

VALORILE RELIGIOASE ÎNTR-O SOCIETATE MODERNĂ

TEOLOGIA EXISTENȚEI LA VLADIMIR SOLOVIOV, PAVEL FLORENSKI ȘI SERGHEI BULGAKOV

Pr. lect. dr. Ioniță APOSTOLACHE
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Craiova

Abstract

Vladimir Soloviov, Pavel Florenski and Serghei Bulgakov are through their ideas an important step in the direction of a theology of dialogue. They cross over through the old conceptions of the previous period and, starting with them, the Russian Orthodoxy receive more consistence in the process of his affirmation. Each of them has a personal and specific note, very important in the problematic of the Christian existence (or anthropology). Therefore, whether Soloviov try to justify the divine sense of created existence, Florenski is more preoccupied by the relationship between reason and believe. On the other hand, Bulgakov offers a very good explanation regarding the love between God and the created world in the context of kenotic theology. In our study, we try to discover the most important coordinates between this three Russian theologians. Is also in our preoccupation to analyse the specific of Russian theology in the issue of existence and to see the links between the old philosophical preoccupation and the new way of religious thinking.

Keywords: Soloviov, Florenski, Bulgakov, Russian theology, Russian theologians, the concept of existence, Orthodox anthropology, philosophy, Apologetic.

Introducere

Evaluarea teologică a ființei umane reprezintă un dat firesc și obligatoriu pentru spiritualitatea rusă. Mai mult, urmând notei de specificitate, s-a afirmat că gândirea rusă este una de natură „antropocentrică”. De la cei mai vechi, la cei mai noi, filosofii și teologii din acest areal au ridicat omul deasupra constituției materiale, așezându-l la locul cel mai de cinste între făpturile lui Dumnezeu. În latura ei filosofică descoperim, de pildă, că în om „stă închisă enigma universului”, pe care dezlegându-o dobândim posibilitatea să „rezolvăm problema lui Dumnezeu”. În teologie, pe de altă parte, la Florenski, Bulgakov, Florovsky, Lossky sau Evdokimov,

lămuririle sunt cu mult mai complete. În om, sau mai degrabă prin el, se descoperă adevărata taină a existenței. Omul este protagonistul celui mai grandios spectacol ființial care încorporează ontologic și transpune veșnic planul lui Dumnezeu, de la naștere la mormânt și dincolo de acesta.

De data aceasta, centrată pe Sfânta Scriptură și pe Sfinții Părinți ca surse princeps de argumentare, spiritualitatea rusească descoperă prin teologie mai multe posibilități de înțelegere a realității existențiale. În nota ei generală, omul este evidențiat ca chip și icoană a lui Dumnezeu în lume, microcosmos și microtheos. Pornind de aici, teologia rusă oferă mai multe lămuriri și dă răspunsuri la realitățile contemporane, punând în prim-plan perspectiva vieții veșnice, care se dezvoltă și se afirmă teonom încă din această lume. Pornind de aici, „se afirmă nu doar cunoașterea lui Dumnezeu plecând de la om, ci și cunoașterea omului plecând de la Dumnezeu. Rușii sunt foarte conștienți că omul nu este cunoscut, ci necunoscut, o taină”¹. Putem spune că antropologia rusă ar putea fi analizată în context: dogmatic, apologetic, liturgic și mistic. Toate aceste elemente sunt aproape de fiecare dată analizate și evaluate în contextul modernității, vizându-se astfel aplicabilitatea practică și dimensiunea dinamică a teologiei despre existență². Actualitatea ei se datorează în primul rând unei înțelepciuni simple, dar deosebit de eficiente: „înapoi la Sfinții Părinți”³.

Pentru a putea dezvolta o viziune clară în această privință, este necesar să avem în vedere pe cei mai de seamă reprezentanți din spectrul teologic, laolaltă cu moștenirea scrisă. Vorbim aici despre

¹ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 23.

² În acest sens, Bulgakov subscrie că „tradiția nu trebuie socotită numai ca un dar strămoșesc, ci și ca un act care se realizează în vremea noastră... Există un modernism greșit, de care, cu drept cuvânt, conștiința religioasă și adevărata tradiție trebuie să se ferească. Există însă în om aspirații legitime și necesare ca el să înțeleagă tradiția timpului său și să caute în ea călăuză conștiinței contemporane, fiindcă vremurile și anii sunt puși sub puterea lui Dumnezeu și nici un veac nu-I scapă din vedere. Domnul nostru Iisus Hristos cheamă în Biserica Sa toate popoarele și fiecăruia-i dă un dar și-o misiune, atât în viața generală, cât și-n cea particulară, în vederea creației teologice”. Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, traducere de Nicolae Grosu, Editura Paideia, București, 1997, p. 6.

³ G. Florovsky, *The ways of Russian theology*, în *Aspects of Church History*, Collected Works of Georges Florovsky, 4, Belmont, Nordland, p. 207.

„sensul renașterii spiritualiste” (sec. XIX-XX)⁴ și, implicit, despre noua deschidere în interpretarea problematicii omului și realităților lui existențiale⁵.

1. Vladimir Soloviov și perspectiva sofianică a existenței

Perioada modernă aduce în teologia rusească noi forme de orientare și manifestare. Pe de o parte, aveam de-a face cu deschiderea către Occident, cu numeroasele influențe scolastice, iar pe de altă parte, vorbim despre o perspectivă naționalistă sau slavofilă, manifestată intens prin tradiționalism și conservarea vechilor cutume. În acest context, la început de secol XIX se întrevăd diferențe puternice de ideologii și principii între perspectiva ortodoxă și cea catolică, una dominantă, cealaltă căutând să prindă rădăcini. Ortodoxia rămâne totuși „stâlpul religiei revelate în Rusia”, iar Crezul Ortodox însumează „expresia mistică și absolută a adevărului religios”⁶.

⁴ Această perioadă a cuprins o adevărată mișcare de renaștere spirituală și culturală, încununată de numeroase jertfe și sacrificii în cele mai multe cazuri martirice. Scriitori, poeți, critici literari, jurnaliști, artiști, oameni de știință, filosofi și nu în ultimul rând teologi, „liderii renascentiști nu au avut o platformă politică, academică sau eclesială comună. Principalele lor elemente de coeziune nu au fost nici în academie, nici în Biserică, deși mulți dintre ei aparțineau ambelor instituții. În schimb, acești gânditori au ales să-și popularizeze ideile prin crearea de cercuri artistice și literare neoficiale (*krujki*), realizând noi reviste, organizând noi edituri și noi societăți filosofico-religioase (...). Ceea ce îi unea pe liderii Renașterii religioase ruse era căutarea religioasă comună și urmărirea comună a chestiunilor religioase ca afectând toate aspectele existenței umane. Ei s-au întors la literatura rusă și la gândirea secolului al XIX-lea pentru a redescoperi adevărul și puterea creștinismului”. Paul L. Gavriljuk, *George Florovsky și renașterea religioasă rusă*, traducere de Adela Lungu, Editura Doxologia, Iași, 2014, pp. 40-41.

