



ZOFIA BRZozowska
UNIwersytet Łódzki

SOFIA – MĄDROŚĆ BOŻA. PRZYMIOT, ENERGIA CZY ODRĘBNA OSOBA BOSKA W TEOLOGII KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO (DO XV W.)¹

Wschodnia tradycja eklezjastyczna pojmowała Mądrość Bożą dwojako: jako pojęcie abstrakcyjne, cechę immanentnie przynależną Stwórcy oraz – zgodnie z przesłaniem korpusu starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych – jako byt osobowy². Pierwsze z wyżej wymienionych ujęć, bazujące na przekonaniu, iż Bóg jest najdoskonalszym uosobieniem mądrości, uznać można za jedno z podstawowych wyobrażeń judaizmu i chrześcijaństwa, ideę nigdy nie podawaną w wątpliwość³, szeroko komentowaną w pismach Ojców Kościoła, a także zajmującą poczesne miejsce w kanonie modlitewnego wychwalania Króla Niebios, charakterystycznym dla wschodnio-chrześcijańskiej hymnografii⁴.

Błędne byłoby natomiast przypuszczenie zakładające, że obecna w kulturze duchowej kręgu bizantyńsko-prawosławnego tendencja do personalizacji Mądrości zaowocowała przydawaniem jej cech odrębnego, mniej lub bardziej ściśle powiązanego z Trójcą Św., bytu osobowego. Charakterystyczną cechą teologii i tradycji Kościoła

¹ Niniejszy artykuł powstał w ramach grantu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki, pt. *Sophia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dzieje wyobrażeń w kręgu kultury bizantyńsko-słowiańskiej*. Nr 2011/03/N/ HS2/00890.

² J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme*, „Dumbarton Oaks Papers”, vol. 41 (1987), s. 391; В. Г а л у ш к о, Н. Д а й н о в и ч, *Логос и София. Философско-богословская интерпретация*, „Respectus Philologicus”, vol. 6 (2002).

³ S. Strękowski, *Sofiologia św. Grzegorza z Nyssy. Elementy teologii trynitarniej i antropologii w „Homiliach” do „Pieśni nad Pieśniami”*, Kraków 2006, s. 122.

⁴ E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyńskiej*, tłum. M. Kaziński, Kraków 2006, s. 132, 172.

wschodniego jest bowiem utożsamianie *Sofii* z Chrystusem – Wcielonym Słowem, bazujące m.in. na fragmentach z I listu św. Pawła do Koryntian: „głosimy Chrystusa jako moc i mądrość Bożą” (1 Kor 1, 24: Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν), „który stał się dla nas mądrością od Boga” (1 Kor 1, 30: ἐγενήθη ἡμῖν σοφία ἀπὸ Θεοῦ)⁵.

Określanie Chrystusa terminem Mądrości Bożej (σοφία τοῦ Θεοῦ) jest niezwykle rozpowszechnionym zjawiskiem w tradycji patrystycznej⁶. Jak podkreśla John Meyendorff, „utożsamienie starotestamentowej Mądrości z *Logosem* Janowym uważano za rzecz oczywistą od czasów Orygenesusa i nikomu nie przyszłoby na myśl utożsamienie to podważać”⁷. Za pierwszego chrześcijańskiego apologetę, który sięgnął po wersety z Księgi Przysłów (Prz 8, 22), otwarcie odnosząc je do osoby Zbawiciela, można uznać **Justyna Męczennika** (ok. 100 – ok. 165)⁸. W 61 rozdziale *Dialogu z Tryfonem*

