя във възникването на крайността (тварността).
- 4.** Софиологията е тематично реконструирана, чрез анализа на ученията: Класически иудаизъм, Гностицизъм, Кабала, Мистицизъм в съпоставка с Православното християнство и онтологичните идеи на Платон, Аристотел и Шелинг.
- 5.** Осъществена е критика на концепцията на С. Булгаков за Софйя като Четвърта ипостас.

ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИЯТА

Алексиев, Д. Иновациите с византийски корени. Сборник на „Академията за иновации и развитие“, 2017.

Алексиев, Д. Логосът като начало за разбирането на съществуването. Сп. Философия на катедра, „Правни и хуманитарни науки“, стопански факултет, ТУ – София. под печат.

Алексиев, Д. Софиологията като съзнание за всеединството. Сп. Философия на катедра, „Правни и хуманитарни науки“, стопански факултет, ТУ – София. под печат.