⁵ „Coordonatele majore ale preocupărilor filosofice se vor exercita pe de o parte în noi încercări de reevaluare speculativă a sofologiei, în cadrul curentului cosmocentric al ortodoxiei, iar pe de altă parte, într-o încercare de regândire a umanismului creștin, susceptibil, de această dată, să se nutrească statornic din dogmatica vetero- și neotestamentară. Ne întâmpină, pe de o parte, teologi precum Pavel Florenski și Serghei Bulgakov, iar pe de altă parte filosofi și existențialiști în persoana lui Nikolai Berdiaev și a lui Lev Șestov (vezi: Ivan Ivlampiev, *Spiritualismul rus în secolul XX*, Editura Eikon, București, 2015, p. 96).

⁶ Thomas Garrigue Masaryk, *The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy*, translated from the german original by Eden and Cedar Paul, vol. I, London, p. 242.

Cel care girează legătura dintre cultură, literatură, filosofie și teologie în perioada despre care vorbim este Vladimir Soloviov (1853-1900). Socotit de contemporani drept „filosoful cel mai original al Rusiei”, marele gânditor a fost în același timp poet, critic literar, publicist și teolog consacrat. Deși la început a fost ateu, el se îndreaptă în cele din urmă spre Biserică, studiind mai întâi pe Kant și Spinoza, precum și teologia Sfinților Părinți ai Bisericii și a misticilor mai noi (ex.: Jakob Böhme). A fost influențat puternic de gândirea Fericitului Augustin și „a dezvoltat o noțiune unică despre Sofia”⁷. S-a format intelectual la Universitatea și la Academia de Teologie din Moscova, unde a și predat în cele din urmă. S-a remarcat în mod deosebit prin susținerea tezelor „Criza filosofiei occidentale” și „Critica principiilor abstracte”. „În discursul ținut de el înainte de a susține teza, notează Paul Evdokimov, Soloviov declara că pentru orice om educat fără religie nu există decât două soluții: sau se sinucide sau devine conștient că este neant și că trebuie să mărturisească că Dumnezeu este totul. El ridiculiza cu violență mediul progresiștilor, zicând: «Omul descinde din maimuță; iată pentru ce ne iubim noi unii pe alții»”⁸.

Din punct de vedere teologic, Soloviov poate fi categorisit, mai întâi de toate, drept un mistic⁹. La propriu, el a dus o viață castă, după unii chiar ascetică. Nu de puține ori își exterioriza trăirile interioare în acte de milostenie fără precedent, împărțind bani și haine săracilor. După asasinarea țarului Alexandru al II-lea îl povățuiește pe noul conducător să-i cruțe pe asasini, ca astfel „să dea dovadă, în fața lumii europene, de înalta moralitate creștină a Imperiului său”¹⁰. Pentru asemenea îndrăzneală este scos de la

⁷ Vezi aici: S. Frank, *V. Solovyev Anthology*, Londra, 1950, pp. 9-13; Paul Valliere, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, pp. 155-165; Pr. Roman Rytsar, *Theologia Chenotică a lui Antonie Bloom, Mitropolitul Surojului, din perspectivă antropologică*, Editura Doxologia, Iași, 2016, p. 59.

⁸ Paul Evdokimov, *Hristos în gândirea rusă*, traducere de Pr. Ion Buga, Editura Symbol, București, 2001, p. 126.

⁹ „Este extrem de dificil de a prezenta filosofia lui Soloviov. Dialectician extrem de fin și spiritual, în cuvintele sale fraza își ascunde adesea sensul. Putem distinge trei principii în gândirea sa: 1. ideea spiritualității interioare a ființei; 2. ideea unității absolute și 3. ideea Omului-Dumnezeu.” Ossip Lourie, *La philosophie russe contemporaine*, Paris, 1902, p. 11.

¹⁰ Ivan Ivlampie, *op. cit.*, pp. 67-68.

catedră. Din momentul acesta, atașamentul față de valorile tradițiilor rusești se schimbă, devenind un convins occidentalist. Noua sa viziune exprimă fără ocolișuri detașarea completă de tradițiile și spiritul rusesc. Se concretizează astfel mai multe lucrări, de referință pentru definirea personalității sale: *Chestiunea națională în Rusia*, unde militează pentru restaurarea Bisericii universale; *Rusia și Biserica Universală* (1889), în care militează împotriva cezaropapismului și a naționalismului slavofil; *Hristos cel viu și Povestire despre Antihrist*¹¹.

Aportul gândirii sale poate fi socotit în două direcții deosebit de importante pentru formarea și consolidarea existențialismului rusesc: filosofie și teologie. Prima dintre ele îl înfățișează ca pe un făuritor de sisteme, prelucrând influența gnostică și pe cea a lui Platon, a curentului slavofil și a celui romantic. În materie de teologie, specificitatea mistică a operei sale „a dat tonul renașterii religioase ruse în materie de caritate, în secolele XIX și XX”. Fundamentată pe aceste principii, moștenirea și persuasivitatea conceptuală pe care a imprimat-o celor de după dânsul a proclamat religia drept „valoare supremă și superioară a întregii culturi”. Așa se face că ideile sale domină la cea mai mare parte dintre teologii, filosofii și poeții acestei perioade. De pildă, „Bulgakov, Berdiaev sau Merenhkovski își formulează teoriile despre *umanitatea îndumnezeită* sau *îndumnezeirea omului* în concordanță cu trei perioade soteriologice: după prima, cea a lui Dumnezeu Tatăl, sau Vechiul Testament și după cea de-a doua, cea a Fiului, sau Noul Testament, urmează cea de-a treia, *perioada îndumnezeirii omului*”¹².

Din *perspectiva existențialistă*, gândirea lui Soloviov corespunde elementului concret, ca trăsătură de fond și particularitate de abordare. El însuși era socotit drept „un filosof al concretului”. După el „existența este întotdeauna concretă”, cu toate că mai tot timpul există termeni echivoci și sensuri care se confundă. Prin urmare, „existența este predicatul unui subiect, al existentului concret, și niciodată nu este subiectul însuși. Existența indică de fiecare dată că un lucru este, dar nu și ceea ce este. Nu se poate

¹¹ *Ibidem*, p. 68.

¹² Wiktoria Krezemien, *L'influence de Soloviev sur la pensee philosophique et religieuse russe du debut du XXe siecle*, en „Nouvelles de L'Institut Catholique de Paris” (NICP), Colloque Vladimir Soloviev, 1978-1979, p. 26.

susține că existența este, ci doar faptul că existentul concret este. Cu toate că aceste afirmații îl apropie pe Soloviov de filosofia existențială, el nu va aprofunda aceste intuiții; concretul său este mereu gândit, camuflat de scheme abstracte, raționale”¹³.