⁵ С. С. Аверинцев, *К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской*, [in:] *Древнерусское искусство и художественная культура домонгольской Руси*, ed. В. Лазарев, Москва 1972, s. 35-38; J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 391; Р. Евдокимов, *Кobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 312; Н. Парвоски, *Święta Mądrość*, „Przegląd Prawosławny”, vol. 12 (1996), s. 16-17; Н. К. Гаврюшин, «... И еллини премудрости ищут». *Заметки о софиологии*, [in:] *idem, По следам рыцарей Софии*, Москва 1998, s. 70; О. Этингоф, *Иконография Иисуса Христа как образа воплощенной Софии Премудрости Божией*, [in:] *София Премудрость Божия. Выставка русской иконописи XIII–XIX вв. из собраний музеев России*, Москва 2000, s. 59; О. С. Попова, *Образ Христа в византийском искусстве*, [in:] *Ibidem*, s. 18; T. Špidlik, *Softologia*, [in:] *idem, Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 397; В. Галущко, Н. Дайнович, *op. cit.*; R. M. Davidson, *Proverbs 8 and the Place of Christ in the Trinity*, „Journal of the Adventist Theological Society”, vol. 17 (2006), s. 34; Р. Евдокимов, *Сztuka ikony. Teologia piękna*, tłum. М. Żurowska, Warszawa 2006, s. 287-288; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 158; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости из Притч Соломоновых в восточно-христианской экзегетике*, „Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского”, vol. 1/6 (2007), s. 123; S. Wroński, *Mądrość*, Kraków 2010, s. 147.

⁶ M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenesusa*, Lublin 1997, s. 45.

⁷ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 27.

⁸ A. M. Ammann, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, „Orientalia Christiana Periodica”, vol. 4 (1938), s. 120; С. Н. Трубецкой, *О святой Софии, Премудрости Божией*, „Вопросы философии”, 1995, № 9, s. 123; L. Misiarczyk, *Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8, 22 w Dialogu Justyna Męczennika*, „Collectanea Theologica”, vol. 70 (2000), s. 100; C.

jego autorstwa odnajdujemy fragment, w którym myśliciel ten – podkreślając, iż Chrystus jest Mądrością Bożą, ściśle współpracującą ze swym Ojcem w dziele stworzenia świata – stwierdza:

jako początek, przed wszystkimi stworzeniami, Bóg zrodził z siebie samego jakąś Moc Rozumną, którą Duch Święty nazywa raz Chwałą Pańską, innym razem Synem, Mądrością (σοφία), Aniołem, Bogiem, czy Panem lub Słowem⁹.

Równolegle z Justynem chrystologiczną interpretację starotestamentowej *Sofii* rozwijają w swych pismach **Atenagoras z Aten** (II w.)¹⁰ oraz **Tertulian** (ok. 155 – ok. 220), stwierdzający, w oparciu o nawiązanie do I listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 1, 30), że nowotestamentowych pojęć, takich jak Syn Boży, Słowo (*Logos*) i Mądrość (*Sofia*), nie wolno w teologicznych rozważaniach w żaden sposób od siebie oddzielać¹¹.

Prawdziwym przełomem w procesie kształtowania się wschodniochrześcijańskich wyobrażeń na temat upersonifikowanej Mądrości Bożej, utożsamianej z Chrystusem – *Logosem*, okazały się natomiast pisma myślicieli, związanych w III stuleciu z aleksandryjskim środowiskiem intelektualnym, a tym samym również z tamtejszą szkołą egzegezy biblijnej, próbującą pogodzić duchowość judeochrześcijańską z pojęciami zaczerpniętymi z hellenistycznej filozofii

Хоружий, *Перепутья русской софиологии*, [in:] *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, с. 150; Н. Н. Бахарева, *Софийные мотивы в восточно-христианской художественной культуре IV – начала XV вв. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук*, Нижний Новгород 2007, с. 12; С. Золотарев, *София – Премудрость Божия. Проблемы и перспективы религиозно-философского и искусствоведческого осмысления*, „Государство, религия, церковь в России и за рубежом”, vol. 44-45 (2008), с. 233.

⁹ Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 61, 1. PG 6, col. 614C. M. Szram, *op. cit.*, s. 46, 154; L. Misiarczyk, *op. cit.*, s. 93; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 34-35.

