

СОФИОЛОГИЈА И СОФИЈАНИЗАМ

Здравко Пено

Православни Богословски
факултет
Универзитета у Источном
Сарајеву

Апстракт: Аутор разматра егзегетско и богословско значење појма „Софија“ у Светом писму Старог и Новог завета у светлу светоотачке херменаутике и теологије, са посебним критичким освртом на касније интерпретације.

Кључне речи: Софија, софиологија, ипостас, суштина, енергија

Термини *софиологија* и *софијанизам* указују на различит приступ и однос према теми Софије – Премудрости Божије. Разлика између софиологије и софијанизма није само у употреби суфикса *логос* и *изам* него је управо суштинска, јер се тиче садржаја и значења ових двају појмова, који онда подразумевају и одговарајућу употребу речи. За разлику од *софијанизма* који има обележје само једног у низу религиозно-философских праваца, који нису нашли дубље утемељење у теологији о Софији, *софиологија* указује на то да је учење о Премудрости засновано у библијско-светоотачком богословљу уопште, а посебно у богословљу о Логосу,¹ које је неодвојиво од софиологије и синоним је за њу. Сваки говор о Премудрости, било да се ради о Светом писму или о делима отаца Цркве, утемељен је на еклисијалном доживљају Премудрости, односно Логоса Божијег. О *софијанизму* као религиозно-философском правцу могуће је промишљати као о покушају тумачења софиолошке литературе Старог завета. Софијанизам долази до изражаја у четвртм веку, у јеку аријанских контроверзи, са настојањем да се старозаветна Софија (јевр. *Hokhma*) одвоји и удаљи од Логоса, односно да се Премудрости одузме обележје вечне Ипостаси једносуштне Оцу и Духу Светом. У новије време *софијанизам* као религиозно-философски покрет руских религиозних мислилаца 19. и 20. века представља покушај да се о Софији говори митолошки и рационалистички, изван црквеног искуства и доживљаја. Оно што уједињује старе и нове софијанисте јесте умањивање онтолошког статуса Софије. Као код присталица Арија, тако и код руских религиозних филозофа, Софија је лишена ипостасне једносуштности са Оцем и Духом. Нејасно одређење Софије је последица одсуства разликовања нетварног и тварног код руских софијаниста, односно мешања тих двају нивоа постојања. На тај проблем, који је суштински проблем у теологији о Премудрости указивао у време аријанске смутње свети Атанасије

¹ Упор. Р. А. Спаронов, *Русская философия*, изд. Церковь и Культура, Санкт-Петербург, 2000, 182.

Велики. Сви покушаји руских софијаниста да нађу континуитет са Светим Оцима Цркве управо су доведени у питање њиховом немогућношћу да разликују тварно од нетварног и увођењем нечег „трећег“ што има обележје посредника између нетварног Бога и створеног света. Само постављањем јасних критеријума, православна *софиологија* је могла да се избори са искушењима аријанске јереси, у четвртном веку, као и са новим учењем о Премудрости у Соловјова, Флоренског, Булгакова, крајем 19. и у првој половини 20. столећа.

Иако, на први поглед ова тема изгледа само историјска, њена актуелност у Руској помесној Цркви, није умањена до данас. Управо се у наше време штампају књиге са насловом *Pro et contra* Владимира Соловјова², као и *Pro et contra* Павла Флоренског,³ а дела Булгакова доживљавају поновљена издања.⁴ Опасност од враћања митолошкој свести и подлагања естетској саблазни, тако присутној у животима и делима руских софијаниста, могуће је отклонити само правилним тумачењем софиолошких текстова, а то пре свега значи тумачењем које ће имати за полазиште искуство Цркве о Премудрости.

ПРЕМУДРОСТ У СТАРОМ ЗАВЕТУ

Тема Премудрости Божије у Светом писму је веома присутна, нарочито у софиолошким књигама старозаветног корпуса, одакле је преузета и пренета у новозаветне списе. Њена важност не губи на снази ни у постапостолском периоду, а посебно долази до изражаја у периоду великих отаца Цркве, Атанасија Великог и кападокијских отаца, када је вера Цркве у Сина и Логоса Божијег јасно одређена и формулисана. Борба Цркве за правилно тумачење библијског учења о Премудрости не само да је учврстила њену веру у Свету Тројицу него је поставила темеље за разјашњење христолошког догмата.

Анализом различитих аспеката Премудрости у старозаветним поучним списима показује се богатство „премудрости“ у животу древног Израила. Изобиље софиолошких мотива у софиолошким књигама пружа велике могућности за дубље сагледавање онтолошког статуса Премудрости у *Причама Соломоновим*, а посебно у 22. стиху 8. главе *Прича: Господ ме је саздао почетком путева својих за дјела своја* (Κύριος ἔκτισέ με ἀρχῆν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ). Овај стих заједно са 1. стихом 9. главе: *Премудрост сазда себи дом и утврди на седам стубова* (Ἡ Σοφία ᾠκοῦ

² Владимир Соловьев, *Pro et contra*, изд. Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург, 2000.

³ П. А. Флоренский, *Pro et contra*, изд. Русского Христианского гуманитарного института, Санкт-Петербург, 1996.

⁴ С. Н. Булгаков, *Свет невечерний*, изд. „Республика“, Москва 1994, С. Н. Булгаков, *Тихие думы*, изд. „Республика“, Москва 1996, Протоиерей Сергей Булгаков, *Агнец Божий*, изд. Общедоступный православный университет основанный протоиереем Александром Менем, Москва 2000.

δόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπῆρεισε στύλους ἑπτὰ) највише су правилним тумачењем од стране отаца Цркве допринели разјашњењу питања Софије у Старом завету. Мудросну литературу Старог завета, која доприноси разјашњењу главне софиологијске проблематике садржане у *Причама Соломоновим*, чине канонске књиге: *Књига о Јову*, *Књига Проповедникова*, *Књига пророка Данила*, *Псалми Давидови*, и дефтероканонске књиге: *Премудрости Соломонове* и *Премудрости Исуса сина Сирахова*. Међу наведеним књигама софиологијска тематика у ужем смислу је заступљена у *Књизи о Јову*, *Књизи Проповедниковој*, *Премудростима Соломоновим* и *Премудростима Исуса сина Сирахова*. Све софиологијске књиге Старог завета имају мистагогијски и пророчки карактер. Истина о Христу као Премудрости Божијој објављена је у њима посредством библијских слика и прича.⁵

Иако не улази у корпус канонских књига Старог завета,⁶ књига *Премудрости Соломонових* је од изузетног значаја управо због христолошких, тријадолошких и сотириолошких елемената који су у њој садржани⁷. По мишљењу неких савремених библиста, све што је речено у овом богонадахнутом спису била је „припрема за каснију дискусију о Личности Христовој“.⁸ У њој се наговештава оваплоћење Логоса – Сина Божијег⁹ из Јовановог Јеванђеља, а сама Премудрост се описује речима које су у тесној вези са терминима које користи апостол Павле у својим посланицама.¹⁰

⁵ Јн. 16, 25. „Παροιμία ἐστὶ λόγος ἀπόκρυφος δι' ἑτέρου προδήλου σημαίνόμενος“ Ωριγένης, *Εἰς Πάροιμίας Σολομῶντος ἐξηγήσεων*, PG 17, 161A.

⁶ Књига *Премудрости Соломонове* написана је у јелинистичком периоду старозаветне историје и у њој је остварен спој библијске *Nochme* и јелинске мудрости – Софије. По преводу Седамдесеторице *Премудрости Соломонове* долазе у ред књига дветероканонских. У хришћанску употребу је ушла из „александријског канона“, док је старији „палестински канон“, који је користио Ђура Даничић у превођењу Старог завјета, не садржи.

⁷ Ова књига уједно представља и спону између Старог и Новог завета. Ἀθανασίου Κ. Θεὸ χάρις, Ἡ ἔννοια τῆς σοφίας ἐν τῇ κανονικῇ καὶ ἀποκρύφῳ φιλολογοῦ τοῦ μεταγενέστερου Ἰουδαϊσμοῦ, Θεσσαλονίκη 1977, 42. Иако у Новом завету не налазимо ни једно место директно преузето из *Премудрости Соломонових*, неки писци указују да је она утицала на формирање Христологије код Св. Јована Богослова. Посебно се доводе у везу следећа места: Прем Сол 7, 21; 8, 6 и Јн 1, 18, Прем Сол 7, 28. и Јн 14, 23; 16, 28; Прем Сол 8, 3; 9, 4 и 1. Јн 1, 18, Прем Сол 8, 4; 9, 9 и Јн 5, 20. Упор. R. C. Charles, *Apokrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t.1, Oxford 1913, 526–527; Otto Eisfeld, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1964, 815. Св. Атанасије Велики истиче важност ове књиге и управо се позива на њу у свом *Другом слову против Аријанаца*, доказујући истину да је Премудрошћу Божијом створен свет и сам човек. Упор. М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 45, ΕΠΕ Θεσσαλονίκη 1974, т. 2, 340–342.

⁸ David F. Hinson, *Theology of the Old Testaments*, TEF, т. 6, Лондон 1976, 38.

⁹ М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 3, 53, ΕΠΕ Θεσσαλονίκη 1975, том 3, 157.

¹⁰ Упор. (Кол 1, 15–17; Јев 1, 2–3). Дерек Киднер истиче да језик који се користи у *Премудростима Соломоновим* представља антиципацију христолошких термина Новог завета, али садржи и оно што би се могло назвати „платонистичко кокетирање са јелинском мишљу“: Derek Kinder, *The Proverbs, an introduction and commentaries – The Tyndale Old Testament commentaries*, USA 1994, 14.

Она је излив чистог Сведржитеља славе (Прем Сол 7, 25), одблесак Свјетлости вјечне и чисто огледало дјеловања Божијег и икона доброте Његове (Прем Сол 7, 26). Њене одлике су, дакле, одблесак,¹¹ огледало¹² и икона,¹³ што све указује на вечни карактер Премудрости. У Премудростима Соломоновим се наглашава онтолошка веза Премудрости са Богом – Оцем (Прем 7, 22–26) и Њена једносущност са Духом Божијим,¹⁴ светим и свесилним (Прем Сол 7, 22–23). Вечна заједница са Оцем и присуство у њој Духа Светог, свевидећег „припрема нас за новозаветно откривење тајне Свете Тројице“.¹⁵

Све ове одлике Премудрости доприносе правилном тумачењу поменутог софиолошког одељка у књизи *Прича Соломонових*, нарочито 22. стиха 8. главе, који је због различитих превода и различитих тумачења јеврејског глагола *kanani*, остао дуго времена у средишту богословских расправа вођених са Аријем у вези са његовим учењем о створености Сина Божијег. Анализом поменутог стиха на основу учења отаца Цркве, јасно се уочава да разлике између превода Седамдесеторице (*ἐκτίσεν* = *саздао*) и превода Акиле, Симаха и Теодотиона (*ἐκτέραστο* = *имао*)¹⁶ нису суштинске, када се и један и други превод протумаче у духу Божанског Откривења. Другим речима, оба превода указују на предвечно постојање и божанско порекло Премудрости, што су оци Цркве и истицали у борби против Аријевог схватања о створености Логоса.

¹¹ Реч одблесак (блистање, ἀπαύγασμα) биће много коришћена како у новозаветним списима тако и у светоотачкој литератури како би се показало Божанство Господа Исуса Христа и Његова једносущност са Оцем, превасходно. Ову реч употребљава апостол Павле у Посланици Јеврејима (1, 3) где Господа назива „сјај славе и обличје бића Његовог...“. Упор. Ἰω. Χρυσόστομου, Ὀμιλία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους, 2, 2, ΠГ 63, 22; М. Ἀθανασίου, Περί Διονυσίου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1975, том 4, 48.

¹² Реч огледало (одраз, ἑσπῆτρον) ће употребити у Посланици Коринћанима (2. Кор 3, 18.) Апостол Павле „одражавамо (katoptrizo, tenoi) славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа“.

¹³ Реч икона (εἰκών) ће употребити апостол Павле у: 2. Кор 4, 4, Кол 1, 15. Видети код: Ἰω. Κἀραβιδοπούλου, Εἰκὼν Θεοῦ καὶ κατ' εἰκόνα Θεοῦ παρὰ τῶ ἀποστόλῳ Παύλῳ, Θεσσαλονίκη 1964, 85. Свакако, теологија о икони и подобју има свој корен у Књизи Постања (1, 26).

¹⁴ Постоје и они библисти који поистовећују Премудрост са Духом, у чему би се видео утицај стоичке философије. Према стоицима животворно начело у човеку јесте један део божанског духа који прожима сва бића тако да у сваком бићу постоји искра божанског огња који прожима цео космос. Овај стоички пантеизам не налази место у Премудростима Соломоновим, будући да се у овој књизи душа не посматра као део Бога, него као дело Бога. Видети о томе: Ἀθανασίου Κ. Θεοχάρη, н. дело, 43.

¹⁵ Митр. Амфилохије Радовић, *Уводна ријеч о књизи Премудрости Соломонове*, у: *Премудрости Соломонове* (превод са јелинског оригинала), изд. Братство Св. Симеона Мироточивог – Врњачка Бања, Јасен, Бијели Павле – Никшић, 1995, 7.