În complexitatea ideilor pe care le promovează cu privire la existența creștină, Soloviov aduce deseori argumente legate de originea și *menirea dumnezeiască a firii umane (teantropie)*. Fără să se considere utopic, marele gânditor consideră *teantropia* drept „realitatea primă și ultimă a vieții”, „vârful metafizic al filosofiei... prin care umanitatea se eliberează”, fiind în același timp „rațiunea gândirii omenești și a timpului istoric”. În consecință, el proclamă fără revers ca principiu absolut al existenței pe „Dumnezeu personal”. Lovindu-se de pericolul contradicțiilor panteiste, care contestau realitatea prezenței lui Dumnezeu în lume, precum și sensul legăturii divino-umane, filosoful rus folosește de manieră nefastă conceptul de „Sofia”¹⁴. După el, „Sofia este umanitatea cea mai desăvârșită, cea mai pură și cea mai completă, forma superioară, atotcuprinzătoare și sufletul viu al naturii și al universului, veșnic unită cu Dumnezeirea și unindu-ne vremelnic cu ea, unește cu Dumnezeirea tot ceea ce este”¹⁵. În acest context, gânditorul rus face referire în mod frecvent la noțiunea lui Goethe de „etern feminin” (*das Ewig-Weibliche*), promovată cu sensul de „a trage în sus”. „Acest concept, spune părintele Andrew Louth, reprezintă unul din ingredientele a ceea ce devine noțiunea centrală a teologiei sale și acel aspect al teologiei soloviene care avea să exercite (și încă exercită) o influență profundă: noțiunea sa de Sofia, Înțelepciunea divină și locul acesteia în viziunea realității ca *Divino-umanitate (Bogocelovecestvo)*”¹⁶.

Mergând mai la profund, părintele Andrew Louth încearcă să identifice elementul de inspirație a sofologiei soloviene. Primul reper este bineînțeles biblic, vizând cărțile sapiențiale ale Vechiului

¹³ Ivan Ivlampie, *op. cit.*, p. 69.

¹⁴ Constantin Andronicof, *La theantropie dans la pensee de Soloviev*, en NICP, 1978-1979, p. 48.

¹⁵ V. Soloviev, *L’idee de l’humanite chez Auguste Comte*, în *Ouvres*, VIII, 1898, p. 240.

¹⁶ Andrew Louth, *Gânditori ortodocși moderni, de la Filocalie până în prezent*, traducere de Justin Mihoc, Cristian Untea și Lucian Filip, Editura Doxologia, Iași, 2016, pp. 64-65.

Testament, unde „noțiunea de sofia începe să apară mai serios”. Vorbim aici despre Pildele lui Solomon, Cartea lui Iov, Ecclesiasticul (Înțelepciunea lui Isus Sirah) sau chiar Psalmii lui David. „În textul ebraic, Înțelepciunea, *Hokmah*, se descrie pe sine ca un «maistru muncitor»¹⁷: Soloviov cunoștea atât textul ebraic, cât și cel grec, iar pentru el era important faptul că termenul pentru înțelepciune era feminin, atât în limba ebraică, *hokmah*, cât și în cea greacă, *sophia*. Astfel, Înțelepciunea este însoțitoarea lui Dumnezeu în actul creației: există o complementaritate bărbat-femeie acolo, la înfăptuirea lumii. Strâns legată de această funcție, Înțelepciunea apare ca fiind cea care Îl cunoaște pe Dumnezeu, cea care poate aduce ființele umane la cunoașterea lui Dumnezeu”¹⁸. Aprofundând această perspectivă a cercetării sale, Soloviov ajunge să transforme în notă personală principiul biblic, regăsindu-l personalizat în celebrele sale viziuni. Prin urmare, este evident faptul că „sofiologia lui Soloviov vine mai ales din experiența sa personală a Sofiei, din aparițiile și viziunile mistice ale acesteia”¹⁹.

Din punct de vedere apologetic, perspectiva teologică a lui Soloviov are de asemenea un specific aparte. Dincolo de eșecurile emoționale²⁰, el rămâne indubitabil un vizionar și un mistic. Atitudinea sa de dezaprobare și critică față de materialismul dialectic, deși acesta încă nu apăruse, rămâne de-a dreptul remarcabilă. Până și în această latură pragmatică a existenței sale filosoful caută să-și justifice *teantropia*, care se va păstra drept principiu fundamental și exemplu al existenței creștine. El arată astfel că, după Întrupare, prezența lucrătoare a lui Dumnezeu în isoria mântuirii omenesți intră într-o altă etapă. Este vorba despre întărirea socială și morală a legăturii pe care Dumnezeu o reface cu întregul neam omenesc. Această realitate devine posibilă prin „teocrație”. Prin urmare, „această unitate a Bisericii universale implică întărirea legăturii dintre împărăția pământească și cea Veșnică”²¹.

¹⁷ Cf. Pilde 8, 20.

¹⁸ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 66.

¹⁹ Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 135.

²⁰ Generate de disputele cu țarul, ajungând în cele din urmă să se apropie mai mult de Biserica Catolică.

²¹ James Licoudis, *Vladimir Soloviev (The Russian Newman) and Christian Politics and Ecumenism*, în „The Catholic Social Science Review”, nr. 16, 2011, p. 196.

2. Pavel Florenski – schiță biografică

Primul între cei mai de seamă teologi, reprezentanți de seamă ai „renașterii spirituale ruse”, este Pavel Florenski (1882-1937). „Teolog și filosof rus, preot ortodox, matematician, fizician, istoric al artei”, acest mare spirit al pravoslavniciei Ortodoxii ar putea fi socotit mai degrabă apologet și „mărturisitor al numelui lui Hristos, în timpul prigoanei antihriștilor”²². S-a născut pe 9/21 ianuarie 1882, lângă Evlah, gubernia Elsavetopol din Transcaucazia. Era primul dintre cele șapte vlăstare ale soților Alexandr Ivanovici și Olga Pavlova Florenski. Educația primită în familie este întărită de cunoștințele pe care le acumulează în școală. Astfel, în 1892, se înscrie la cursurile gimnaziului din Tbilisi, fiind coleg și prieten cu unii dintre viitorii oameni de nădejde ai Rusiei. În această perioadă prinde rădăcini și se dezvoltă rapid dragostea pentru științele profane, astfel încât „cărțile de fizică, geologie astronomie și matematică au început să devină veritabile «catehisme pozitive», iar evoluționiștii Laplace, Darwin și Haekcel - adevărați «Părinți ai Bisericii» științei”²³. După această magnetizare a adevărului personal cu științele profane, tânărul Florenski descoperă autenticul spiritual al propriei existențe. Se întâmplă în 1899, când, în urma unui „vis metafizic”, el se convinge de „caracterul ontologic al lumii spirituale și de faptul că fără Dumnezeu nu se poate trăi”.

În perioada 1904-1908, Pavel Florenski se înscrie la cursurile Academiei Duhovnicești (Teologice) de pe lângă Lavra Troițe-Serghieva. Aici este îndrumat de starețul Isidor Gruzinski și se împrietenește cu Serghei Troițki, viitorul său cumnat, căruia îi va dedica mai târziu lucrarea *Stâlpul și temelie adevărului*. Tot în această perioadă, împreună cu alți intelectuali, înființează „Frăția creștină

²² Protoiereu Serghei Bulgakov, *Despre părintele Pavel Florenski*, în Pavel Florenski, *Iconostasul*, traducere și cronologie de Boris Buzilă, Editura Anastasia, București, 1994, p. 5.

²³ Diac. Ioan Ică jr., *Pavel Alexandrovici Florenski și mântuirea ecclesială a rațiunii*, în Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, traducere de Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv diac. Ioan Ică I. jr. Editura Polirom, 1999, pp. 10-11.

de luptă”, prin care, „inspirați de idei apocaliptice și de viziunea solovioviană a realizării unei teocrații libere, aceștia militau pentru reforme politice, sociale și bisericești de profunzime, respingând autocrația și monarhismul clerului în favoarea unui gen de socialism religios”²⁴. În urma acestei experiențe scrie volumul *Trepte*, care însă nu apucă să vadă lumina tiparului.