¹⁰ Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 10, 3. PG 6, col. 909A-B. A. M. Ammann, *op. cit.*, s. 120; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, с. 123-124; eadem, *Софийные мотивы...*, с. 12.

¹¹ Tertulianus, *Adversus Praxean* 7, 11. PL 2, col. 162A-B. А. Лукашов, *Предисловие*, [in:] *София Премудрость Божия...*, с. 30; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 165; R. L. Wilken, *Duch myśli wczesnochrześcijańskiej. W poszukiwaniu oblicza Boga*, tłum. D. Waszkiewicz, Kraków 2009, s. 64.

medioplatońskiej¹². I tak, centralnym punktem koncepcji teologicznych **Klemensa Aleksandryjskiego** (150–215) jawi się przede wszystkim zagadnienie Bożego Słowa. Chrystus to w jego ujęciu „Boski Logos”, będący zarówno doskonałym „siedliskiem” duchowej wiedzy, jak i jedynym prawdziwym nauczycielem ludzkości, objawiającym jej tajemnice Stwórcy, przynoszącym „gnozę mądrości” (γνώσις σοφίας)¹³. Swobodnie poruszając się w aparacie pojęć, właściwych klasycznej filozofii greckiej, nie unika jednak Aleksandryczyk wyraźnego podkreślenia tożsamości Syna Bożego ze Słowem i *Sofią* (τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἅτε πρὸ πάντων τῶν γενομένων ἀρχικώτατος Λόγος τοῦ Πατρὸς, καὶ σοφία αὐτοῦ)¹⁴.

Tematyka mądrościowa zajmuje również poczesne miejsce w chrystologicznych koncepcjach ucznia Klemensa – **Orygenes**a (ok. 185 – ok. 254). Nawiązując do tradycji starotestamentowej pojmuje on *Sofię* jako byt osobowy, całkowicie tożsamy co do swej natury ze Zbawicielem¹⁵. Wielokrotnie określa więc w swych pismach Chrystusa mianem Mądrości Bożej (σοφία τοῦ Θεοῦ, σοφία ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, σοφία παρὰ τοῦ Θεοῦ, θεῖα σοφία), Mądrości (σοφία), a nawet – „Mądrości samej w sobie” (αὐτοσοφία)¹⁶. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż na kartach pism Orygenes (zwłaszcza w traktacie *O zasadach*) *Sofia* staje się najważniejszym i podstawowym tytułem Syna Bożego, odsuwając na plan dalszy tak istotne w koncepcjach teologicznych Klemensa pojęcie Słowa – *Logosu*¹⁷.

Bazując na przekazie starotestamentowych Ksiąg Sapiencjalnych oraz ewangelii wg św. Jana postrzega Aleksandryczyk Chrystusa – Mądrość Bożą również jako siłę kreacyjną Ojca, odpowiedzialną za

¹² J. Meyendorff, *L'icônographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine*, „Cahiers Archéologiques”, vol. 10 (1959), s. 260; C. C. Авeринцев, *op. cit.*, s. 34; M. Szram, *op. cit.*, s. 48; O. Этингоф, *op. cit.*, s. 59; C. Хоружий, *op. cit.*, s. 149; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 162; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 12.

¹³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 1, 17. PG 8, col. 796C–801C. M. Szram, *op. cit.*, s. 48.

¹⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* 7, 2. PG 9, col. 412A. M. Szram, *op. cit.*, s. 48; C. Золотарев, *op. cit.*, s. 233.

¹⁵ M. Szram, *op. cit.*, s. 302-303; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35.

¹⁶ M. Szram, *op. cit.*, s. 55-56.