¹⁶ Акилин превод 8, 22: Κύριος ἐκτέραστο με κεφάλαιον ὁδοῦ αὐτοῦ, ἀρχῆθεν κατεργασμάτων αὐτοῦ, а превод Симаха и Теодотиона: Κύριος ἐκτέραστο με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ πρό τῆς ἐργασίας αὐτοῦ ἀπὸ τότε. Овим преводима следује и Вулгата: глагол *kanani* је преведен са *possedit*, а превод целог стиха је следећи: *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidam faceret a principio*. С. F. Burney, *Christ as the Chrch, of creation*, JTS 27 [1923], 168–169.

Користећи превод Седамдесеторице Арије је истицао да глагол *εκτισε* говори у прилог томе да је Син Божији створење а не Бог, те да је „било некада када није био“ (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν). Аријев приступ носио је у себи основну слабост која се састојала у томе да је издвојио 22. стих из контекста 8. главе, као и из целокупног оквира софиолошког предања записаног у Светом писму. То је заједничко место свих јеретика да, сагласно речима св. Григорија Нисидског, нису имали на уму да се у Причама „не говори отворено, него се говори у мистичким појмовима, а да Јеванђеље разоткрива енигматске и нејасне изразе“.¹⁷ Само поглед на софиолошке текстове из перспективе новозаветног Откривења отвара могућности правилног тумачења „оног што је речено у причама“.

Приступ отаца Цркве је полазио од тумачења које, није само по слову, него „у Духу“. Глагол *ἔκτισε* се ни у ком случају не односи на божанску природу Логоса, него на нешто друго¹⁸, а то друго је тело које Логос прима у Оваплоћењу.¹⁹ Тело је оно што Сина Божијег доводи у јединство са створењима, а спасоносно Оваплоћење је догађај којим Бог премошћује онтолошку удаљеност између Њега и твари. Створења имају спољашњу везу са Творцем, а Логос као предвечни Син Божији и рођење Очево има онтолошку везу са Оцем, будући да су исте суштине. Тако, „створења су спољашња дела Творца, а оно што је рођено није споља, као дело, него је од Оца и особитост Божије суштине. Баш зато су једно створења а друго је Логос Божији, Син Јединородни“.²⁰

Свети Атанасије Велики даје правилно тумачење 22. стиха 8. главе *Прича* објашњавајући да је ту првасходно реч о *ad extra* пројекцији Премудрости Божије, која не само да учествује у стварању света него и сама долази у свет који је саздала. Глагол *ἔκτισεν* се не односи на суштину односно вечно постојање Сина Божијег, него на оно што се остварило у Икономији која је после вечног постојања Његовог.²¹ Имајући у виду Његово спасоносно Оваплоћење ради нашег обновљења, или нас ради остварену Икономију Сина Божијег, св. Атанасије глагол *ἔκτισεν* приписује људској природи Господа Христа.

Полазећи од разликовања два основна плана Божијег постојања, Теологије и Икономије, св. Атанасије осујећује сваки покушај дељења једног и истог Сина Божијег и свођење Бога на ниво твари. На тај начин, он одбацује Аријев став о створености Сина. Имајући у виду разлику између вечног Божијег постојања и Божије Икономије у свету, Логоса Божијег је оправдано назвати човеком, који долазећи у свет не

¹⁷ Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου, λόγος γ΄*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1988, том 3, 36.

¹⁸ Κυρίλου Ἀλεξανδρείας, *Βίβλος τῶν Θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος*, 15(PG 75, 265 AC.

¹⁹ „Περὶ μὲν τοῦ Υἱοῦ φημί καὶ γὰρ τὸ ρῆμα, οὐ μὲντοι περὶ τῆς αὐτοῦ θεότητος, ἀλλ’ τὴν ἐκ Μαρίας αὐτοῦ σαρκός. Ἄκτιστος γὰρ θεότητι, κτίζεται τῷ προσλήμματι“, Καισαρίου, *Διάλογοι*, 1, PG 38, 865D.

²⁰ Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 56, PG 26, 268 AB.

²¹ Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 51, PG 26, 256 A.

мења и не губи Свој вечни идентитет Сина Божијег: „Када чујете – говори св. Атанасије – *сзда* разумејте да Он (Господ) не назива себе тварју, него своје човечанство, коме је својствено да буде саздано“.²² Св. Атанасије, дакле, у овом стиху налази потврду за Оваплоћење (Логоса) које је почетак целокупне Икономије Божијег Сина у телу и почетак Његовог искупитељског дела: „Када слушамо у Причама *сзда* треба себи да представимо не да је Логос (Реч) свецело по природи твар, него да се обукао у тварно тело. Бог му је сздао тело ради нас... тело му је припремио, да би се ми могли у Њему обновити и обожити“²³.

И по богонадахнутом тумачењу св. Кирила Александријског глагол *ἔκτισεν* се односи на створену човечанску природу Логоса, а не на нестворено Божанство, односи се на Оваплоћење, а не на предвечно рођење²⁴. Спасоносно Оваплоћење је остварено ради наше обнове и учешћа у новом животу. Једино тако, полазећи од сотириолошких разлога, могуће је разумети употребу глагола *ἔκτισεν* у 22. стиху 8. главе *Прича Соломонових*.

Међутим, глагол *kanani* поред значења *сздао* може да значи и *родио*. Св. Атанасије говори у прилог таквом ставу: „Ево и о рођенима су говорили да су створени, знајући да се они одмах признају за синове, тако да нема разлике ако неко каже: *постаде* или *стекох* или *створих*, зато што се сама по себи мисао заснива на природи и стварности“.²⁵ Допринос таквом схватању даје и св. Василије: „Сада пак да не оставимо незапажено и то да су други преводиоци, који су дали тачније значење јеврејског текста, дали превод *ἐκτίσαστό με* (*имао ме*) уместо *ἔκτισέ με* (*сздао ме*). Ово

²² Исто. Објашњавајући претходну мисао св. Атанасије говори: „Када чујемо код јеванђелисте Јована – *Логос постаде тијело* (Јн 1, 14) – представљамо себи не то да је Логос свецело тело (плот), него да се Он обукао и учинио себе човеком и слушајући да је – *Христос постао за нас проклетство* (Гал 3, 13) и – *Њега који није знао грјеха, учини грјехом нас ради* (2. Кор 5, 21) – себи не представљамо да је Он свецело учинио себе проклетством и грехом, него да је примио на себе проклетство које је било положено на нама, по речима Апостола: *Искупио си нас од проклетства* (Гал 3, 13) и по речима Исаије Пророка: *Он је понио грјехе наше* (Ис 53, 4) и по записаним речима код Петра: *Изнесе их на тијелу својему на дрво* (1. Пет 2, 24)“.

²³ М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 47, ЕПЕ, том 2, 346.

²⁴ Κυρίλου Ἀλεξανδρείας, *Βίβλος τῶν Θησαυρῶν περὶ τῆς ἀγίας καὶ ὁμοούσιου Τριάδος*, 15, PG 75, 268D.

²⁵ Св. Атанасије наводи низ примера из Старог Завета у којима се уместо глагола *родио* користи глагол *створио*: „Језекија је, по писању Исаије, рекао у молитви: *Од данас ћу стварати дјецу која ће оглашавати правду Твоју, Господе спасења мога* (Ис. 38, 19). Према томе, Језекија је рекао *створићу* уместо *родићу* и рођене именује као да су створени и нико не спори да је тај израз употребљен за природно рођење. И Ева родивши Каина, рекла је: *Добих човјека од Господа* (Пост 4, 1). Она је рекла *стекох* (*добих*) уместо *родих*. И о Јову Писмо говори: *Постаде у њега седам синова и три кћери* (Јов 1, 2), као што је и Мојсеј говорио у Закону: *Ако буду у некога синови, и: Ако створиш сина...*“.

пак спречава највеће њихове саблазни, јер онај који је рекао: *задобих човека од Бога* (*ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ Θεοῦ*), користи овај израз не зато што је саздао Каина, него зато што га је родио²⁶. Дакле, када је реч о доласку Логоса у свет глагол *kanani* има преносни смисао и односи се на рођење Сина Божијег у телу, а исти смисао има и наведено библијско место које говори о односима међу створењима.

Трагање појединих Светих Отаца за другачијим преводом глагола *kanani*, од постојећих, било је у највећој мери мотивисано потребом да се у расправама са аријанцима изнесу што убедљивије докази којима би се њихово јеретичко учење одбацило као библијски неосновано. Многи оци Цркве су у преводу глагола *kanani* са *ἐκτήσατο* видели повољније решење, сврсисходније у борби са евномијанцима и присталицама Аријеве јереси. Св. Јован Златоуст спомиње превод Акиле,²⁷ а том преводу су следовали и св. Епифаније Кипарски,²⁸ као и два брата св. Василије Велики²⁹ и св. Григорије Нисијски,³⁰ „који говоре о другим преводиоцима не наводећи њихова имена“³¹.

Свети Григорије Богослов каже да је потребно знати зашто се један од ових глагола приписује божанској (*ἐκτήσατο*), а други човечанској природи (*ἐκτίσειν*).³² Разлика између Божијег постојања и постојања света јесте у узрочности. У вечном постојању Сина Божијег, односно у Теологији, не може бити речи ни о каквом спољашњем разлогу, и обрнуто, када је реч о односу Бога према свету тада постоје разлози због којих Бог чини нешто, што има везе са оним што се дешава у свету.³³ Св. Атанасије указује када се користи глагол *родио*, а када глагол *саздао*: „Сам Син говори о себи: *Прије свијех хумова рађа ме* (Приче 8, 25). Не говори Логос због чега се рађа, као при казивању: *сазда ме* где се додаје *за дјела*, него говори изричито: *рађа ме* као у Јеванђељу: *у почетку бјеше Логос*. Ако и нису била саздана дела био је Логос Божији и *Бог бјеше Логос*“.³⁴

²⁶ *Κατὰ Εὐνομίου* 2, 20, PG 29, 616D–617A.

²⁷ *Περὶ τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος*, PG 48, 1093.

²⁸ *Κατὰ αἰρέσεων* 59, PG 42, 240 D.

²⁹ *Κατὰ Εὐνομίου* 2, 20, PG 29, 617 A.

³⁰ *Κατὰ Εὐνομίου* 1, PG 45, 344 A.

³¹ Αθανασίου Κ. Θεοχάρη, *Ἡ ἔννοια τῆς σοφίας ἐν τῇ κανονικῇ καὶ ἀποκρύφῳ φιλολοῦ γία τοῦ μεταγενέστερου Ιουδαϊσμοῦ*, Θεσσαλονίκη 1977, 27.

³² *Περὶ Υἱοῦ - Θεολογικὸς τρίτος*, 29, 18, PG 36, 97A.

³³ Овде није реч о томе да Бог чини нешто налазећи узрок у нечему изван Њега или, пак, имајући неопходност у свету, јер ништа из створеног не може бити узрок ономе што се дешава у нествореном Богу.

³⁴ Μ. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 56, ΕΠΕ, т. 2, 372. Св. Максим Исповедник објашњава ову узајамну повезаност Бога Логоса и света и додаје да би се Логос оваплотио независно од тога да ли је човек сагрешио или не, јер Христово Оваплоћење је крајњи предначени циљ стварања човека, независно од тога шта је човек учинио, тј. да ли је сагрешио или не. Другим речима циљ стварања човека је јединство Божанске и човечанске природе у Личности Оваплоћеног Богочовека Христа. Видети: Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσιον*, 60, PG 90, 620 C – 625 B, нарочито 621 AB. Упор: PG 90, 320, BC.

Учење о двоструком рођењу Премудрости налазимо најпре код Оригена који тумачећи 22. стих 8. главе *Прича Соломонових* пише: „Она која је по суштини Премудрост Божија пре векова се рађа и била је од вечности, пре сваке твари. Када је пак однос према створењима показала, тада је постала почетак стваралачких и промислителних путева Божијих, дакле почетак створењима којима је сама постала почетак, тј. веза у односу на створења. Вечна Премудрост пак, суштински пре векова постоји у Богу.³⁵

Међу оцима Цркве било је и оних који су превод Седамдесеторице сматрали неодговарајућим. Карактеристичан је, свакако, пример св. Епифанија Кипарског који је тврдио да израз *ἐκτισεν* „не потврђује нигде ни Свето писмо, нити је неко од Апостола мислио да га стави уз име (Божанство) Христово.... Нека се не усуђује нико да каже да се овај израз односи на Сина Божијег: Не односи се на Божанство Сина. Међутим, може бити одговарајући израз за Његово присуство у телу и то због тога што говори: *Премудрост сазда себи дом...* и тада израз *Господ ме је саздао* значи да ме је настанио (саздао) у утроби (Приснодјеве) Марије, чинећи посредством ове трудноће *почетак путева својих*. Јер дело правде и спасења имало је за почетак тело које је Христос узео од (Приснодјеве) Марије, са којим је и сишао у свет“.³⁶ Због несигурности превода Седамдесеторице, св. Епифаније се позива на јеврејски текст и на превод Акиле, Симаха и Теодотиона који то место преводе са *ἐκτῆσάτό μ* При том он даје и свој превод са јеврејског: *Adonai* преводи са *Κύριος*, а *kanani* са *ἐνόσσευσέ με* (родио ме) и са *ἐκτῆσάτό με* (имао ме). Најтачнији превод глагола *kanani*, по мишљењу св. Епифанија, јесте *ἐνόσσευσέ με* (родио ме).³⁷

Свети Оци су, дакле, у 22. стиху 8. главе *Прича Соломонових*, видели као сведочанство о вечном постојању Сина Божијег, али и као пророштво о Оваплоћењу Логоса. Стихови који следе у овом софиолошком одељку *Прича* (23–31) потврђују вечни карактер Премудрости Божије (22–26), а самим тим и њен удео у свим стваралачким делима Божијим (27–31). Речи 1. стиха 9. главе: *Премудрост сазда себи дом* указују на Оваплоћење Премудрости, на долазак Сина Божијег међу нас људе, а стихови који следе у истој глави (2–6) говоре о тајни Евхаристије коју је Премудрост, сагласно речима св. Максима Исповедника, тајинствено припремила у прошлости.³⁸

Свој допринос тумачењу глагола *kanani* дали су савремени западни библисти. Њихова тумачења, мање или више утемељена на слову Писма, готово увек носе аријански предзнак. По мишљењу Дерека Киднера (D. Kidner), глагол *kanani* превасходно значи *добити* или *поседовати*, а само се на шест или седам места, од укупно осамдесет четири појављивања у Старом завету, може превести у смислу *саздати*, с тим да то није и једино значење.³⁹ Овај аутор истиче да се и именице

³⁵ Οριγένης, *Εἰς Παροιμίας Σολομώντος ἐξηγήσεων*, PG 17, 185.