Primul moment de cumpănă se consumă în 1906, când, pe 23 martie, prezintă în plenul Academiei referatul „Strigătul sângelui”, ca luare de poziție pentru executarea ofițerului revoluționar Piotr Schmidt. Urmează câteva săptămâni de arest, fiind eliberat de Paști, la intervenția scriitorului Grigori Racinski. În primăvara anului 1908 își finalizează cursurile la Academie, prezentând teza „Despre adevărul religios” (variantea inițială a lucrării *Stâlpul și temelie adevărului*). În același an, pe 23 septembrie, ajunge profesor de Istoria Filosofiei la Academia Teologică. După numeroase zbateri interioare, alege să se căsătorească, luând de soție pe Anna Mihailovna Chiaționtova, „sora unui apropiat prieten seminarist”, care îi va dăruia trei copii: Anna, Vasili și Olga. Urmează hirotonia întru diacon, pe 23 aprilie 1911, și imediat cea întru preot (pe 24 aprilie)²⁵. După hirotonie, slujește o lungă perioadă de vreme la Capela „Sfânta Maria Magdalena” a orfelinatului din Posad (1912-1929). Important de reținut mai este și faptul că pe 19 mai 1914 Florenski susține la Academia Teologică teza de doctorat cu titlul „Despre adevărul religios. Încercare de teodicee ortodoxă”, începută cu profesorul Aleksii I. Vvdenski și finalizată sub coordonarea episcopului Feodor Pozdeievski²⁶. Activitatea sa teologică se dezvoltă prin publicarea vreme de trei ani a periodicului „Bogoslovski Vestnic” („Vestitorul Teologic”).

Opresiunea regimului comunist (octombrie 1918) îl găsește cu grijă față de Lavra „Sfintei Troițe”, pe care, deși desființată

²⁴ *Ibidem*, p. V.

²⁵ Boris Buzilă, „Cronologie”, prefață la lucrarea Pavel Florenski, *Iconostasul...*, p. 21.

²⁶ În ciuda unor vădite opoziții din partea corpului profesoral, părintele Pavel este numit profesor la Academia Teologică, succedându-i didascalului său Aleksii I. Vvdenski. Socotit „fariseu” de unii, Florenski este numit pe drept cuvânt „singurul profesor credincios din întreaga Academie”, mărturisire făcută de episcopul Feodor Pozdeievski în anii de temniță comunistă.

academic, a luptat ca regimul să o păstreze deschisă „ca muzeu viu în care monahii să performeze zilnic opera de artă totală constituită de Liturghia Ortodoxă”. Din această postură prevede dezastul crizei nihiliste, pe care îl denunță fără reținere în însemnările corespondențelor sale²⁷. De consemnat este și faptul că din 1920, lucrarea sa academică se direcționează spre știință, publicând numeroase cercetări și participând la conferințe. Cu toate acestea, „a continuat să poarte reverenda preotească și crucea, chiar și atunci când conferența”²⁸. În 1924 se retrage de la catedră, nefiind de acord cu noul curent „inovaționist prosovietic”, inserat și impus în actul de învățământ teologic de comuniști. Încheind această etapă, se reîntoarce din nou la științe pentru a-și câștiga existența. Astfel, predă „fizica, geometria, matematica, astronomia și istoria culturii materiale la Institutul de educație populară din Posad”²⁹.

În 1928 este arestat și trimis în exil în lagărul de la Nizhni Novgorod. Scapă de aici prin intervenția directă a doamnei Ekaterina Peshkova, soția lui Maxim Gorki. În 1933 este din nou arestat și condamnat definitiv la 10 ani de închisoare, pe motiv de „agitație și propagandă contrarevoluționară și activitate contrarevoluționară organizată”. Dincolo de apăsarea anilor grei de temniță, părintele Florenski continuă să fie activ în domeniul științific, ținând numeroase prelegeri „de matematică, fizică, de tehnologia și chimia plantelor acvatică”. Pe 25 noiembrie 1937 este condamnat în secret la moarte prin împușcare de un tribunal militar extraordinar (troika), fiind cuprins astfel în „vasta acțiune de lichidare a ultimelor elemente ne- și antisovietice organizate de Stalin cu ocazia împlinirii a două decenii de la revoluția bolșevică”³⁰.

²⁷ „Tot ceea ce se întâmplă acum în jurul nostru desigur că este chinuitor. Dar cred și sper că, odată epuizat, nihilismul își va dovedi nimicnicia și lumea se va sătura de el, își va atrage ura tuturor, și atunci, după eșecul acestei întregi josnicii, inimile și mințile se vor reorienta, dar nu ca înainte, efeminate și șovăielnice, ci înfometate, către ideea rusă, a Rusiei, a Sfintei Rusii” (Scrisoare către A.S. Mamontova, 30 iulie 1917).

²⁸ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 78.

²⁹ Diac. Ioan Ică jr., *op. cit.*, p. XV.

³⁰ *Ibidem*, p. XXIX.

Opera marelui Pavel Florenski este deosebit de complexă³¹ și în același timp „controversată”, mai ales din perspectiva *sofiologică*³². Desfășurându-se cu ușurință între teologie, filosofie și știință, lucrările sale reprezintă adevărate acte de mărturisire creștină într-o epocă plină de încercări și angoase. Prin lucrările sale, marele savant și teolog arată posterității că și-a păstrat integritatea spirituală și ideatică în fața regimului comunist. Cu toate acestea, și-a slujit țara prin implicarea activă în progresul tehnologic și, cu toate că a fost deportat și a suferit apăsarea exilului, a refuzat categoric soluția emigrării. Despre Florenski, bunul său prieten și frate întru slujire, Serghei Bulgakov, spunea: „Pentru a putea vorbi despre un geniu, care este de fapt o minune a naturii, ar trebui să fii tu însuși ca el sau cel puțin să poți să-i redai figura prin capacitatea de a te transpune în lumea trăirilor sale. Să sperăm că se vor găsi unii care vor strânge laolaltă prețioase fărâme de amintiri rămase despre el din sfertul de veac care a trecut, deși se vor afla și ei în fața unui obstacol insurmontabil: adevărata operă a părintelui Pavel nu sunt cărțile pe care le-a scris, gândurile sau cuvintele sale, ci el însuși, întreaga sa viață, trecută ireversibil din veacul acesta în cel viitor”³³.

3. Perspectivele creștine ale existenței în viziunea părintelui Florenski

În legătură cu teologia părintelui Pavel Florenski, trebuie știut că au existat numeroase dezbateri privind poziția (sau mai degrabă paternitatea) față de *curentul sofiologic*. Într-o lucrare de analiză asupra acestei „provocări teologice” de la începutul secolului XX din arealul rusesc, părintele profesor Picu Ocoleanu detaliază principalele coordonate istorice și conceptuale *vis-à-vis* de amintita dezbateri. În ansamblul său, demersul condamnării acestei „erezii trinitare” cade în grija teologului Georges Florovski. Acesta se

³¹ Între cele mai importante lucrări ale marelui teolog ortodox traduse în limba română amintim: *Iconostasul* (Anastasia, 1994); *Perspectiva inversă și alte scrieri* (Humanitas, 1997); *Dogmatică și dogmatism* (Anastasia, 1998); *Stâlpul și temelie adevărului* (Polirom, 1999).