¹⁷ Origenes, *De principiis* 1, 2, 1. PG 11, col. 130A-B. M. Szram, *op. cit.*, s. 81; O. C. Попова, *op. cit.*, s. 18; R. L. Wilken, *op. cit.*, s. 62.

dokonanie dzieła stworzenia świata i człowieka¹⁸. W komentarzu do ewangelii Janowej jego autorstwa czytamy: „Chrystus zaś jest Stwórcą jako początek, zgodnie z czym jest Mądrością, dzięki Mądrości nazywany jest początkiem”¹⁹.

Chrystusa utożsamia z *Sofią* także inny, współczesny nieomal Aleksandryczykowi, pisarz chrześcijański – **Metody Olimpijski** (zm. ok. 311 r.) na kartach *Uczty dziesięciu dziewic* (w literaturze przedmiotu określanej niekiedy również jako *Sympozjon*)²⁰. W będącym jego integralną częścią *Hymnie Tekli* odnajdujemy następujące modlitewne wezwanie, skierowane przez podmiot liryczny do Zbawiciela: τέλειον Ἰανθός, Ἀγάπη, Χαρά, Φρόνησις, Σοφία, Λόγε²¹ („Kwiecie wspaniałe, Miłości, Radości, / Rozwago, Mądrości, Słowo!”)²².

Zestawienie Syna Bożego ze starotestamentową upostaciowioną Mądrością nabrało natomiast zupełnie nowego wymiaru w IV w., zajmując istotne miejsce w teologicznej argumentacji okresu sporów o naturę Chrystusa. Wielu badaczy podkreśla, że to właśnie odmienna interpretacja fragmentu z Księgi Przysłów, mówiącego o stworzeniu (hebr. *qānā*; gr. ἐκτισέν) *Sofii* u początków wszechrzeczy (Prz 8, 22) stała się zarzewiem konfliktu między biskupem Aleksandrii Aleksandrem i prezbiterem Ariuszem²³. Ten ostatni duchowny wyprowadzał bowiem z niezwykle rozpowszechnionego w jego otoczeniu twierdzenia, że występująca w wymienionym wyżej wersecie Mądrość jest całkowicie tożsama z Chrystusem, tezę zaprzeczającą Jego

¹⁸ Origenes, *De principiis* 1, 2, 2. PG 11, col. 131B. H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124.

¹⁹ Origenes, *Comm. Io.* 1, 22. PG 14, col. 56B: “Δημιουργός δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ’ ὃ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή”. M. Szram, *op. cit.*, s. 94, 251.

²⁰ Methodios, *Convivium decem virginum* III, 4, 8. PG 18, col. 65B–68A, 72C–D. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata...*, s. 47; C. Золотарев, *op. cit.*, s. 234.

²¹ Methodios, *Convivium decem virginum* XI, 2. PG 18, col. 209A.

²² Metody z Olimpu, *Hymn Tekli*, tłum. S. Kalinkowski, [in:] *Muza chrześcijańska*, t. 3, *Poezja grecka od II do XV w.*, ed. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 65–70.

²³ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; idem, *Teologia bizantyjska...*, s. 27–28; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; S. Strękowski, *op. cit.*, s. 124; H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124; C. Золотарев, *op. cit.*, s. 234.

odwiecznemu istnieniu, a tym samym – redukującą Syna do rangi stworzenia Bożego²⁴.

W odmiennym duchu wypowiedali się natomiast pisarze chrześcijańscy, współcześni wspomnianym wydarzeniom. **Euzebiusz z Cezarei** (ok. 265 – ok. 340) na kartach swych traktatów (np. *Historii Kościelnej*) wielokrotnie nazywał Chrystusa mianem Bożego Słowa, Mądrości i Siły Λόγος Θεοῦ καὶ Σοφία; τοῦ Θεοῦ Σοφία; καὶ αὐτὸς ὁ προὖν Λόγος²⁵. Po analogiczne motywy sięgał też w swoich pismach **Cyryl Jerozolimski** (ok. 315 – 386)²⁶.