³⁶ Видети: *Κατά αἰρέσεων* 20, PG 42, 232D–233A, 236 AB.

³⁷ *Κατά αἰρέσεων* 25, PG 42, 241 BC.

³⁸ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Θαλάσιον*, 35, PG 90, 377 C.

³⁹ Derek Kidner, *The Proverbs*, an introduction and commentary – TOTC, Leicester, England – Downers Grove, USA 1994.

изведене од глагола *kanani* односе на поседовање. Кетлин Фармер (K. Farmer) говори да је глагол *kanani*, поред превода *ἐκτίσέ με* (саздао ме), могао бити преведен и са *ἐκτίσαστό με* (имао ме), будући да постоји подједнак број библијских паралела у којима су валидна оба значења⁴⁰. Превод *родιο ме*, ова ауторка сматра нетачним и једино оправдање му налази у *Књизи Постања* (4,1).⁴¹ Појмови *створен, рођен и стечен*, који се такође употребљавају као преводи, одају утисак, по мишљењу Фармерове, да је Премудрост приказана као независно биће, одвојено од Бога. Аргументе за превод *створен*, она сматра неуверљивим⁴². Појам *створен*, по запажању Вајбраја (R. N. Whybray), може навести на закључак „да је Премудрост била прва међу створењима Божијим“⁴³, а појам *стекао* упућује на то „да је Премудрост свему претпостојала и да има порекло изван створеног поретка“,⁴⁴ док значење глагола *kanani* у смислу *имао ме*⁴⁵ оставља могућност да се Премудрост схвати као персонификација једног Божијег атрибута.⁴⁶

По мишљењу Роса (A. P. Ross), глагол *kanani* може значити или *поседовати* или *саздати*. Овај глагол се, по његовом запажању, појављује у *Причама Соломоновим* дванаест пута у значењу *стећи*. Верзије превода у којима се среће глагол *поседовати* не садрже глагол *саздати* јер би то, по Росу, могло звучати као да је Богу недостајало Премудрости и да ју је због тога створио пре него што је свет почео да постоји. У том смислу су и Акила, Симах и Теодотион, по мишљењу Роса, желели да избегну да кажу да Премудрост није вечна. Насупрот таквом гледишту, по његовом мишљењу, стоји Арије, који је одабрао глагол „саздати“ да би оправдао своје тврдње о створености Сина Божијег.

Међу савременим библистима има и оних који се залажу и за другачија значења глагола *kanani* од наведених, а које не налазимо ни код Седамдесеторице, ни код Акиле, Симаха и Теодотиона. Покушавајући да обједини различите ставове, Барнеј (C. F. Burney)⁴⁷ је глагол *kanani* превео са *γεννᾶν* и тако га је довео у везу са глаголом *κτᾶσθαι*. Келер (L. Koehler) указује да се *kanani* може превести са *δημιουργεῖν*, али само у следећим случајевима: Пост 14, 19, 22; Изл 15, 16; Понз 32, 6; Пс 74, 2; 78, 54;

⁴⁰ Kathleen A. Farmer, *Who knows what is good? A Commentary on the book of Proverbs and Ecclesiastes*, ИТС, Michigan 1991, 53.

⁴¹ Исто, 53.

⁴² Исто, 53.

⁴³ R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 100–101.

⁴⁴ Kathleen A. Farmer, н. дело, 54. Видети: Bruce Wawter, *Proverbs 8:22: Wisdom and Creation*, 205–216.

⁴⁵ Разумевање *канани* у смислу „имао ме“ би такође, по мишљењу К. Фармер, „довео слику Премудрости из 8,22 у исту раван са речима из 3,19: *Господ је Премудрошћу основао земљу*“. Kathleen A. Farmer, н. дело, 54.

⁴⁶ Исто, 54.

⁴⁷ C. F. Burney, *Christ as the 'Αρχή of creation*, u: *Journal of Theological Studies*, 1925–1926, 160–167.

139, 13 и у Причама 8, 22.⁴⁸ Постоје и аутори који подједнако употребљавају оба превода глагола *kanani*, и *κτᾶσθαι* и *δημιουργεῖν*. Хумберт (P. Humbert) сматра да је оправдано коришћење оба ова превода, јер је и корен глагола *kanani* двострук.⁴⁹ Ставово Барнеја, Келера и Хумберта оповргавао је Ајрвин тврдећи да преводи глагола *kanani* са *πλάττειν* или *δημιουργεῖν* (to forme or create) имају пре свега биолошко значење.⁵⁰ Овај глагол се на много места у Старом завету тумачи и као *ἀγοράζω*,⁵¹ *ἄποκτώ*,⁵² *κατέμω*,⁵³ *γεννώ*⁵⁴ и *κτίζω* – *δημιουργώ*.⁵⁵

Поред мишљења западних библиста, потребно је изнети и гледиште Н. Сотиропулоса (N. I. Σωτηρόπουλος) који, иако нејасно и терминолошки недоследно, даје могућност употребе глагола *ἔκτισε* у двоструком смислу: за исказивање предвечног рођења од Оца и за стварање света. „Бог је саздао премудрост, односно као начело у Божанству дао јој је предвечно постојање, кроз рађање. Сходно томе, Бог који је начело свега и творац свега (Прем. Сир. 24, 8) саздао је и премудрост. Али на један начин је саздао свет, а на други начин, посебан и јединствен, саздао је премудрост: родио ју је предвечно из своје суштине.⁵⁶

Из свега претходног произлази да су гледишта савремених западних библиста у вези са преводом глагола *kanani* врло удаљена од светоотачких тумачења и да не постоји могућност њиховог сагласја. Ова немогућност долази отуда што су поменути истраживачи, баш као и Арије, 22. стих 8. главе *Прича* тумачили издвојено од софиологијског предања Светог писма и целокупног живота и Предања Цркве. Наведена тумачења западних библиста Премудрости из *Прича Соломонових* не допиру до оног најважнијег, ипостасног аспекта Премудрости који је тако наглашен у мудросној књижевности Старог завета. Свети Оци су сагласни да су софиолошка ишчекивања Старог завета нашла своје испуњење у Личности Христа, који у

⁴⁸ Видети: W. Koehler, *Kleinigkeiten*, ZAW, Berlin 1934, 160.

⁴⁹ Видети: P. Humbert, *Qana en hebreux biblique* u: Festschrift fur Alfred Bertholet, 1950, (259–267), 265.

⁵⁰ Ἀθανασίου Κ. Θεοχάρη, Ἡ ἔννοια τῆς σοφίας ἐν τῇ κανονικῇ καὶ ἀποκρύφῳ φιλολόγῳ γὰρ τοῦ μεταγενέστερου Ιουδαϊσμοῦ, Θεσσαλονίκη 1977, 28–29. Видети: W. A. Irwin, *Where shall Wisdom be found?* u: Journal of Biblical Literature, June 1961, 133.

⁵¹ Пост 25, 10; 33, 19. Изл 21, 2, Левит 22, 11; 25, 14, 15, 28, 44, 45, 50; 27, 24, Пон.з. 28, 68. Ис Н 24, 32, 2. Сир 12, 3; 24, 21. 3. Сир 16, 24. 4. Сир 12, 13, 12, 6. Нем 5, 16. Приче 20, 14 (МК). Амос 8, 6. Зах 11, 5. Ис 24, 2. Јер 13, 12. Јез 7, 12.

⁵² М. Ἀθανασίου, Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν, 2, 1, ЕПЕ, т. 2, 218.

⁵³ Упор. Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν, 1, 24, ЕПЕ, т. 2, 98.

⁵⁴ Упор. Ολγκάς Γκούμα, Ἡ θεία Σοφία στό Βιβλίον τῶν Παροιμιῶν (μεταπτχ. еργασία), Θεσσαλονίκη 1998, 119–121.

⁵⁵ Ἐπιφανίου Κύπρου, Κατὰ αἰρέσεων, 3, 1, 73, PG 42, 117 В. М. Ἀθανασίου, Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν, 3, 53, PG 26, 436 А. Видети: Знтраћко Пéно, Ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν πατερική πᾶράδοση καὶ τὰ софиолоγικά ρεύματα 19ου καὶ 20ου αἰῶνα, (докторска дисертација у рукопису), 67.

⁵⁶ R. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, New York 1956, 24, 27.

догађају Оваплоћења саздаје себи дом. Тајна вечног постојања и доласка Премудрости у свет јесте тема Новог завета о којој су писали и најдубље сведочење оставили Апостол Павле у својим посланицама и Јеванђелист Јован.

ПРЕМУДРОСТ У НОВОМ ЗАВЕТУ

Учење о Премудрости у Новом завету је, као што је већ речено, незамисливо без сагледавања целокупног софиолошког наслеђа Старог завета, а нарочито без увида у однос између Премудрости у старозаветној мудросној књижевности и учења о Логосу које је изложено на почетку Јовановог Јеванђеља. „мудрост је у томе – говори св. Максим Исповедник – да познамо да су два Завета сагласна међусобно у свему по благодати, у допуњавању у једној тајни“.⁵⁷ Кључ за разумевање односа између говора у енигми, у сенци или у причама у Старом завету и објаве пуноте истине Новог завета налази се у Христовим речима: *Ово сам вам говорио у причама...; али долази час кад вам више нећу говорити у причама, него ћу вам отворено јавити о Оцу* (Јн 16, 25). Говор о Христу у Новом завету престаје бити енигма и постаје божанска тајна⁵⁸ која нас води гледању Бога *лицем у лице*.

У Старом завету народ Божији познаје Христа кроз дела, кроз енергије Божије у свету и кроз учење о Њему од светих Божијих људи, превасходно Пророка. Нови завет, пак, показује љубљеног Сина Очевог, Премудрост Божију у најприснијој вези са нама, будући да је *Премудрост саздала себи дом* (Приче 9, 1) и *Логос постаде тијело и настани се међу нама* (Јн 1, 14). Једино ново, по речима св. Иринеја, што је донео Господ својим доласком јесте Он сам.⁵⁹ „Он сам јесте Нови закон и Нови завет“,⁶⁰ јер Господ Христос у својој Богочовечанској Личности сабира целокупно учење и дело Његово и Собом их тумачи.⁶¹ Христос који је вечна *Божјија Сила и Божјија Премудрост* (1. Кор 1, 24), односно *Божјија Премудрост у тајни сакривена, коју је предодредио Бог прије вијекова за славу нашу* (1. Кор 2, 7), у последња времена се родио, примивши тело од Свете Дјеве Марије.

⁵⁷ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρός Θαλάσιον περί διαφόρων ἀπόριων τῆς θείας Γραφῆς ΕΓ'*, ΕΠΕ, Θεῶ σαλονίκη 1992, т. 14Г, 282. Говорећи у антропоморфним сликама о сагласју Старог и Новог завета Св. Максим, каже да је ово јединство наглашено „више него што су код рођења једног човека у сагласју душа и тело“. На другом месту, на њему својствен начин, даје готово истоветно поређење: „када се сретну душа и тело образују човека, тако пракса и теорија чине мудрост духовну, и исто тако Стари и Нови завет образују једну тајну“. Упор. н. дело, 294.

⁵⁸ „Οὐκ ἔστιν αἰνιγμα, ἀλλὰ μυστήριον θεῖον“, Μ. Ἀθανασίου, *Κατά τῶν Ἀρειανῶν*, 1, 41, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1974, том 2, 144.

⁵⁹ Εἰρηναίου Λουδοῦνῶν, *Ἐλεγχος καί ἀνατροπή τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, IV, 34, 1, ΡG 7, 1083–1084.

⁶⁰ Ἰουστίνου, *Διάλογος* 112, 4, ВЕПЕС 3, 218.

⁶¹ Јустин Поповић, *О суштини православне аксиологије и критириологије*, Београд 1935, 13.

Оци Цркве су нарочито указивали на узајамну повезаност софиологијских књига Старог завета и новозаветних перикопа посвећених Премудрости. Позивајући се на наведена места из Јовановог Јеванђеља и из Посланица Апостола Павла, било да су их доводили у везу са одговарајућим местима из Старог завета,⁶² или не,⁶³ оци и учитељи Цркве су хтели да укажу на истину о: 1) вечном постојању Сина Божијег, 2) стварању света у Премудрости и 3) коначном назначењу света у Христу.