³² Andrew Louth, *op. cit.*, pp. 79-80.

³³ Serghei Bulgakov, *Despre părintele Pavel Florenski...*, p. 13.

dovedește a fi „autorul celei mai stângace și nedrepte în același timp – dar influente – critici a părintelui Florenski și a *Stâlpului... său*”. Astfel, în lucrarea sa *Căile teologiei ruse*, G. Florovski socotește amintita lucrare a conaționalului său drept „cea mai reprezentativă operă a acestui curent, o mostră a «ambiguității și eșecului mișcării filosofiei religioase» în ansamblul ei”. Deficitul ei de siguranță s-ar trage din lipsa unei suficiente abordări hristologice, care ar fi atras cu precădere preferința manifestată pentru „pnevmatologie și sofiologie”, din care ar fi rezultat „aici izul de magie” al lucrării. Prin urmare, Florenski socotea *Stâlpul... drept o lucrare „instructivă și semnificativă doar ca document psihologic și mărturie istorică... o confesiune literară, o combinație originală între eseism și misticism natural”*. Sub această constatare, pr. Picu Ocoleanu arată că în disputa sofiologică „obiecția fundamentală a lui Florovski nu este una de conținut, ci, mai ales, una privind lipsa de fundamentare patristică a acestui conținut... Obiecția lui ar rezista într-o mare măsură, dacă ne raportăm exclusiv la gândirea lui Bulgakov. Raportată însă la Florenski, ea nu are nici un temei, dat fiind faptul că acesta din urmă refuză, cel puțin în ceea ce privește doctrina despre Sofia, orice speculație gratuită de întemeiere biblică și patristică”³⁴.

Prin nota personală a celor douăsprezece scrisori ale sale, alcătuite ca interfață la lucrarea *Stâlpul și temelia adevărului*, Florenski dezvoltă o importantă *problematică antropologică*. În căutarea sprijinului ontologic, definit prin cuvintele Sfântului Apostol Pavel³⁵, el caută în meditațiile sale „Adevărul integral și veșnic, Adevărul unic și divin, Adevărul străluminos (...), care este soarele lumii”. Pornind de la capitolul 11 al Evangheliei după Matei, vorbește despre „insuficiența cunoașterii raționale și necesitatea cunoașterii spirituale”. „Dumnezeu, spune părintele Florenski, a «ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți», adică toate lucrurile ce pot fi numite demne de a fi cunoscute și le-a «descoperit pruncilor»

³⁴ Picu Ocoleanu, *Sophia Parthenos. Etica sofianică a vieții contemplative în pietismul german și în sofiologia ortodoxă rusă*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, pp. 184-187.

³⁵ „Ca să știi, dacă zăbovesc, cum trebuie să petreci în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului celui viu, stâlp și temelie a adevărului” (I Tim. 3, 15).

(Mt. 11, 25). (...) Desigur, Domnul a spus fără ironie tocmai ceea ce a voit să spună: adevărata înțelepciune este insuficientă tocmai fiindcă este omenească. Și, în același timp, «pruncia» mintală, absența bogăției intelectuale, care ne împiedică să intrăm în Împărăția Cerurilor, se poate dovedi a fi condiția dobândirii cunoașterii spirituale. Dar plenitudinea a toate este Iisus Hristos, și de aceea cunoașterea poate fi căpătată numai prin El și de El³⁶.

Mai departe, Florenski arată că preocuparea omului religios este aceea de a descoperi permanent „ce sau cine este Adevărul”. Plecând de la a defini „ceea ce este universal”, marele savant ajunge să ofere complexe explicații ontologice, legate de sensul existenței creștine. El găsește aici o serie de argumente etilologice. Astfel, plecând de la traducerea rusească a cuvântului „adevăr”, tradus prin „*istina - estina*”, Florenski arată că „limba rusă marchează aspectul ontologic al acestei idei. De aceea *istina* înseamnă însăși identitatea absolută și, prin urmare, ceva egal cu sine, adică precizie, autenticitate”. Urmărindu-i evoluția în scolastică, filosofie și lingvistică, se ajunge la concluzia că pentru etosul rusesc „adevărul este experiența permanentă; este ceea ce trăiește ființa vie, ceea ce respiră, adică ceea ce posedă condiția esențială a vieții și a existenței. Adevărul ca ființă vie prin excelență, aceasta este noțiunea pe care și-a format-o poporul. Nu e greu, desigur, să observăm că tocmai această concepție cu privire la adevăr constituie specificul original și particular al filosofiei ruse³⁷”.

Aceeași temă a „Adevărului” este preluată și în cea de-a IV-a Scrisoare. Aici Florenski este mult mai direct, raportând legătura directă a realității ontologice despre care vorbea anterior la ipostasul Dumnezeirii. Liantul definitiv al existenței omenești cu rădăcinile sale transcendente este așadar „iubirea”, ca notă de specificitate a Adevărului Ipostatic, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, „care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a întrupat și S-a făcut om pentru noi și pentru a noastră mântuire³⁸”. „Dacă Dumnezeu există, spune Florenski, El este necesar iubirea absolută. Însă iubirea nu este un atribut al lui Dumnezeu. Dumnezeu n-ar fi iubire absolută dacă n-ar fi iubire decât pentru altceva,

³⁶ Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului...*, „Scrisoarea I. Cele două lumi”, p. 15.

³⁷ *Ibidem*, „Scrisoarea a II-a: Îndoiala”, pp. 17-18.

³⁸ Art. II din Mărturisirea de credință (Crezul).

pentru contingent, pentru lume; căci atunci iubirea dumnezeiască s-ar găsi în dependență de existența contingentă și, prin urmare, ar fi ea însăși întâmplătoare. Dumnezeu este ființă absolută întrucât El este actul substanțial al iubirii, actul-substanță. Dumnezeu sau Adevărul nu numai că are iubire, ci înainte de toate «Dumnezeu este iubire»³⁹, adică iubirea este esența lui Dumnezeu, natura Lui și nu doar un raport providențial, inerent Lui. Cu alte cuvinte, «Dumnezeu este iubire» (mai exact «Iubire») și numai «Cel ce iubește»⁴⁰. De aici, părintele Pavel face o amplă incursiune în spiritualitatea filocalică a Patericului, aducând mai multe exemple de viețuire duhovnicească „în lumina iubirii Adevărului dumnezeiesc”.

În antiteză cu părinții duhovnicești, Florenski îi așază pe sceptici, cărora lumina dumnezeiască a Adevărului le rămâne „indiferentă ca și lumina sensibilă”. Ei sunt aceia care așază rațiunea înaintea credinței, care „au văzut ceva, dar n-au înțeles și nici nu au putut înțelege sensul celor văzute”. În consecință, „pentru a vedea era nevoie de o ipoteză”, care străbate dincolo de „normele rațiunii”. Pentru acest nivel, Florenski socotește că „este nevoie să trăiești în profunzimile Sfintei Treimi, să fii Fiul lui Dumnezeu”. Sprijinul și argumentarea acestei realități apofatice se regăsește în acea „autoritate infinită”, sprijinită „pe o dragoste jerfitoare de sine, pe o curăție neprihănită, pe o frumusețe de neînchipuit și pe o înțelepciune de nebiruit”. Teza aceasta rezidă din comuniunea desăvârșită a omului cu Hristos și în afară de El „era imposibilă ipoteza Treimii, deci era imposibilă vederea absolută”⁴¹.