Wschodniochrześcijańska sofiologia znalazła – na fali polemiki z arianizmem – szczególne rozwinięcie i pogłębienie w twórczości jednego z najwybitniejszych apologetów IV w. – **Atanazego z Aleksandrii** (ok. 295 – 373). Odpierając argumenty swych heterodoksyjnych oponentów nie zawahał się on raz jeszcze z całą mocą podkreślić, iż przywoływana przez starotestamentową tradycję sapiencjalną sylwetka upostaciowionej Mądrości, ukazana jako siła kreacyjna Boga – Stwórcy, to symboliczny obraz preegzystującego w Ojcu *Logosu*, a zatem – Chrystusa przed wcieleniem²⁷.

U Atanazego odnajdujemy jednak pewien nowy, oryginalny element, który w późniejszych wiekach mieć będzie niemałe znaczenie dla kształtowania się odmiennych od chrystologicznej interpretacji istoty *Sofii* – Mądrości Bożej. Aleksandryjczyk, komentując kontrowersyjny w epoce sporów z arianami fragment z Księgi Przysłów, w którym upostaciowiona Mądrość mówi o sobie: „Jahwe

²⁴ R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 234.

²⁵ Eusebius Caesariensis, *Historia ecclesiastica* 1, 2, 11-14. PG 20, col. 61A-64B; *Praeparatio evangelica* 7, 12. PG 21, col. 541B-C; *Demonstratio evangelica* 5, 1. PG 22, col. 349A. R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 235.

²⁶ Cyrillus Hierosolymitanus, *Mystagogicae Catecheses* 4, 7. PG 33, col. 475A-C. С. Золотарев, *op. cit.*, s. 235.

²⁷ Athanasius, *Orationes contra Arianos* I, 9, 16-19, 39-42, 60-61. PG 26, col. 26D-32A. A. M. Ammann, *op. cit.*, s. 121; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; С. С. Аверинцев, *op. cit.*, s. 35; Л. Лифшиц, *София Премудрость Божия в русской иконописи*, [in:] *София Премудрость Божия...*, s. 12; Е. Осташенко, *Пресвятая Троица – Предвечный Совет и Божественная Премудрость*, [in:] *Ibidem*, s. 37; R. M. Davidson, *op. cit.*, s. 35-36; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 124; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 14; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 234-235.

stworzył mnie jako początek drogi swojej” (Prz 8, 22), stara się bowiem pogodzić wyrażone w nim *explicite* przekonanie o stworzeniu *Sofii* z nauką ortodoksów o przedwiecznym zrodzeniu Chrystusa – *Logosu* z Boga Ojca, tłumacząc, że analizowane słowa zhipostazowanej Mądrości należy tu odnosić nie tyle do osoby Zbawiciela jako bytu duchowego, wiecznego i niestworzonego, ile – Jego istniejącej w czasie, cielesnej postaci. Co więcej, idzie w swych rozumowaniach jeszcze o krok dalej, proponując możliwość eklezjastycznej interpretacji wersetu z Księgi Przysłów. Stworzona *Sofia* powinna być zatem – według Atanazego – pojmowana przede wszystkim jako ciało Chrystusa, a tym samym również – jako eucharystyczna wspólnota wiernych, Kościół²⁸. Aleksandryczyk ucieka się przy tym do symboli charakterystycznych dla poetyki starotestamentowej. Uosabiająca chrześcijańskie uniwersum Mądrość Boża ukazana jest w jego pismach jako odrębna postać, na swój sposób łącząca w sobie cechy *Sofii* z Ksiąg Sapiencjalnych z obrazem muzy, właściwym estetyce pogańskiego antyku²⁹.