За исказивање претходно исказаног циља, оци Цркве су превасходно користили пролог Јовановог Јеванђеља,⁶⁴ који носи изразито софиолошки карактер. Стих: *У почетку бјеше Логос и Логос бјеше у Бога, и Логос бјеше Бог* (Јн 1, 1) је у директној вези са одељком осме главе у целини (8, 23–31), а посебно са стихом: *Господ ме је имао на почетку путева својих за дјела своја* (8, 22). Речи које говоре о Оваплоћењу Христовом: *Логос постаде тијело* (Јн 1, 14) су, пак, у непосредној вези са стихом: *Премудрост сазда себи дом* (Приче 9, 1).⁶⁵

На основу анализе односа Премудрости из софиолошких списа Старог завета и Логоса са почетка Јовановог Јеванђеља могуће је изнети следеће закључке:

а) Разлике између Премудрости и Логоса о којима говоре неки од западних истраживача,⁶⁶ а које некритички усвајају и неки од савремених православних библиста,⁶⁷ не налазе место и оправдање у делима отаца Цркве. Поготово је неосновано гледиште да је Премудрост творевина, будући да је Премудрост Син Божији. Бог није већи од Премудрости будући да је Премудрост у Богу, односно Премудрост је Бог (Јн 1, 1). Све што је Јеванђелист Јован хтео да нас поучи о Премудрости дао нам је у Јеванђељу, нарочито у његовом прологу.⁶⁸

б) Премудрост није само једна од особина Божијих која је *одблесак свјетлости вјечне и чисто огледало Божанског дејства* (Прем Сол 7, 26) и која у *поређењу са свјетлошћу првенство има, јер ову смјењује ноћ, а Премудрост не надвладава злоба* (Прем. Сол 7, 29),⁶⁹ него је предвечни Бог (*Свјетлост истинита која обасјава сваког човјека који долази у свијет* – Јн 1, 9), коме припадају иста својства која припадају и Оцу и Духу Светоме, због заједничке природе својствене једном Богу.

⁶² М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 1, ЕПЕ, т. 2, 218.

⁶³ Упор. *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 1, 24, ЕПЕ, т. 2, 98.

⁶⁴ Упор. *Ολγκάς Γκοῦμα, Ἡ θεία Σοφία στό Βιβλίо τῶν Παροιμιῶν* (μεταπτχ. еργασία), Θεσσαλονίκη 1998, 119–121.

⁶⁵ Ἐπιφανίου Κύπρου, *Κατὰ αἰρέσεων*, 3, 1, 73, PG 42, 117 В. М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 3, 53, PG 26, 436 А. Видети: *Ζητράβκο Πένο, Ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ κατὰ τήν πατερικήν παράδοση καί τά софиολογικά ρεύματα 19ου καи 20ου αἰῶνα*, (докторска дисертација у рукопису), 67.

⁶⁶ R. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, New York 1956, 24, 27.

⁶⁷ Упор. Βασιλείου Γ. Τσάκωνα, *Ἡ χριστολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου*, Αθήναι 1969, 26–29.

⁶⁸ Ἐπιφανίου Κύπρου, *Κατὰ αἰρέσεων*, 3, 1, 73, PG 42, 117 А: „Ὅρα γὰρ ὅτι καи αὐτὸς αὐτὸ ἐδὶ δάξθη παρὰ τῆς Σοφίας, ταῦτα ἐν τῷ παρ’ αὐτοῦ κηρυχθέντι ἡμῖν Εὐαγγελίῳ παραδέδωκε“

⁶⁹ Βασιλείου Γ. Τσάκωνα, н. дело, 28.

в) Тврдња да Премудрост не узима делатну улогу у стварању света као Логос код Јована⁷⁰ не заснива се на библијском учењу, будући да се речи *Све кроз Њега постаде* (Јн 1, 3) налазе у непосредној вези са речима *Који си све створио ријечју Својом и који си Премудрошћу Својом саздао човјека* (Прем Сол 9, 2), као и са речима *Бог је Премудрошћу основао земљу* (Приче 3, 19), *Премудрост је изумитељка свега* (Прем Сол 7, 22) и *Све си у Премудрости саздао* (Пс 103, 24). Премудрост није посредник у стварању света, нити космолошки принцип, него Личност кроз коју Бог ствара свет и без које је незамисливо остварење Божије замисли о свету и човеку, односно остварење целокупне људске историје, будући да све што Бог чини у свету то чини кроз Сина тј. кроз Логоса или Премудрост.

г) Тврдња да се нигде другде сем у Новом завету не спомиње учење о Оваплоћењу Логоса,⁷¹ показује се потпуно неоснованом. Речи из Јовановог Јеванђеља: *Логос постаде тијело* (Јн 1, 14) у ствари су унапред предсказане у *Причама* где јасно стоји *Господ ме је саздао за почетак путева својих* (Приче 8, 22), као и *Премудрост сазда себи дом* (Приче 9, 1) које, према наведеном тумачењу, указују на Оваплоћење. О томе изричито сведочи св. Атанасије када каже: „τῆς Σοφίας ὁμοία γέγονεν ἢ σάρξ”.⁷²

Утицај софиолошке литературе Старог завета очигледан је и у посланицама Апостола Павла, који говори о Христу као *Божијој Сили и Божијој Премудрости* (Кор 1, 24), и о *Христу Исусу који нам постаде Премудрост од Бога* (Кор 1, 30). У 2. глави Посланице Коринћанима Апостол говори о божанском карактеру Премудрости: *Говоримо Премудрост Божију у тајни сакривену, коју предодреди Бог прије вијекова за славу нашу* (1. Кор 2, 7). Христос је Онај у коме су сакривена сва блага премудрости и знања (Кол 2, 3), те стога Апостол саветује верне Колошане: *ходите у премудрости* (Кол 4, 5). Софиолошки карактер имају и стихови 1. главе Посланице Колошанима, од 15. до 18. стиха, у којима се говори о Христу као *икони Бога невидљивог и Прворођеном прије сваке твари* (Кол 1, 15), *Творцу свега видљивог и невидљивог, у коме све постоји* (Кол 1, 16–17). Христос је *Прворођени из мртвих* у чијем Васкрсењу сва дела Божија налазе испуњење, а Он постаје *глава тијела Цркве* (Кол 1, 18). Најзад, одраз софиолошког учења из *Премудрости Соломонових* (Прем Сол 7, 25–26) налазимо и у Посланици Јеврејима у којој се за Христа каже да је *сјај славе и обличје бића Божијег* (Јев 1, 3). Врхунац учења о Премудрости налазимо у Првој Посланици Коринћанима у којој Апостол Павле, свакако следујући софиолошком учењу у Старом Завету, јасно и недвосмислено Христа назива Божијом Силом и Божијом Премудрости (1. Кор 1, 24).

Указивањем на тесну повезаност његовог учења о Премудрости са старозаветном софиолошком тематиком, Апостол Павле потврђује у својим посланицама ерминевтичко начело јединства како софиолошке литературе Старог завета, тако и

⁷⁰ Исто.

⁷¹ Исто, 29.

⁷² М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 3, 53, PG 26, 436 A.

јединства целокупног текста Светог писма које се односи на Премудрост Божију. На тај начин његово богословље, заједно са богословљем Апостола Јована постаје кључно за разумевање и развијање софиолошке проблематике у делима отаца и учитеља Цркве.

ПРЕМУДРОСТ – ИПОСТАС И ЕНЕРГИЈА

Сагласно учењу исказаном у *Причама Соломоновим* и другим софиологијским књигама Старог завета, као и на основу новозаветних сведочанстава о Премудрости, оци Цркве су кроз векове искристалисали учење о Премудрости као Ипостаси Сина Божијег, затим о мудрости као енергији Божијој, као дару Божијем,⁷³ као и енергији људској која је одраз Божије мудрости у човеку.⁷⁴

Најважнији аспект софиолошког наслеђа у Светом писму, који је нарочито дошао до израза у тумачењима Светих Отаца, јесте ипостасни, тј. онај који говори о Премудрости као вечној Божијој ипостаси. Без овог ипостасног поимања Премудрости, немогуће је разумети текст *Прича Соломонових*, нарочито речи посматраног одељка (8, 22–9, 6), као ни речи других мудросних старозаветних књига, на првом месту *Премудрости Соломонових*, али и других софиолошких места Старог⁷⁵ и Новог завета. Премудрост, дакле, посматрана у односу на Бога, није просто једна од многих Његових особина,⁷⁶ него је конкретна Ипостас која од вечности постоји у Богу и која постоји као Бог, као величанствена онтолошка реалност.⁷⁷ Од велике важности је став, исказан не само код отаца Цркве него бар у назнаци код неких западних истраживача,⁷⁸ да и пре стварања света Премудрост постоји као предвечна Божанска Ипостас (Приче 8, 12, 22, 23, 25). Када Бог ствара свет, ствара га у Премудрости (Пс 103, 24) и Њоме управља светом и животом сваког човека, а посебно оних који држе заповести Божије.

О свим аспектима учења о Премудрости (као вечној ипостаси, Творцу света и Оваплоћењу Премудрости) није од почетка, у постновозаветном периоду, било

⁷³ О Богу као дародавцу мудрости видети: Приче 2,6; 30,3. Прем Сол9,17. Прем. Сир. 45,26; 51,17. 3. Сар. (1. Сар.) 5,9; 26,1. Јездр. 4,60. Ис. 50,4. Дан. 1,17; 2,21; 23.

⁷⁴ О мудрости људској као дару Божијем видети: Приче 14,8. Књ. Проп. 2,9. 8,9. Прем Сол1,4. 7,7. Прем. Сир. 11,1. 25,5. 34,8. 39,1. 41,15. Ис. 29,14. Јер. 9,22. Дан. 2,30. 5,14.

⁷⁵ Св. Атанасије је наводио стихове: *Јер је од Тебе извор живота у свјетлости Твојој видим свјетлост* (Пс 35, 10); *Оставише мене (који сам им) извор воде живе* (Јер 2, 13). Унутарње онтолошко јединство између Бога и Премудрости и учење о Богу као извору Премудрости налазимо и у књизи Варуховој, у којој се осуђује Израил јер је *оставио извор Премудрости* (Вар 3, 12.). Видети: *Περὶ τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου*, 12, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1976, т. 9, 58–60.

⁷⁶ Јер 1, 12; Пс 103, 24; Јн 38, 36; Приче 3, 19.

⁷⁷ Јн 28. Вар 3. Приче 8. Прем Сол 7, 22.

⁷⁸ A. F. Walls, *Proverbs NCBC*, Michigan 1967, 558. R. W. Schloerb, *Proverbs*, 833. C. Keil – F. Delitzsch, *Commentary in the Old Testament in ten volumes, Proverbs*, том IV, Michigan 1988, 193.

јединственог гледишта. У апологетском периоду Цркве, софиолошко учење је било у опасности да буде посматрано независно и изван библијске традиције. Разлози због којих је Премудрост код неких отаца Цркве поистовећена са Синим Божијим а код неких (Теофила Антиохијског⁷⁹ и Иринеја Лионског⁸⁰) са Духом Светим, били су последица недовољно разјашњене библијске терминологије, али и различитих, преваходно гностичких, утицаја. Учење о Сину Божијем као Премудрости је код отаца Цркве било недовољно јасно формулисано све до Првог васељенског сабора. На Никејском сабору оци Цркве су, борећи се за чистоту библијске вере, исказали веру Цркве у Сина Божијег, да је Син Логос и Премудрост Божија.

Однос између Премудрости и Бога Оца јесте такав да је Премудрост Јединородни Син, рођење Очево, Логос, Сила, Светлост, Икона, Воља Очева. Сва ова Имена указују на различите аспекте вечног постојања Сина Божијег и Његовог односа према Богу Оцу. Управо у делима великих Александринаца и великих Кападокијаца налазимо одговоре на кључне аспекте Христологије као што су одговор на питање зашто се Син назива Премудрост, Воља и Сила Очева. То је, по св. Атанасију, зато што „има у себи премудрост и вољу и силу, не сличну него исту (са Оцем)“^{81 82}.

Исповедање Сина Божијег као Премудрости Очеве, једносуштне Богу Оцу и Светом Духу, не само због једне природе него и због односа према Богу Оцу као Извору и Начелу Божијег постојања, јесте неопходан услов православног сведочења о Светој Тројици. Исповедањем једноте Божије кроз наглашавање начела једносуштности и монархије, св. Атанасије и кападокијски оци су дали догми о Светој Тројици коначну одређеност. На тај начин су ови велики оци и учитељи Цркве поставили темеље, не само православној Тријадологији него и софиологији, као једном од начина исказивања тајне вечног Божијег постојања и тајне односа Сина Божијег према свету.

Ова тема остаје присутна у византијском богословљу, а посебно у делима св. Максима Исповедника који у свим аспектима софиологије прихвата гледишта александријских и кападокијских Отаца. Низу светоотачких сведочења посебан печат даје византијски систематичар св. Јован Дамаскин,⁸³ који даје не мали допринос софиологији, нарочито када говори о смрти Христовој и Васкрсењу. Међутим, поједини аспекти овог учења, нарочито они који се односе на разликовање Премудрости као Божанске Ипостаси и премудрости као Божанске енергије, добили су коначни одговор у делима св. Григорија Паламе. Наиме, ставови Акиндина, као новог Арија,

⁷⁹ *Πρὸς Ἀυτόλοκον*, 2, 15.

⁸⁰ *Ἐλεγχος ψευδωνύμου γνώσεως*, 4, 20, 3.