Teza pnevmatologică a lui Florenski, dezvoltată în cea de-a V-a scrisoare, evidențiază calitățile sale de apologet și polemist. Pe lângă evidențierea naturii harice a relației omului cu Dumnezeu și punctarea afinităților ascetico-mistice de tradiție rusească pe subiectul dat, el vizează și implicațiile nefaste ale lui *Filioque*. De aici se desprinde și înțelegerea autonomă pe care scolastica o imprimă relației noastre cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, fără raportarea implicită la harul Duhului Sfânt omul rămâne străin față

³⁹ I In 4, 8, 16.

⁴⁰ Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului...*, „Scrisoarea IV: Lumina Adevărului”, p. 52.

⁴¹ *Ibidem*, p. 73.

de propria existență. Adăugând la această problematică răspunsul ortodox, Florenski arată că „aspectele vieții creștine, care se raportează prin excelență la Duhul Sfânt, și anume: libertatea creștină, filiațiunea, erau substituite sau deformate de îndată ce unii sau alții dintre eretici voiau să le trezească la viață în mod arbitrar. Prin faptele lor, așa-numiții oameni ai noii conștiințe religioase, începând cu veacul I și până în secolul XX inclusiv, s-au trădat întotdeauna, deoarece pe puieții de trandafiri pe care îi sădeau ei creșteau spini și scai... Cine îl are pe Duhul în măsura în care L-au avut sfinții vede limpede că este o nebunie să pretindă mai mult. Dar nefiind deloc purtători de Duh, oamenilor din toate timpurile le-a fost foarte ușor să cadă într-o autoamăgire ispititoare și să substituie statutul de purtători de Duh, cu intervenții proprii, subiective și omenești, psihologie, iar mai apoi cu halucinații demonice”⁴².

Părintele Florenski vorbește, de asemenea, despre „inimă și semnificația ei în viața spirituală a omului, conform cuvântului lui Dumnezeu”⁴³. Ținând cont de faptul că „în inimă se naște hotărârea omului de a face o faptă sau alta” și tot în ea „apar diverse premedități și dorințe”, teologul rus pornește de la ideea că inima este centrul existenței umane. Sprijinindu-se în primul rând pe o serie de argumente biblice, el se poziționează mai întâi gnoseologic, arătând că „inima este locul tuturor actelor de cunoaștere ale sufletului. Meditațiile sunt «planuri în inimă» (Pilde 16, 1), muștrările inimii: «inima mea s-a tulburat» (Neemia 5, 7), a pricepe cu inima înseamnă «a ști în inima ta» (Deuteronomul 8, 5); a cunoaște «cu toată inima» înseamnă a ști în totalitate (Iosua 23, 14)”⁴⁴.

⁴² *Ibidem*, „Scrisoarea a V-a: Mângâietorul”, pp. 90-91.

⁴³ Conform Vechiului Testament, prin termenul *leb* – inimă se definesc foarte clar sentimentele volitive și intelectuale ale omului. Inima este centrul simțămintelor, al afectelor și al vieții spirituale, al minții, sau al inteligenței: „Inima nebunului este ca un vas spart și nici o știință nu va ține. Cuvântul înțelept de-l va auzi cel știutor, îl va lăuda și peste el va adăuga. Auzit-a cel răsfățat și nu i-a plăcut și l-a lepădat înapoia sa. Vorba nebunului este ca sarcina în cale; iar pe buzele celui înțelept se va afla har. Gura înțeleptului se va căuta întru adunare și cuvintele lui le va cugeta în inimă. Ca o casă în ruine este înțelepciunea prostului, și știința nebunului, cuvinte fără rost (...). Inima nebunului este în gura lui, iar gura înțeleptului este în inima lui” (Înțelepciunea lui Iisus Sirah 21, 15-20.28) (vezi mai mult în lucrarea noastră: *Apologetica Ortodoxă – mărturisire și apostolat*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, pp. 262-268).

⁴⁴ Pavel Florenski, *Stâlpul și temelie adevărului...*, p. 332.

Una dintre cele mai importante problematice existențiale pe care le regăsim la Florenski este cea a *dialogului dintre rațiune și credință*. Intens preocupat de acest aspect, teologul rus folosește constructiv această interacțiune, depășind barierele materialiste din perioada dată. Pe de altă parte, demersul său apologetic nu urmează în nici un fel „dorinței disperate de a ajunge Vestul din urmă, cu toate progresele sale de gândire, pe care rușii le-au ratat - Renașterea, Reforma, Iluminismul, Romantismul”. Argumentele sale se bazează întotdeauna pe interacțiune și dialog. Preocuparea pentru ceea ce era dincolo de aparențe crescuse din adolescență. Așa se face că, deși cunoștea foarte bine esența științelor, era conștient că aceasta nu putea să „rezolve toate problemele umane”. După el, „credința, rugăciunea, liturghisirea nu puteau fi excluse”, ele deschizând noi „dimensiuni ale înțeleșurilor” de care cunoașterea rațională „nu-și dădea seama”⁴⁵.

4. Serghei Bulgakov și dimensiunea chenotică a existenței

Cel de-al treilea exponent al „existențialismului sofologic rusesc” este Serghei Bulgakov. Gândirea sa despre om este în primul rând una hristologică. Împărtășind mereu conștiința învățăturilor desprinse din Scripturi, teologul rus analizează critic realitatea, istoria și destinul omului modern. După el, chiar și umanismul ateu este plin de aspirații, care, deși eronate, se îndreaptă spre „Absolut”. „În Apocalipsă și socialism, el compară marxismul cu utopia milenarismului iudeu, proiectată în plan economic și politic. Absolvit de păcatul social al erei capitaliste, prin suferința sa, marxismul salvează umanitatea și o conduce către mântuirea irațională, într-o împărăție a libertății unde vor domni Rațiunea și Fraternitatea.”⁴⁶

Serghei Nicolaievici Bulgakov a venit pe lume în 1871, în micuțul orașel Livnî, la cca. 400 km de Moscova. Se trăgea dintr-o veche familie de slujitori ai Bisericii, tatăl său fiind preot. Urmează mai întâi seminarul de teologie din localitatea natală, unde, socotește el mai târziu, că „și-a pierdut credința”. Din această cauză,

⁴⁵ Andrew Louth, *op. cit.*, pp. 81-82.