⁸¹ Бранећи Божанство Сина, св. Атанасије упућује следеће речи аријанцима: „Премудрост говори, разум мој, сила моја, воља моја и сигурност: доследно томе Она је жива воља Очева и Она је названа хтењем Очевим. Тако их (аријанце) треба оповргавати, будући да размишљају људски о Богу: јер је Син изван оних који бивају по вољи“: *Ἀθανασίου, Κατὰ τῶν Ἀρεῖανῶν*, 3, 63, PG 26, 457 A.

⁸² Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Λόγος Ἀντιρητικός ΣΤ* 17, 66, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 6, 432–434.

⁸³ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ὀρθοδόξου πίστεως*, 4, 18, PG, 94, 1181C.

да „не постоји заједничка Светој Тројици нестворена премудрост, ни живот, доброта и сила и енергија и томе слично“, те „да се оне не разликују од божанске природе“⁸⁴ су значили да су заједничке силе и енергије Оца и Сина и Светог Духа не створене, како су говорили оци Цркве, него да могу једино бити створене⁸⁵. Настojeћи да своје тврдње поткрепи учењем отаца Цркве, Акиндин је износио, наводно, сведочанства св. Атанасија Великог, да је „само Логос Премудрост и блистање Очево“⁸⁶ и „пошто је један Бог, једна треба да је и Премудрост Његова“⁸⁷ и св. Кирила Александријског, да „премудрост, сила и енергија Оца и Духа Светог јесте једна и иста, не слична, него иста“.⁸⁸ Међутим, када свети Атанасије говори о премудрости, он је не поистовећује са суштином Свете Тројице, „јер нестворена енергија је заједничка Тројици, али није природа Тројице“.⁸⁹ И сила и премудрост и доброта и све друге енергије су су „око суштине“,⁹⁰ тако да се искључује свака могућност да се било која од њих назива суштином.

Исто тако се искључује и могућност да се премудрост као енергија везује непосредно за ипостас, будући да је њено постојање, као и сваке друге енергије везано за једну заједничку суштину Свете Тројице. Свети Максим Исповедник је категоричан: „Ко је икад тврдио да постоји ипостасна енергија и када и од кога су то (јеретици) примили, да тако износе то учење“.⁹¹ Премудрост је, дакле, енергија, Премудрост је и Ипостас Божија, али одатле не треба извличити закључак да је премудрост енергија која припада само Ипостасној Премудрости, него једној заједничкој суштини Свете Тројице, преко које и Отац као премудар и Син као ипостасна Премудрост и Свети Дух имају заједницу са премудрошћу као и сваком од Божанских енергија.

Следујући Светим Оцима пре њега, св Григорије Палама је, исповедио Премудрост као предвечну ипостас Божију, као Сина и Логоса Божијег који има заједничку природу са Оцем и Духом Светим, којој припада и премудрост као једна и заједничка енергија Свете Тројице. Сагласно речима Св. Григорија Паламе, „као што кажемо да је сила и премудрост заједничка Оцу и Сину и Светом Духу, исто тако (кажемо) да је Сила и Премудрост самоипостасни Син Очево“.⁹² Овим исповедањем св. Палама је, свакако, повукао паралелу између овог учења и учења Цркве о Духу Светом као енергији и Светом Духу као Личности.

Говорећи о једноти Божијој, која се огледа превасходно у једносуштности, па следствено томе и у свакој од енергија Божијих, св. Григорије Палама истиче: „За нас

⁸⁴ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Λόγος Ἀντιρρητικός ΣΤ* 16, 63, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 6, 426.

⁸⁵ Исто.

⁸⁶ *Πρὸς Σεραπίωνα ἐπιστολὴ* 1, 9, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1975, т. 4, 138.

⁸⁷ Исто, 1, 20, PG 26, 580 A. Видети: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Λόγος Ἀντιρρητικός ΣΤ* 16, 64, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 6, 428.

⁸⁸ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας, *Περὶ Τριάδος* 23, PG 77, 1164 D.

⁸⁹ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Λόγος Ἀντιρρητικός ΣΤ* 16, 62, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 6, 426.

⁹⁰ Исто. Видети: Μ. Ἀθανασίου, *Κηρυκτικὸν εἰς τὸν Εὐαγγελισμόν*, 9, PG 28, 929 A.

⁹¹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρὸς Μαρῖνον*, 19, PG 91, 200 A.

⁹² Γ. Παλαμᾶ, *Πρὸς Ἀρσένιον*, 1, Συγγράμματα, Θεσσαλονίκη 1966, т. 2, 189.

постоји један Бог који је једно и просто Божанство, али не посматрано само у суштини, него и кроз савршенство које се огледа у свему, а то је Његова самовласност, простота, премудрост, стваралачка, божанска и вољна сила и све што је томе слично, и оне се не мешају међу собом, нити се спајају са створењима, због тога што се разликују између себе“.⁹³

Премудрост као Божанска енергија се у Икономији Божијој „преноси од Бога на човека да би је он користио као науку живота“.⁹⁴ Она нема неки други извор осим Бога који је даје свима онима који чувају Његове заповести.⁹⁵ Премудрост се као божанска енергија пројављује у стварању света и човека (Прем Сол 9, 2), и у бризи о Божијем народу у кључним догађајима његове историје. Премудрост Божија је ушла у душу служитеља Божијег (Мојсија) и чудесима и знамењима стала против страшних царева. Бог је премудрошћу ослободио јеврејски народ из египатског ропства и провео га кроз Црвено море, а непријатеље њихове потопио (Прем Сол 10, 15–21).

Божанска мудрост, дакле, није само трансцендентна реалност, него је и доступна људима. Својство мудрости као савршеног знања јесте да је она вечна и неизмерива, а човек као саздано биће, пролазно и ограничено, може постати њен причасник, будући да је саздан по икони Божијој. Када у свом напредовању у премудрости и знању, подражавајући Христа (в. Лк 2, 52), човек хоће да постане причасник славе Божије, он усходећи ка Богу, може да задобије од Господа и овај небески дар.⁹⁶ Заједница са Премудрошћу се задобија кроз побожност и молитву (Прем Сол 7, 7).⁹⁷ Мудрост, дакле, Божијим благовољењем постаје и људска енергија, јер „као што има почетак у Богу, тако има и станиште у свету, тј. у побожној души праведника, *јер прелазећи из рода у род, у свете душе, припрема пријатеље Божије и пророке* (Прем Сол 7, 27)“.⁹⁸ То даље значи да мудрост није природни дар, није створена енергија, како је тврдио Акиндин, него је превасходно благодатни дар. Она није дар који се даје свим људима без разлике, није ни дело интелектуалне способности, него резултат Божије воље и силе. Као Божији дар, она се даје онима који љубе Бога и имају страх Божији. Мудрост је у софиолошким списима јасно одређена као „страх Господњи“,⁹⁹ који је њен почетак, али и као страх који *остаје увијек* (Пс 18, 9). „Први страх – по казивању св. Максима – *изгони напоље савршена љубав* (1. Јн. 4, 8), тако да душа која ју је стекла не боји се више казне: а други, као што је речено, она увек има сједињеног са собом“.¹⁰⁰

⁹³ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Λόγος Ἀντιρητικός Β'* 11, 44 ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1987, т. 5, 244–246.

⁹⁴ Ἀθανασίου Κ. Θεοχάρη, *Ἡ ἔννοια τῆς σοφίας ἐν τῇ κανονικῇ καὶ ἀποκρύφῳ φιλολῶ γία τοῦ μεταγενέστερου Ιουδαϊσμοῦ*, Θεσσαλονίκη 1977, 5.

⁹⁵ Исто, 6.

⁹⁶ Упор. Прот. А. Р. Рождественский, *Книга премудрости Исуса сына Сирахова*, Санкт-Петербург 1911, 2–3, у: П. А. Флоренски, *Стуб и тврђава истине*, књ. 2, Београд 1998, 547. (нап. 571)

⁹⁷ Исто, 6.

⁹⁸ Исто.

⁹⁹ Приче 1, 8; 9, 10; Пс. 110, 10.

¹⁰⁰ Μ. Ὁμολογητοῦ, *Κεφαλαία περὶ ἀγάπης*, 1, 81, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1985, т. 14, 200.

ПРЕМУДРОСТ У СТВАРАЊУ

Премудрост учествује у стварању као личност у којој Бог ствара свет (*Све си у Премудрости створио* – Пс 103, 24), а премудрост је и једна од Божијих енергија којом Творац ствара свет. Однос Премудрости према стварању је у софиолошкој литератури исказан на два начина: први је поетски и он има за циљ да прикаже Бога као мудрог, а премудрост као особину која сапостоји са Њим и у Њему. Други начин јесте да се посредством извесних одлика Бог представи као премудар. Она се карактерише као дух *разума, свети, јединородни, многострани, танани, благољетни, свети, чисти, јасни, незлобиви, добротолубиви, продорни, неодољиви, добротворни, човекољубиви, тврди, крепки, безбрижни, свесилни, свевидећи, који све прожима* (Пр. Сол. 7, 22–23). Премудрост је једна од енергија Божијих, која, поред светости, силе љубави, милости, гнева, правде,¹⁰¹ и других енергија, представља нарочито својство којим се Бог пројављује у свету. Посебно у стварању света (Приче 3, 19) и управљању њиме долази до изражаја премудрост као начело космичког поретка и хармоније. Премудрост као одлика Божија је дефинисана и као „свемудрост посматрана у односу на циљеве које је Бог поставио стварајући свет, као и у односу на расположива средства за испуњење тих циљева. То је на неки начин етичко-практична страна Божије Премудрости“.¹⁰²

Исповедање вере св. Григорија Богослова да је „Тројица савршена од савршене Тројице“ наилази на богословско образлагање св. Максима Исповедника, који ову формулацију св. Григорија тумачи тако да „биће није изван живота и премудрости, тако мислећи одредили смо као Премудрост Сина и Логоса Божијег, као живот Свети Дух, јер је и наша душа саздана по икони Божијој и одређује се у ово троје, у уму, логосу и духу“.¹⁰³ Из оваквог тумачења произлази да је Бога, односно Свету Тројицу, могуће познати и из начина постојања створених бића: „Верује се да сва бића постоје на три начина: по суштини, по разноликости и по животу. Полазећи од логоса суштине (створених) бића уверавамо се да постоји једна суштина која је Отац; од разноликости бића уверавамо се о Премудрости, то јест о Сину – јер је дело суштине да пружа свакој природи својство које јој припада и да чува свако биће добро уређеним и неупрљаним према себи и према другима; и од живота се уверавамо о Светом Духу. Међутим, када је реч о Богу ово јесу и називају се ипостасне (одлике), а када је реч о створењима ово су и називају се догађаји“.¹⁰⁴

Бог дакле, не само да ствара свет у Премудрости, него Премудрост „свакој природи додељује својство које јој припада и чува свако од створења добро уређеним и непомућеним како у себи тако и према другима“.¹⁰⁵ Она је присутна у свету

¹⁰¹ L. Lindblom, *Wisdom in the Old Testament prophets*, VT (Supp.) 3 (1960), 198.

¹⁰² П. Τρεμπέλα, *Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Ἀθήναι 1959, т. А, 211–212.

¹⁰³ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐρωταποκρίσεις*, 105, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1992, т. 14А, 160.

¹⁰⁴ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐρωταποκρίσεις*, 136, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1992, т. 14А, 198.

¹⁰⁵ Исто.

кроз узоре премудрости (τύποι σοφίας), како је говорио св. Атанасије или кроз логосе бића (λόγοι τῶν ὄντων), како је другачије изразио ово учење св. Максим. Кроз узоре премудрости или логосе бића, као изразе и носиоце Божије воље, могуће је познати Бога: „јер преко њих, као кроз огледало, уочавамо бескрајну доброту и мудрост и силу“.¹⁰⁶ Логоси бића постоје у предвечној вољи Божијој али они нису самопостојећи, јер би створена природа тада била самопостојећа, него су одраз воље Божије, односно исказују Божији план о творевини који се остварио у времену. Ниједно биће не може доћи у постојање,¹⁰⁷ ако не постоји његов логос у Богу, а сва бића имају за почетак премудрост и вољу Божију.¹⁰⁸

ОВАПЛОЋЕЊЕ ПРЕМУДРОСТИ

Оваплоћење Христово је догађај који је у светоотачкој литератури тумачен у складу са вером и очекивањима у Старом завету о доласку Спаситеља у тело, као и у вези са догађајима који су записани у Новом завету, у којима се објављује и потврђује Блага вест о доласку Сина Божијег у свет. Тајну Оваплоћења Бога Логоса Апостол Павле назива великом тајном побожности говорећи: *Бог се јави у тијелу* (1. Тим 3, 16), а Апостол Јован исту тајну исказује другим речима: *Логос постаде тијело* (Јн 1, 14). Надахнут софиолошким текстовима Старог завета, Апостол Павле говори да се у Оваплоћењу Христовом испуњује тајна коју је Бог предодредио пре постања света. Стога, он објављује Коринћанима, али и свим потоњим хришћанима *Премудрост Божију у тајни сакривену, коју предодреди Бог прије вијекова за славу нашу* (1. Кор 2, 7), откривајући тако *тајну Бога и Христа, у коме су сакривена сва блага премудрости и знања* (Кол 2, 2–3).

Логос је и пре Оваплоћења, од самог почетка стварања пребивао у свету као у неком великом телу, устројавајући га и оживотворавајући га, и сасвим је прилично да се појави и у људском телу да би га оживотворио. На човеку је био већ уцртан лик Логоса. Када се упрљао и постао невидљив „требало га је обновити“. То се десило у Оваплоћењу.¹⁰⁹ И док је на почетку стварања света Бог узео земљу и саздао човека, у догађају Оваплоћења је узео тело од Дјеве и није саздао просто човека, него је Себе саздао у телу, односно Себи је саздао тело. На почетку је, по запажању св. Григорија Нисијског, „саздао човека, сада се Он сам саздаје. Прво је Логос саздао тело, потом је Логос постао тело да би променио наше тело у дух, управо са Његовим уделом у нашем телу и крви.“¹¹⁰ У светлу тајне Оваплоћења Христовог једино је могуће схватити речи Апостола Петра: *нека зна сав дом Израиљев, да је у Господом и Христом*

¹⁰⁶ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης*, 1, 96 ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1985, т. 14, 206.

¹⁰⁷ Упор. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Περὶ ἀποριῶν*, PG 91, 1329.

¹⁰⁸ Исто, PG 91, 1329.

¹⁰⁹ Г. Флоровски, *Источни осци IV века*, 39.

¹¹⁰ Γρηγορίου Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου, λόγος γ΄*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1988, т. 3, 122.

учинио Бог Њега, овога Исуса кога ви распесте (Дап 2, 36). Овим речима, по тумачењу св. Василија Великог, Свето писмо нам не предаје начин говора о Теологији, него открива разлоге који се односе на спасоносни божански план.¹¹¹

Бог не само да ствара свет у Премудрости него га изнова пресаздаје, обнавља и уводи у живот нове твари. Премудрост саздаје себи дом и *Прворођени прије сваке твари* постаје *Прворођени прије све браће*. С обзиром на то да је од почетка назначење целокупне твари и човека као круне стварања, било да постане оно што ће Христос пројавити у догађају Оваплоћења (и нарочито после Васкрсења), онда је суштинска улога Христа у свету, била да пројави Себе као Премудрост у којој је створен свет, и на тај начин да дâ коначно назначење човека у свету. Због тог циља Син Божији се оваплоћује и постаје *почетак путева, за дјела своја*. Свети Григорије Нисијски говори о Христу као о почетку путева на следећи начин: „Због тога циља *сазdao сам се*, ја који постојим одувек и немам уопште потребу за творевином да бих постојао, тако да бих био почетак путева за дела Божија, мислим на људе. Пошто је дакле, први пут уништен требало је да се (људи) обнове на једном новом, живом путу, тј. у мени који сам пут“.¹¹²

У Оваплоћењу се Син Божији „неунизиво унизио неунизну висину своју са неисказивим и несхвативим силаском (јер ово и значи силазак) и дошао слугама својим. Будући савршен Бог постаје савршен човек, остварује се новије од свега новог, једино ново под сунцем, са којим се разоткрива бескрајна сила Божија“.¹¹³ То је тајна у којој Господ постаје слуга, предвечни и бесмртни Бог се облачи у трошно и смртно тело. Пошто Христос у свом човечанском телу носи сва обележја људске природе правилно се „каже да је саздан, али тек онда када је постао човек, зато што то припада човеку“.¹¹⁴

Оваплоћење Бога Логоса јесте, по св. Григорију Нисијском, „κατ' ἀνθρωπον οἶ κομοία“¹¹⁵ и, по св. Максиму Исповеднику, коначни циљ целокупног стварања: „Господ наш Исус Христос, Бог будући по природи, примајући наше тело уистину је постао једини човек, једини који је сачувао у себи божански циљ који је рекао: *начинимо човјека по својој икони и подобју* (Пост 1, 26). У Христу се, по речима св. Максима, испуњава велика тајна побожности, и Христос је у ствари блажени циљ због којег је све саздано и због којег све постоји.“¹¹⁶

¹¹¹ М. Βασιλείου, *Κατά Εὐνομίου*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1974, т. 10, 130–132. Св. Василије тумачи спорно место из Дап 2, 36: Име *Господ* исказује не суштину, него власт. Тако да онај који је рекао *Господом и Христом учинио је Бог Њега* не подразумева власт и владање над свим, која је дата Њему од Оца и не односи се на то како је дошао у постојање“.

¹¹² Γρηγορίου Νύσσης, *Κατά Εὐνομίου, λόγος γ΄*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1988, т. 3, 50.

¹¹³ Ἰω. Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, изд. Π. Πουρναρᾶ 1992, 211.

¹¹⁴ Μ. Ἀθανασίου, *Περὶ τῆς ἐν Νικαία συνόδου*, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1976, т. 9, 65.

¹¹⁵ Упор. Γρηγορίου Νύσσης, *Ἐπιστολή Γ΄*, PG 46, 1020 В.

¹¹⁶ *Πρὸς Θαλάσσιον*, 60, PG 90, 620С-621С. „τοῦτ' ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον· τοῦτο ἔστι τὸ μακάριον, δι' ὃ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος. Τοῦτο ἐστὶ ὁ τῆς ἀρχῆς τῶν οὐρανῶν προεπινοούμενος θεὸς σκόπος, ὃ ὀρίζοντες εἶναι φαμεν, προεπινοούμενον τέλος, οὐ ἕνεκα μὲν πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκα“.

И после Оваплоћења, циљ стварања света остаје исти – јединство човека и света са Христом. Мења се само пут који је подразумевао промену начина остварења предвечног плана Божијег, укључујући и страдање Логоса, Његово Страдање на Крсту које је довело до обновљења човека и целокупне твари. Страдање оваплоћене Премудрости је имало, дакле, сотириолошки значај, али и, од њега нераздвајни, гносеолошки садржај, јер пошто је Премудрост „род наш, још више је открила себе и кроз себе свог Оца“.¹¹⁷

ПРЕМУДРОСТ У ЖИВОТУ ЦРКВЕ

Тајна Христа као Премудрости Божије објављена је Апостолима као тајна Цркве. О Цркви као тајни присуства Божанске Премудрости у свету могуће је говорити кроз анализу односа Премудрости и Израиља као Цркве у Старом завету, али и имајући у виду и софиолошки аспект Цркве у Новом завету. Полазећи од апостолског сведочења могуће је бар делимично докучити тајну Цркве у Старом завету. „Нека нам кроз речи Апостола буде дато појашњење тајне Скинине“,¹¹⁸ каже св. Григорије Нисијски. Апостол је, по њему, разоткрио један део тајне која се састоји у томе да се „Мојсије унапред поучио у праобразу о целој тајни коју садржи Скининеја. Ова Скининеја је Христос, *Божине Сила и Божине Премудрост*, која, иако нерукотворена по природи, прихвата да буде саздана, онда када треба да се уобличи у нама ова Скининеја, тако да је истовремено на неки начин и несаздана и саздана: нестворена, по томе што претпостоји, а постала је створена по своме материјалном саставу“.¹¹⁹

Са Оваплоћењем Господ „је примио тело Цркве“¹²⁰ и истовремено је своје тело учинио Црквом. Саздавши себи дом, Премудрост је открила тајну Бога, али и тајну Божијег односа према свету, тј. да је свет створен са намером да постане Тело Христово односно Црква. „Све што говори Свето писмо да је примио Син, то говори за Тело Његово које је Првина Цркве“,¹²¹ будући да је, по речима Апостола Павла, *Христос Почетак Цркве* (1. Кор 15, 23). Ова тврдња указује на савршено јединство Христа и Цркве и на потпуну повезаност Христологије (=Софиологије) и Еклесиологије.¹²²

Веза између Софиологије и Еклесиологије долази до изражаја како у дневном и недељном богослужбеном животу Цркве, тако и у годишњем циклусу богослужења. Свакако најважнији догађај недељног и годишњег богослужбеног круга јесте Света Литургија, у којој долази до изражаја учење о Христу као Премудрости. Наиме, много пута у току Свете Литургије служашчи произноси речи „Премудрост“

¹¹⁷ М. Ἀθανασίου, *Κατὰ τῶν Ἀρειανῶν*, 2, 81, ЕПЕ, т. 2, 442: <<τὸ γένος ἡμῶν ἔτι καὶ πλεον ἂ πεκάλυψεν ἑαυτὸν τε καὶ δι' ἑαυτοῦ τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα>>.

¹¹⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ βίου Μωσέως* 2, ЕПЕ Θεσσαλονίκη 1990, т. 264.

¹¹⁹ Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ βίου Μωσέως*, 2, PG 44, 381 AB: <<Ἐκκλησίας δὲ σάρκα ἀνέλαβε>>.

¹²⁰ Ἰω. Χρυσόστομου, *Ὁμιλία πρὸ τῆς ἐξορίας*, 2, PG 52, 429.

¹²¹ М. Ἀθανασίου, *Περὶ τῆς ἐνσάρκου ἐπιφανίας*, 12, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1975, т. 3, 310.

¹²² Видети: 1. Кор. 11,3. Упор. Ἰω. Χρυσόστομου, *Εἰς τὴν πρὸς Ἐφεσίους, Ὁμιλία* 20, 4, PG 62, 140.

или „Премудрост смерно стојмо“. Премудрост, на коју нас подсећа свештенослужитељ, по дубоком запажању св. Николаја Кавасиле, јесу „одговарајуће мисли прикладне служби, са којима присутни верници, који немају ништа земаљско, треба да гледају и слушају оно што се врши и изговара“.¹²³

У Евхаристији као тајни Цркве оприсутњује се целокупна Божија Икономија, све оно што обухвата један годишњи богослужбени круг. У току једне богослужбене године, која врхуни у служби васкрсне Литургије, читају се софиолошки текстови Старог и Новог завета који имају наглашен дидактички и мистагошки карактер. Било да се читају одељци из мудросних књига Старог завета из Паримејника, на вечерњим богослужењима уочи празника, било да се читају софиолошке перикопе из Посланица Апостола Павла, то читање има смисао у дубљем доживљавању празника, у његовом историјском остварењу и есхатолошком назначењу. Софиолошки текстови прате догађаје премудре Икономије Божије, почев од Благовести, када се Премудрост саздаје за почетак путева Својих, за дела своја, па све до великих догађаја Страсне седмице, када Син Божији завршава дела због којих је дошао у свет. Говорећи о Икономији Божије Премудрости у историји, св. Јован Дамаскин каже да се „Премудрост огледа у томе што је Бог нашао за немогућу ситуацију најповољније решење: Примео је човечанску природу да би је исцелио и да би победио смрт на Крсту, односно посредством Крста... Најчудеснији од свега је Његов Часни Крст, јер смо постали деца Божија и наследници, не другачије, него само са Крстом Господа Исуса Христа“.¹²⁴

На Велику суботу се завршавају сва дела која је Господ од вечности предвидео. У овој благословеној Суботи ће Бог починути од својих дела. Стога, Црква на Велику суботу пева ове стихове: „У седми дан, који си пре благословио, кончина је дела, јер приводиш све створено и чиниш новим, празнујући суботу, и све Себи приводећи, Спаситељу мој“,¹²⁵ а на сам дан Васкрса певамо: „О Пасхо велика и најсветија, Христе, о Премудрости и Логосе Божији и Сило, дај нам да најпотпуније учествујемо у невечерњем дану Царства Твога.“¹²⁶

Христос Својим Страдањем извршава „дела која је примио од Оца“ и остварује „најновије од свега новог, једино ново под сунцем, са којим се пројављује бескрајна сила Божија“.¹²⁷ Васкрсење Христово постаје почетак новог живота, а Он сам, који је Почетак, ставља се за почетак нових путева. Смрт је побеђена Васкрсењем Христовим, али ту се не зауставља порука коју црпемо из богослужења Велике

¹²³ Скоро идентичне речи срећемо код св. Симеона Солунског: *Συμεὼν Θεσσαλονίκης, Πῆρι τῆς θείας προσευχῆς*, 322, PG 155, 588 В: „И опет гласно казује *Премудрост* да бисмо слушали молитву која следи“.

¹²⁴ Ђ. Дамаскиноу, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Γ, 1, (45), 211.

¹²⁵ Јутарња служба на Велику суботу (Слава на 4. песму Канона).

¹²⁶ Јутарња служба на Васкрс (Слава на 9. песму Канона). На дан Пасхе, Црква из своје богате ризнице износи текст Св. Григорија Богослова који има софиолошки карактер: „ὦ Πάσχα, τὸ μέγα... ὦ Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ φῶς καὶ ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις“ у: *Λόγος* 45, 30, ЕПЕ, Θεὸς σαλονίκη 1977, т. 5, 214–216.

¹²⁷ Ђ. Дамаскиноу, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, Γ, 1, (45), 210.