⁴⁶ Paul Evdokimov, *op. cit.*, pp. 211-212.

următorul pas îl face spre învățământul laic, absolvind facultățile de economie și drept (1890-1894). Perioada sa de ateism se consumă în preocupări marxiste, pe care și le împropriază ca domeniu de studiu și cercetare științifică. Astfel, în 1896, pe când avea doar 25 de ani, Bulgakov studia economia de piață în sistemul capitalist. Doi ani mai târziu, publica o documentare amănunțită privind relația capitalismului cu economia agrară. Reîntoarcerea la credința ortodoxă poate fi privită dintr-un anumit punct ca o „reconvertire”, prin care el se reintegrează în spiritul valorilor religioase pe care le trăise în copilărie. Din acest moment, preocupările sale intelectuale sunt direcționate spre studiul filosofiei și teologiei. În 1918 este hirotonit preot, iar în ianuarie 1923 este nevoit să părăsească țara și să plece în exil. Se stabilește la Paris, unde pune bazele uneia dintre cele prestigioase școli de teologie ortodoxă din Europa, Institutul Teologic „Saint Serge”⁴⁷. Aici a devenit decan și profesor de teologie dogmatică, disciplină pe care a predat-o până la moarte (1944). Activitatea de la catedră a fost completată printr-o intensă lucrare scriitoricească. Cele două trilogii ale sale și-au păstrat rezonanța teologică până astăzi: I. *Prietenul Mirelui* (1927), *Rugul aprins* (1927) și *Scara lui Iacob* (1929), unde vorbește despre slava dumnezeiască, lumina necreată, despre botezul pocăinței lui Ioan Botezătorul, Maica Domnului și sfinții îngeri; II. *Despre divino-umanitate* sau „marea trilogie teologică”, așa cum el însuși a numit-o⁴⁸, cuprinde: *Mielul lui Dumnezeu* (1933 - analiză hristologică), *Mângâietorul* (1936 - tratat de pnevmatologie) și *Mireasa Mielului* (tratată de eclesiologie și eshatologie ortodoxă, publicat postmortem, în 1945)⁴⁹.

Notele de explicitare existențială fac interesul cercetării lui Bulgakov încă din perioada preocupărilor sale marxiste. După mai multe studii în acest domeniu, care vizau în speță capitalismul sau economia agrară, el ajunge la convingerea că pârghiile noului sistem ateist erau insuficiente și total neputincioase pentru a putea

⁴⁷ Vezi aici: A. Kniazeff, *L'Institute Saint-Serge. De l'Academie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, în „Le Point Theologique”, nr. 14, 1974.

⁴⁸ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 107.

⁴⁹ Boris Jakim, „Introducere” la Sergius Bulgakov, *The Lamb of God*, translated by Boris Jakim, William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Chambridge, U.K., 2008, p. XI.

lămuri adâncurile existenței omenești. A încercat mai întâi să lege socialismul marxist de justificarea eticii raționale a filosofiei kantiene. Dorința sa era să arate că „omul nu trebuie privit ca un obiect pasiv cuprins în dezvoltarea forțelor economice, ci ca un agent creativ în istorie, lucrând liber în împlinirea valorilor fundamentale”. Schimbarea de abordare se produce în 1903, când recunoaște public faptul că „nu mai poate suporta încordarea de a combina marxismul cu idealismul, cu o etică rațională bazată pe creativitatea subiectului personal. El și-a anunțat astfel convertirea la idealismul propriu-zis. Aceasta nu a presupus neapărat renunțarea totală la convingerile anterioare. După cum vom vedea, activitatea sa teologică, în calitate de preot ortodox, poate fi explicată măcar în parte prin prisma moștenirii sale marxiste”⁵⁰.

După periplul în ideologia marxistă, Bulgakov face pasul spre argumentele filosofiei ideologice germane, fiind interesat în special de viziunea lui Hegel și Schelling. De aici se alimentează cu primele resurse în construirea sistemului său sofologic. Dacă prin criticismul lui Hegel teologul rus explică legătura Logosului cu lumea, prin filosofia lui Schelling el își împrăziăză ideea că Dumnezeu, din iubirea Sa nețărmurită față de oameni, „acceptă chenoza nu numai în actul Întrupării. Chenoza este, de asemenea, prezentă în lucrarea Sfântului Duh începând de la Cincizecime; este prezentă în formă constitutivă în Preasfânta Treime”. Următorul pas și cel mai important în definirea gândirii sale teologice se regăsește în influența ideologică a conaționalilor săi: Vladimir Soloviov și Pavel Florenski. De la ei preia principalele coordonate sofologice pe care le transpune mai apoi existențial în teologia sa chenică. Pe această legătură, Bulgakov atașează o abordare așa-zis „personală”. Pornind de la hotărârile Sinoadelor Ecumenice de la Nicea și Calcedon, el își propune ca principal obiectiv „reformularea catafatică a tainei lui Hristos. În acest caz, numai afirmarea unei chenoze reale poate conferi conținut pozitiv unirii ipostatice și poate salva definiția dogmatică de la Calcedon de dochetism sau monofizitism”⁵¹. Sub această formă,

⁵⁰ Aidan Nichols, *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, Sheed & Ward, London, 1995, p. 58.

⁵¹ Florin Toader Tomoiogă, *Taina chenozei în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea*, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013, pp. 242-243.

marele gânditor rus reușește să dezvolte un sistem de analiză mult mai amplu, sprijinindu-se ireversibil pe teoriile sofologice⁵².

În perspectivă cosmologică, după Bulgakov, chenoza vizează actul de creație a omului și a lumii. Ziditorul nu coboară la oameni dintr-o necesitate, „ci din cauza imposibilității de a nu-și împărtăși dragostea. Coborându-Se către elementul din afara Sa – către creație, rezultatul și țelul dragostei Sale dumnezeiești – Absolutul devine un Dumnezeu personal pentru creația Sa. Creația este un eveniment chenotic al Sfintei Treimi unitare, deoarece Tatăl consimte să aștepte până ce creația Sa va răspunde dragostei Lui”⁵³. Aici se manifestă în fapt conceptualitatea sa sofologică. Dorind să explice catafatic legătura dintre Dumnezeu și lume, Bulgakov încearcă să depășească „abisul ontologic care îi desparte”. El ajunge astfel la concluzia că liantul existențial care face posibilă reintegrarea omului în iubirea chenotică a Preasfintei Treimi nu se poate face decât prin intermediul Sofiei. Nefiind însă foarte clar în această privință, teologul rus precizează pe de o parte rolul cosmologic al Sofiei, nereușind însă să definească foarte clar legătura acesteia cu Sfânta Treime. Ambiguitatea explicațiilor date ar fi după unii specialiști rezultatul „evoluției creatoare personale a autorului”. Trecerea de la marxism la creștinism „a determinat ca mai întâi să caute în filosofia idealistă și apoi în gândirea bisericească legătura care unește cerul cu pământul, pe Dumnezeu și omul”⁵⁴.

Revenind la specificul existențial al teologiei lui Bulgakov, trebuie avut în vedere *perspectiva liturgică a sofilogiei sale*. Acest aspect este subliniat în mod special de părintele Andrew Louth. Pornind de la modalitatea de „refacere a legăturii dintre Dumnezeu și creație”, părintele Louth arată că Sofia poate fi înțeleasă drept „fața pe care Dumnezeu și-o întoarce spre creația Sa, precum și chipul pe care creația, prin omenire, și-l întoarce spre Dumnezeu”⁵⁵. Pornind

⁵² „Teoriile chenotice ale lui Bulgakov nu pot fi înțelese fără referire la natura și locul Sofiei sau Înțelepciunii divine în sistemul său, deoarece chenoza și în general întreaga sa hristologie sunt părți constitutive ale sintezei sale sofologice. Conform opiniei sale, o teologie validă a chenozei trebuie să aibă ca fundament sofologia. Aceasta este premisa generală a unei hristologii care să permită considerarea pozitivă a doctrinei Calcedonului.” *Ibidem*, p. 244.