Недеље. Васкрсењем је отворена могућност уласка у есхатолошки век благодати, у чијој пуности налази „смисао и сврху све оно што се дешава овде и сада“.¹²⁸

У светлости и радости есхатолошког ишчекивања новог живота, Црква је богомудро устројила празновање Преполовљења Педесетнице као празника који се прославља на средини између Васкрсења, као догађаја Христове победе над смрћу и Педесетнице, као догађаја изливања дарова Христовог Васкрсења на свако тело.¹²⁹ Овај празник посвећен Христу као ипостасној Премудрости,¹³⁰ има изразито есхатолошки карактер, будући да носи обележја ових двају великих празника, пошто је „спона између њих а они заједно га величају и осветљавају“.¹³¹ Празник Преполовљења има и своју историјску потку у сећању на празник Сјеница када је Исус дошао у храм и учио, доказујући да је Он онај месија о коме је пророковао Мојсеј, односно, онај који је помазан од Оца Духом“.¹³² Христос је својим следбеницима раније указивао да је Он Хлеб живота, будући да даје вечни живот онима који верују у Њега (Јн 6, 51), а дошавши на празник Сеница да је живоносни Источник који напаја оне који су жедни Њега (Јн 4, 14), јер је у последњи велики дан Празника повикао говорећи: *Ко је жедан нека дође мени и пије* (Јн 7, 37). Изговарајући ове речи Христос је показао да је Он Премудрост „која позива и умудрује немудре“, а да је света Евхаристија Тајна у којој Премудрост „даје и раздаје Себе у храни и пићу“, „жртвује ради нас тело и крв своју“ и говори: „дођите и једите хлеб мој, тело моје, и пијте вино које сам вам растворила, крви моје Новог завета“.¹³³

Истински доживљај Премудрости се, дакле, састоји не само у читању и слушању речи Христових, него превасходно у учешћу у трпези на коју нас позива Премудрост. По богомудром Дионисију „позив званица на вечеру треба да схватимо као одмор од многих трудова, као бестрасан живот и као божанствено живљење у светлости и у земљи живих, препуној богатства, као обилно даривање добара која доносе блаженство: тамо где се праведници насићују сваком благоразумношћу, а сам Исус их весели, поставља их за трпезу и служи их, дарује им вечни покој и истовремено им дели и раздаје мноштво добара“.¹³⁴

¹²⁸ Михаил Кардамакис, *Православна духовност* (прев. З. Пено), изд. Хиландар 1996, 206.

¹²⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια διάφορα θεολογικά καὶ οἰκονομικά*, 5, 46, PG 90, 1368 BC: “Он је Субота, као смирај душе од патње тела и одмор од праведних мука. Он је Пасха, као ослободитељ заробљенима из горког ропства греха. Он је Педесетница, као првина и крај бића и смисао (разлог) због којег је сва природа саздана”.

¹³⁰ Софиолошки карактер овог празника потврђује читање из Паримејника одељка *Прича Соломониових* (9, 1–11) на Вечерњу празника.

¹³¹ Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, τόμ. ΙΔ', Ἀθηναί 1985, 182. Упор: Ἀμφὶ λόχλιου Ἰκονίου, *Εἰς τὴν μεσοπεντηκοστήν καὶ εἰς τὸν παραλυτικόν*, PG 39, 124 A. Ἰω. Χρυσῶ στόμου, *Εἰς τὸ ὅτε ἀνέβη ὁ Κύριος εἰς τὸ ἱερόν μεσοῦσης τῆς ἑορτῆς καὶ εἰς τὸν Μελχισέ δέκ*, PG 61, 739–744.

¹³² Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας..., 185.

¹³³ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ*, 140, PG 155, 349 C.

¹³⁴ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Ἐιστολή* 9, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1986, т. 3, 550–552.

Бити, пак, учесник гозбе значи бити члан заједнице верних, тј. Цркве, а то подразумева ново рођење, водом и духом Премудрости. Црква је богомудро устројила да се Крштење обавља на Велику суботу када Премудрост завршава дела због којих је примила тело. Припрема за Крштење катихумена је по древном предању Цркве вршена пред Пасху када су се нарочито читали одломци из *Прича Соломонових*. У Крштењу се одвија мистично поистовећење новокрштеног са Христом и усвајање догађаја из Христовог живота – смрти и Васкрсења. По казивању св. Јована Дамаскина „смрт Христова, односно Његово распеће, оденула нас је у ипостасну Премудрост и Силу“.¹³⁵ Оденувши се у ипостасну Премудрост, новокрштени постају учесници есхатолошке радости Другог Доласка, већ овде и сада, у Евхаристији као тајни Будућег века. Сви верујући који учествују у новом животу Цркве тајинствено се поистовећују са Христом и позвани су да прођу све узрасте које је прошао Христос (Лк 2, 52) имајући пред собом најузвишенији циљ – узрастање у *меру раста пуноте Христове* (Еф 4, 13). Узрастање у мудрости и знању за верујуће се показује немогућим, без и мимо Христа, будући да се у Њему налазе *све ризнице знања и премудрости*. Због свега тога је у животу верних нарочито наглашена веза између знања и обожења, јер истинско знање, односно узрастање у премудрости је немогуће остварити мимо заједнице са Богом у Евхаристији, као тајни коју је Премудрост тајинствено припремила у прошлости, а која своје коначно остварење има у Будућем веку.

СОФИЈАНИЗАМ

Светоотачко богословље, које је свој најдубљи израз нашло у делима великих отаца Цркве одредило је и основне токове развоја философске мисли, и то не само у Византији него и у свим земљама византијског културног круга. Утицај тог богословља се осећао и у средњовековној Русији и био је присутан у њој све до 18. века, од када постепено преовладавају дух и идеје Просветитељства. У складу са начелима рационализма у Русији је, као и на Западу, учињен велики заокрет, који је имао за циљ да се догматске истине преточе у спекулативне истине разума.

Са развојем руске религијске мисли у 19, а потом и у 20. веку, поставило се питање ревизије¹³⁶ или преформулисања догмата. У склопу свих ових промена, прво се на удару нашло, свакако не случајно, учење о Премудрости Божијој, које је имало и своју предисторију у руској религиозној уметности.¹³⁷ Владимир Соловјов (1853–1900) као покретачка личност руског религиозног ренесанса одлучујуће је

¹³⁵ Γω. Δαμασκηνῶ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 4, 11 (84) PG 94, 1128 D – 1129 A.

¹³⁶ Видети: С. Н. Булгаков, *Централна проблема Софиологије*, у: *Тихие думы*, изд. „Республика”, Москва 1996, 271.

¹³⁷ Видети: Протоиерей Георгий Флоровский, *О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси*, у: *Догмат и история*, изд. Святоволадимирское Братство, Москва 1988, 394–414.\

утицао, не само на религиозно стваралаштво својих настављача, Флоренског (1882–1937) и Булгакова (1871–1944) него и на друге руске мислиоце и писце који су исходиште својих идеја и мисли налазили у његовом философском стваралаштву.

Верујући да постоји неограничена могућност развоја православних догмата,¹³⁸ руски софијанисти су кроз речи Сергија Булгакова, као систематичара новог богословског приступа – софијанизма, широм отворили врата субјективизму сваке врсте. „Сада нема ни једног догматског проблема који не би имао потребу за одговарајућом ревизијом“¹³⁹ – говорио је Булгаков. У новом теолошком преиспитивању свеукупног светоотачког богословља, учење о Премудрости је представљало један од примарних и најбитнијих задатака у самоодређењу Православља који наше време предаје будућим вековима. Тим се новим учењем, по речима Булгакова, „одређује основна магистрала савременог православног богословства“.¹⁴⁰

Руски софијанисти, а посебно о. Сергеј Булгаков, у својим списима су се често позивали на *Премудрости Соломонове*¹⁴¹ и *Премудрости Исуса сина Сирахова*.¹⁴² Ове књиге су сматрале коментарима на *Приче Соломонове*,¹⁴³ а посредством истих су објашњавали своје учење о Софији.¹⁴⁴ Када је реч о месту софиологијских књига у учењу Цркве о Премудрости, Булгаков је тврдио да оне „не само да не потврђују распрострањено патристичко тумачење текста о Премудрости, под којом се подразумева Ипостасни Логос Божији него су, треба отворено рећи, са њим несагласне“.¹⁴⁵ Булгаков сматра да се „патристичка расуђивања (поводом наведених речи из Прича) довољно објашњавају њиховим происхођењем из борбе са аријанством и пошто су очигледно обојена том борбом, довољно се разоткривају у својој историјској условљености и релативности. Она не садрже директно и потврдно (апсолутно) учење о Премудрости, него само полемику са аријанством“.¹⁴⁶ Произлази, по Булгакову, да је учење Цркве о Премудрости Божијој превасходно резултат историјских околности. Сигурно да су и историјске околности одиграле извесну улогу у формулисању учења Цркве о Премудрости, али њихова улога није одлучујућа. О томе најбоље сведочи

¹³⁸ Булгаков износи гледиште да „постоји неограничена могућност развоја православне догматике – не самих православних догми које не познају развој, него њихове спознаје и исказивања... Православље не само да још није себе исказало него тек почиње себе да изражава на језику савремености и за савремену свест. Овим се, наравно не умањује удео руководећег значаја патристичког периода богословља“. С. Булгаков, *Православље*, (превод на српски Ј. Јовановић), Нови Сад 1991, 151.

¹³⁹ Видети: С. Н. Булгаков, *Централна проблема Софиологије*, у: *Тихие думы*, изд. „Республика“, Москва 1996, 271.

¹⁴⁰ С. Булгаков, *Православље*, 219.

¹⁴¹ Прем Сол 1, 5, 7–8; 7, 22–28; 8, 2–18; 9, 4, 6; 10–12.

¹⁴² Прем. Сирах. 1. и 24. глава.

¹⁴³ Приче 8, 22–31, 9, 1–6.

¹⁴⁴ Прот. С. Булгаков, *Купина Неопалимая*, Париж 1927, екскурсы II, 241–252.

¹⁴⁵ Исто, 253.

¹⁴⁶ Исто.

непроменљивост овог учења кроз историју Цркве, као и сагласје светоотачког са старозаветним и апостолским Предањем. Да би засновао свој став о историјској детерминисаности учења Цркве о Премудрости, Булгаков се нарочито позивао на период који је претходио борби са аријанством, када још увек није била искристалисана терминологија и када су поједини Свети Оци (Теофило Антиохијски и Иринеј Лионски) поистовећивали Духа Светог са Премудрошћу Божијом.

С друге стране, може се са сигурношћу тврдити да учење руских мислилаца о Софији није засновано на Светом писму нити на Божанском Откривењу. Ипак, они су се служили Предањем Цркве. Соловјов је Православље доживљавао као ризницу препуну драгоцености, али нажалост, није знао њен прави смисао. Његова Софија је митолошка више него било шта друго. М. М. Тареев каже да је „страшно помислити, да Соловјов, који је толико писао о Хришћанству, ни једном речју није показао да осећа Христа. Играјући се речима ‘Логос’, ‘Богочовек’, ‘Софија’ са лакоћом виртуоза, он није осећао тајну историјског Христа. Логос-Богочовек је био за њега апстрактан појам, а не предмет живог созерцања“.¹⁴⁷

Постоји и другачије мишљење, према коме стваралаштво Соловјова има корене у источној патристици, „у хришћанском платонизму Григорија Нисијског и Максима Исповедника“.¹⁴⁸ Однос Соловјова према Св. Максиму је најбоље исказао сам Соловјов: „Св. Максим Исповедник је, после Оригена, најјачи философски ум на хришћанском Истоку“.¹⁴⁹ По Соловјову „погледи Св. Максима „представљају посредничку карику између грчко-источне теософије и средњовековне философије Запада“.¹⁵⁰ На ту улогу је, по мишљењу Бојкова, претендовао сам Соловјов.¹⁵¹ Бојков је, међутим, добро изразио жеље Соловјова, али не и његово место у православној мисли, што потврђује и Флоренски: „То о чему је учио Соловјов се приближава савелијанству, спинозизму и шелингијанству“.¹⁵² Занимљиво је и мишљење Флоровског, који каже да је од Соловјова „пут назад ка Шелингу и неоплатонистима, али и ка патристици, ка искуству Велике Цркве, Цркве предања и Отаца“.¹⁵³

Флоренски се, као и Соловјов, обраћао Предању Цркве, али се поиграо са богатством Православља, створивши на његовој основи фантоме своје софијанистичке

¹⁴⁷ М. М. Тареев, *В. С. Соловьев - Основы христианства*, 2. изд, Сергиев Посад, 1908, т. 4, 342.

¹⁴⁸ Видети: В. Ф. Бойков, *Соловьиная песнь русской философии*, у: *Владимир Соловьев: Pro sontra*, изд. РГХИ, С-Петербург 2000, 32.

¹⁴⁹ Видети: В. С. Соловьев, *Максим Исповедник у: Энциклопедический словарь*, Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, С-Петербург 1896, т. 18, 446.

¹⁵⁰ Исто.

¹⁵¹ Видети: В. Ф. Бойков, *Соловьиная песнь русской философии*, 32.

¹⁵² П. Флоренский, *Столы и утверждение истины*, Москва 1990, 775.

¹⁵³ Г. В. Флоровски, *Путевы руског богословља*, изд. СИД, Подгорица 1997, 527. Такође се може рећи да од Соловјова води пут и према најважнијим представницима руске религиозне философије. Поред поменутих Флоренског и Булгакова ту су свакако и чланови Религиозно-философског друштва у спомен на Вл Соловјова: Е. Н. Трубецкој, В. Ф. Ерн, Г. А. Рачинский.

мисли. Заљубивши се у свет Божији, са пуним сазнањем ко је његов Извор, он није видео у Њему живи Лик. У софијанизму Флоренског преовладава нешто што се налази између света и Бога, нешто неухватљиво и нејасно, што има црте Софије.¹⁵⁴ Мислити о Софији се може само „као о огледалу у загонеци“, а сваки покушај насилне метафизичке представе њеног лика и настојање да се стане пред њу „лицем у лице“ води мистичком фантазерству и удаљавању од хришћанског искуства. Софија се код Флоренског именује као символ горњег, као небеска Црква. Међутим, божански симболи нису метафизички ребуси које треба одгонетати, нарочито не уз помоћ „специјалиста за Софију“, како је то, по сопственом признању, чинио Вл. Соловјов.¹⁵⁵

Идеја посредништва у делу Булгакова је карактеристична за гностичко поимање односа Бога и света, којим се одриче различитост природа Творца и твари, а у Демијургу се тражи посредништво, „онтолошки мост“ између Бога и твари.¹⁵⁶ Прихватајући Логоса за посредника између Бога и света и схватајући светоотачку Христологију као учење о „посредништво“, Булгаков потврђује оправданост карактерисања његовог система као „гностичког“.¹⁵⁷ Божанска Софија, погружена у небитије, постајући истовремено тварна Софија, коју ослобођа Логос и у коме се сједињује са божанском Софијом – сва та софијна митологија, слично гностичкој митологији, с њеним бесконачним еонима и сизигијама, не може имати други извор, осим имажинације. Слично гностицима који у Откривењу нису налазили материјал за своја философска учења, тако и Булгаков прибегава фантазији, како би изразио своје идеје о односу Бога и света.

Учење Булгакова не одражава патристичку мисао о посредништву између Бога и света коју налазимо код Отаца Цркве. Када се Бог јавио у телу, као *једини посредник између Бога и људи, човек Исус Христос и наш Господ* (1. Тим 2, 5),¹⁵⁸ тада је престао да важи сваки вид посредништва који је био пре Његовог доласка, јер, сагласно речима св. Григорија Паламе, „пре јављања Бога у телу, ни анђели нису били нечему таквом научени, као ни пророци, осим онога што предображава будућу благодат, после чије објаве не постоји неопходност да се све одвија кроз посредништво“¹⁵⁹.

Софијанисти су у Христологији тежили прекомерној логичкој одређености, не осећајући антиномичност Богочовечанске тајне. Одгонетка неразликовања реалности и објашњења двосмислености у делима руских мислилаца је најбоље исказана

¹⁵⁴ П. А. Сапронов, *Русская философия (Опыт типологической характеристики)*, изд. „Церковь и Культура“, Санкт Петербург 2000, 244-245.

¹⁵⁵ П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, 331.

¹⁵⁶ Блискост Булгаковљевог учења о посредништву са учењем гностика наглашава Архиеп. Серафим (Соболев) у свом делу *Новое учение о Софии, Премудрости Божией*, София 1935.

¹⁵⁷ Видети : В. Н. Лоский, *Спор о Софии*, Москва 1996, 21.

¹⁵⁸ Λεοντίου Βυζαντίου, *Κατὰ Νεστοριανῶν* 1, 18, PG 86, 1468 C.

¹⁵⁹ Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων, 2, 3, 29, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1982, 466. Анђели симболизују закон јер је он преко њих дат. Дап 7, 53, Гал 3, 19, Јев 2, 2. Упор. Διον. Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ οὐρανόου ἱεραρχίας* 4, 2, PG 3, 180. Исти, 192 D.

у речима Берђајева који је тачно приметио да „људи који су поверовали у Софију, а нису поверовали у Христа, нису могли разликовати реалности“.¹⁶⁰ Ове речи се једним делом, по запажању Г. Флоровског, односе и на Флоренског, па и на самога Солвјова.¹⁶¹ Иста примедба се може по, запажању Берђајева, применити и на Булгакова, који у својим делима много више говори о Софији него о Христу. Сви они који су се нашли под великим утицајем софијанизма, „слабо разумеју и осећају Христа – Он за њих као да није важан, као што је важна Софија“.¹⁶²

Сваки говор о Христу треба да има за полазиште да је Он и Бог и човек. У том смислу треба и тумачити поједина места из Светог писма која се односе на једну Личност или на једну од две Његове природе. Тако ће се богодолично исповедати две природе (православни диофизитизам) и њихово јединство у једној Личности Христа. У сваком случају не постоји могућност за треће решење „када би се Његова суштина посматрала и као божанска и као она која је изван Бога“.¹⁶³ О томе сведочи не само терминологија Халкидонског ороса, него и сва дохалкидонска Христологија. Св. Кирило Александријски, као и св. Атанасије, одбацују филоново учење о Логосу као „посреднику“ између Бога и света у стварању и промишљању о творевини. Између Бога и твари не постоји неки посредник, нека „средња природа“, што не би било ни Бог ни твар, или што би носило у себи особине и Бога и твари¹⁶⁴. Руским софијанистима недостаје јединствен критеријум, недостаје им јасно разграничење између нетварног и тварног, управо оно што представља темељ светоотачког богословља.

Учењем о Софији руски мислиоци су унели нове проблеме у, већ западним – неправославним наслеђем, обременењено руско богословље. Над руским богословљем се наднела естетска саблазан. Књига Павла Флоренског „Стуб и тврђава истине“ је била један од најјаснијих симптома тог искушења.¹⁶⁵ Сви софијанисти говоре о преображају света на основу само извесних естетских начела, у чијем средишту је начело софијности. Неки од критичара виде у томе допринос софијанизма философској мисли. Заслуга Флоренског, по В. Зјенковском, јесте у томе што је поставио проблем софијности света, живог јединства космоса, „Корена целокупне твари“. С друге стране, постоје супротна мишљења. Берђајев нпр. каже: „Што је више и раскошније у делима руских религиозних филозофа цветала њихова прелест – софијна романтика, то је све мање у њиховом стваралаштву остајало места за човека и његову личну судбину.“¹⁶⁶

¹⁶⁰ Видети: Г. В. Флоровски, *Путеви руског богословља*, 532.

¹⁶¹ Исто.

¹⁶² Видети: Л. В. Василенко, *Введение в русскую религиозную философию*, изд. Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, Москва, 1999, 175.

¹⁶³ М. Ἀθανασίου, *Περὶ τῆς ἐν Νικαῖα συνόδου*, ЕПЕ, Θεσ. 1976, т. 7, 62.

¹⁶⁴ Г. Флоровски, *Источни оци V–VIII века*, изд. манастир Хиландар 1997, 60.

¹⁶⁵ Г. В. флоровски, *Путеви руског богословља*, 532.

¹⁶⁶ Н. А. Бердяев, *О русских класиках*, Москва 1993, 317-324.

Један од показатеља неусаглашености софијне мисли јесте одсуство јединственог критеријума софијности.¹⁶⁷ На питање шта је софијно а шта не постоје различити одговори руских мислилаца. Спиритуалистичко и визионарско учење о Софији Владимира Соловјова говори о „обмањивости“ света и о софијности, изричито оделеној од материје, од грубе коре вештаства, као неке личине. Учење о Софији Флоренског говори управо о супротном: о „истини и лепоти саме творевине“, о софијности непосредно садржаној у свакој појави, која га претвара у символ испуњен смислом. За Булгакова софијно је све оно за што је могуће молити се, све оно што благосиља и освештава Црква у свом богослужењу.

Руска религиозна философија је у својим најдубљим наслагама антропоцентрична. За Соловјова и за целокупну руску философију централни проблем је човек. Руска философија није ни теоцентрична, ни космоцентрична, она се више од свега бави темом човека, његовом судбином и путевима, о смислу и циљевима историје.¹⁶⁸ Софија у богословско-философском систему Соловјова служи као везивна спона између апсолутног и релативног, Творца и твари, Бога и човека, Богочовека и човечанства. Уколико се апстрахују многе нијансе смисла Софије, она се може представити као начело идеалног у реалном. Помоћу Софије Соловјов конкретизује интуицију свејединства, али не са стране јединства Бога и света у Богу, него са стране јединства Бога и света у свету. Софија као друго, произведено јединство јесте „начело човечанства, она је идеални или нормални човек“¹⁶⁹ и она се стратегијски јавља као основа за утврђивање унутарње причасности Бога и човека, као основа за богочовечанско оправдање света.¹⁷⁰

Теософема Софија у делу Соловјова се приближава „паганском“, по своме пореклу, појму „светске душе“ и она је била за њега не само продукт рационалних спекулација, него и предмет личног сусрета и доживљаја. Стога је тешко рећи нешто што би било коначно и одређено, јер се појам о Софији мењао и ширио већ према развоју његових философских погледа. У најширем смислу Софија код Соловјова је религиозно-поетски симбол стваралачког општења човека са Богом – образ сусрета и заједништва на путу човека ка Богу и Бога ка човеку.¹⁷¹

¹⁶⁷ Софијност је својство причасности издвојене појаве или целокупног света Софији, као свом идеалном првообразу. Главни задатак у формирању софиолошке слике света се састоји у раскривању софијних потенцијала света у свакој области створеног света и у одвајању „софијне основе света“ од „вансофијне љуштуре догађања“. Софијност света исказују и следећа имена Софије: Благо, Истина, Лепота, сагласно којима софијност представља хармонични поредак ствари, принцип закономерности и саобразности, који су супротстављени „несофијним тенденцијама непријатељства, хаоса, распада“. Видети: С. С. Хоружий, *После перерыва, Пути русской философии*, С-Петербург 1994, 85.

¹⁶⁸ Видети: В. В. Зенковский, *История русской философии*, 2. изд. Париж 1989, т. 2, 18.

¹⁶⁹ В. С. Соловьев, *Собрание сочинения в 9 томах*, т. 3, 111.

¹⁷⁰ Видети: В. Ф. Бойков, *Соловьиня песнь русской философии*, 34.

¹⁷¹ Исти, 34–35.

Флоренски своју концепцију свејединства и Софије заснива на платонистичком учењу или пак на хришћанском платонизму.¹⁷² Он сам је својом концепцијом свејединства и Софије хтео да покаже да је платонизам у основи хришћанско учење. У његовим делима је одређена тенденција целокупне руске софијанистичке мисли после Соловјова – превазилажење одељености од православног Предања, од црквеног сазнања и светоотачке мисли.

Заједничко софијанистичкој мисли Соловјова и Флоренског јесте њихов полазни став о безличном карактеру Апсолута. Код Соловјева је Софија надбожанска, а код Флоренског је „скоро“ божанска. Немогуће је засновати ипостасност Софије уколико је она скоро неодвојива од Бога, независно од тога да ли је она укореењена у Богу или се узвисује над Њим. У прилог сличности софијанистичког учења Соловјова и Флоренског говори не просто декларација њихових ставова о ипостасности, по суштини, неличносне Софије, него и принципијелне нејасности њеног онтолошког статуса. Када у текстовима једног мислиоца стоје тврђења о томе да је Софија супстанца Пресвете Тројице, а код другог да је она тварна, и да се скоро слива са Богом, онда се ка тим тврђењима свакако не може односити као према провереним богословским или философским позицијама. Текстови Соловјова и Флоренског остављају утисак да њихови аутори не одговарају у потпуности за своје речи, скоро да речи одговарају за њих Преувеличано би било тврдити да су Соловјов и Флоренски потпуно страни философском и богословском Логосу. Логика богословског и философског смисла, код њих почиње да служи нечему што је крајње нелогично, чему је противречност урођена стихија.

Мишљења руских религиозних мислилаца о Премудрости Божијој, иако нису у сагласју са учењем Светих Отаца Цркве, можда управо зато представљају изазов за истраживање ове велике и широке теме. Систематизација ставова руских мислилаца, који су код сваког понаособ, а и између њих, понекад доведена до крајње противречности, представља готово немогућ задатак. Једини образац који може послужити као покушај систематизације њиховог учења јесте настојање да се њихова софијанистичка трагања посматрају под призмом учења отаца Цркве о Премудрости Божијој, у свим њеним аспектима. У том, свакако захтевном подухвату, није могуће сажето и на једном месту дати одговоре на сва питања која извиру из софиолошке проблематике. Отуда, треба првенствено имати на уму да приближавање великој тајни Премудрости Божије, није могуће без благодатне помоћи и подршке Ипостасне Премудрости Очево, у којој су, сагласно речима великог Апостола Павла, *сакривене све ризнице мудрости и знања*.

¹⁷² О Флоренском је Булгаков говорио: „ја сам у њему духовно видео више од свега древног Јелина“, а сам Флоренски за себе каже у писму В. В. Розанову: „Може бити... да сам ја последњи Јелин“. У другом писму Ф. Д. Самарину стоји: „Древно јелинство је за мене најдрагоценије и „моје““.

SOPHIOLOGY AND SOPHIANISM

Zdravko Peno,

Orthodox Theological Faculty,

University of Eastern Sarajevo

Summary: *In the presented article author deals with exegetical and theological meaning of the term „Sophia Theou“ (the Wisdom of the God) in the Holy Scriptures of the Old and New Testament in the light of patristic hermeneutics and theology. Analyzing the Old Testament Sophia-doctrine according to the New Testament theology, the author finds the personal character of the eternal Wisdom, underlines sophiological character of the Prologue of the Fourth Gospel and establishes the direct relationship between two important biblical terms: „Sophia Theou“ (the Wisdom of the God) and „Logos Theou“ (The Word of the God). He also points the place of the Sophiology in the theology and in the revelation and, according to the vivid experience of the Church, he interprets the liturgical texts of the Church in which the term „Wisdom: is mentioned and especially the liturgical texts of the Pentecost.*

Dealing with Russian authors and theologians, the author pays special attention to the Solovyev's, Florensky's and Bulgakov's Sophia-doctrines and analyzes it from the triadological, Christological and ecclesiological point of view. Author's conclusion upon the matter is that sophianism of the Russian authors is not based on the patristic doctrines. That is the reason why he establishes lexical difference between sophiology (biblical and patristic Sophia-doctrine) and sophianism (Sophia-doctrine in the Russian religious thought, heavily influences by the philosophy of German classical idealism).

Key words: *Sophia, sophiology, hypostasis, essence, energy.*