⁵³ Pr. Roman Rytsar, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁵⁴ Florin Toader Tomoioagă, *op. cit.*, p. 245.

⁵⁵ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 128.

de la această idee, se evidențiază legătura iubitoare dintre „Înțelepciunea necreată” și „înțelepciunea creată”, ca specificitate a teologiei ortodoxe. Ea trece dincolo de influențele gnostice și definițiile conceptuale ale filosofiei, regăsindu-se haric în realitatea existenței euharistice. În felul acesta, folosindu-se de teologia Sfântului Irineu de Lyon, părintele Andrew Louth arată că „pentru Bulgakov, a sluji Euharistia presupune ca această creație să-I aparțină lui Dumnezeu, o creație care nu este străină Lui, a fi creatură înseamnă deja a primi harul, o chestiune pe care cea de-a «treia imagine» a Părintelui Schmemmann pare să o sugereze: slujirea Sfințelor Taine de către Bulgakov i-a părut lui Schmemmann a fi ceva autohton, ceva înrădăcinat în chiar ființa creației. Aceasta este intuiția care stă în centrul sofologiei sale”⁵⁶.

În lucrarea „Mielul lui Dumnezeu”, părintele Serghei Bulgakov oferă o profundă analiză existențială a creației prin prisma sofologiei sale. În baza argumentelor teologiei ortodoxe, el găsește cosmosul ca lucrarea de factură divină, descoperită și susținută permanent de puterea iubirii dumnezeiești. Aceasta face ca *perspectiva liturgică a sofologiei sale* să străbată dincolo de tendințele autonome promovate de scolasticism. „În însemnările biblice și în credința creștină bazată pe acestea, Dumnezeu trăiește în lume și cu lumea într-o interacțiune permanentă. Nu numai că El lucrează în lume, ci este de asemenea numit pe baza lucrurilor din lume: El «se căiește» (de creația lumii), se mânie, se bucură și așa mai departe. Pentru a reduce aceste lucruri la antropomorfism este de ajuns a căuta spre realitatea dumnezeiască și a înlocui cuvintele de foc ale Sfintei Scripturi cu scolasticismul semiarienilor. În Sine Însuși, Dumnezeu este veșnic cu dumnezeire veșnică, care este Dumnezeiasca Înțelepciune, plinătatea vieții Sale, neschimbată și prea-binecuvântată. În Sine Însuși, Dumnezeu este veșnic, cu dumnezeire veșnică în Trei Ipostasuri, dovada supremă și veșnică de iubire a Celor Trei în unitate nedespărțită. Dar Dumnezeu este deopotrivă Creatorul, care plăsmuiește viața în afară de Sine și locuiește în această viață din afara Sa. Realitatea acestei lumi este rânduită de Dumnezeu și de asemenea realitatea timpului acestei lumi ține tot de Dânsul, căci această realitate este însăși

⁵⁶ *Ibidem*, p. 130.

lucrul mâinilor Sale. În actul de creare a lumii, dragostea Sa smerită (kenotică) rânduiește timpul pentru El și Îl face să trăiască în timp. În acest sens, Dumnezeu ia parte la devenirea lumii: istoria ei devine istoria Întrupării și, în I Corinteni 15, 24-28, Sfântul Apostol Pavel arată că Dumnezeu se face toate în toți pentru lume⁵⁷.

5. Teologia existenței în lumina Înțelepciunii dumnezeiești

Cei trei mari gânditori ai Bisericii Ruse au reușit, prin reputația câștigată, să alcătuiască un important liant între filosofie și teologie. În acest dialog îmbogățit, ei au alimentat permanent duhul mărturisitor, trăind intens oprimarea spirituală a neamului sub jugul ateismului bolșevic. Cu o dispoziție permanentă spre dialog și complementaritate, aceștia se găsesc într-o permanentă căutare a „pietrei filosofale” a Adevărului ipostatic, Fiul lui Dumnezeu înomenit. În acest demers, ei arată că Mântuitorul Hristos este începutul și realitatea ultimă a existenței creștine. Printr-Însul, calea ce părea întreruptă de șirul lung al prigoanelor și dedublărilor ideologice „începe un nou capitol în istoria Bisericii Ortodoxe”.

Realitatea existenței creștine dobândește din perspectiva gândirii celor trei teologi ruși o notă mărturisitoare. Ei se arată conștienți de valoarea jertfei împlinite până la capăt, căzând de acord ca moștenirea lor scrisă trebuie să fie în duhul Bisericii Ortodoxe. Urmând specificul epocii din care fac parte, ei popularizează tot mai clar „adevărul universal al Ortodoxiei – nu al bizantismului, nu al Răsăritului, ci al unei sinteze creștine atotcuprinzătoare și finală. Acestea nu erau doar tipare mentale; în spatele lor, lumina renașterii spirituale în Biserica însăși strălucește din ce în ce mai luminos – revenirea în conștiința proprie a Bisericii la sursele vitale și veșnice ale credinței creștine”⁵⁸.

Cu alte cuvinte, Vladimir Soloviov, Pavel Florenski și Serghei Bulgakov reprezintă prin ideile lor un pas important spre o teologie a dialogului. Ei depășesc astfel vechile închistări și rețineri din epocile anterioare și odată cu ei, Ortodoxia rusă capătă mai multă îndrăzneală, câștigă în popularitate și se autopromovează

⁵⁷ Sergius Bulgakov, *The Lamb of God...*, pp. 133-134.

⁵⁸ Alexander Schmemmann, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba engleză și prefață de pr. Vasile Gavrilă, Editura Sofia, București, s.a., p. 420.

în spațiul european al teologiei de școală. Fiecare dintre cei trei lasă în urmă o notă de specificitate, esențială în ceea ce privește problematica existenței creștine. Dacă, pe de o parte, Soloviev încearcă să justifice teantropiei existenței create, Florenski se canalizează mai mult pe legătura dintre rațiune și credință. Pe de altă parte, Bulgakov oferă o amplă pledoarie a liantului de iubire dintre Dumnezeu și lume, fundamentat pe o profundă teologie a chenozei. Împreună însă sunt recunoscuți ca promotori ai curentului sofiologic, pe care am încercat să-l explicităm și noi în cele de mai sus, așezându-l în legătură cu tematica existenței creștine. În acest cadru, abordarea sofianică persistă în preocupările de speță tocmai prin faptul că ar „conține ideea sau arhetipul creației, lumea divină care se află în mod supra-etern în Dumnezeu. Dumnezeu cel întreit în ipostasuri are o singură substanță sau natură, o singură viață și o singură auto-revelație, și această revelație a Divinității, ca existând în sine, este slava lui Dumnezeu și Înțelepciunea Sa. Însăși această înțelepciune este scopul creației”⁵⁹.

⁵⁹ Serge Bulgakov, *L'Echelle de Jacob*, Paris, 1929, p. 44.