O kolejne oryginalne akcenty wzbogacili wschodnią naukę o *Sofii* – Mądrości Bożej teologowie z – zyskującej w drugiej połowie IV w. na znaczeniu – szkoły kapadockiej. Pozostając zasadniczo w ramach tradycji, ukształtowanej przez Orygenesa i innych myślicieli aleksandryjskich, zgodnie z którą uosobioną Mądrość Starego Testamentu należało rozumieć jako obraz Chrystusa przed wcieleniem, wskazali na możliwość odmiennego, o wiele bardziej abstrakcyjnego, interpretowania interesującego nas tu zagadnienia³⁰. Przede wszystkim wpisali więc kwestię sofijną w rozwijaną wówczas w środowisku kapadockim naukę o Trójcy Świętej – jedynym i transcendentnym

²⁸ Athanasius, *Orationes contra Arianos* II, 44-45. PG 26, col. 239C-244B. J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 125; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 14; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 234.

²⁹ Athanasius, *Oratio contra gentes* 42. PG 25, col. 85A. T. Špidlik, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej*, [in:] *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, ed. idem, tłum. L. Rodziewicz-Doktor, Kraków 2007, s. 124.

³⁰ H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 125; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 14-15; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 235.

(οὐσία) Bogu, przejawiającym się w świecie w trzech osobach / hipostazach (ὑποστάσεις)³¹.

I tak, **Bazyli Wielki** (ok. 327–379) pojmuje *Sofię* przede wszystkim jako przymiot przynależny wszystkim trzem osobom Trójcy Świętej, energię, przejawiającą się w otaczającym człowieka, materialnym świecie. Mądrość Boża (θεῖα σοφία) jest więc w tym kontekście – nie tracąc przy tym jednak swej Boskiej natury – personifikacją rozumnego porządku w przyrodzie (σοφία τοῦ κόσμου)³², na wskroś „artystycznej” reguły, ściśle przestrzeganej przez Boga w akcie stwarzania uniwersum³³, a dla człowieka stanowiącej podstawę prawdziwego poznania duchowego (ἀνθρώπινη σοφία)³⁴.

O wiele głębiej zakorzenioną w dotychczasowej tradycji formułę sofiologiczną prezentuje inny Ojciec Kapadocki, osobisty przyjaciel Bazylego Wielkiego – **Grzegorz z Nazjanzu** (ok. 329–390), któremu w Kościele wschodnim nadano przydomek „Teologa”. Nie ma on bowiem najmniejszych wątpliwości, iż starotestamentową Mądrość należy uznawać za symboliczne wyobrażenie Chrystusa, interpretując *passus* z Księgi Przysłów, mówiący o stworzonej *Sofii*, jako nawiązanie do tajemnicy wcielenia Logosu w ciało człowieka³⁵. Do tematu tego powraca też wielokrotnie w swych utworach hymnograficznych, podkreślając zazwyczaj wprost, iż hipostatyczna Mądrość to Słowo Boże, Jezus Chrystus: Ὡ Λόγε Θεοῦ, καὶ φῶς, καὶ ζωὴ, καὶ σοφία, καὶ δύναμις³⁶ („O Słowo Boga i światłość, i życie, i mądrość, i mocy!”)³⁷; Ὡ ποιῶν τὰ πάντα, καὶ μετασκευάζων τῷ τεχνίτη Λόγῳ κατὰ καιρὸν, καὶ ὡς αὐτὸς ἐπίστασαι τῷ βάθει τῆς σῆς σοφίας³⁸ („który stwarzasz wszystko i przetwarzasz, kiedy trzeba, za pomocą Twego Słowa, według

³¹ J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 392.

³² T. Špidlik, *Sofiologia...*, s. 402; i d e m, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej...*, s. 128.

³³ Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 125; e a d e m, *Софийные мотивы...*, s. 15.

³⁴ T. Špidlik, *Zmierzając ku teologii sofiologicznej...*, s. 128.

³⁵ О. С. Попова, *op. cit.*, s. 18; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 125-126; e a d e m, *Софийные мотивы...*, s. 15.

³⁶ Gregorius Nazianensis, *Oratio* 45, *In Sanctum Pascha*, 30. PG 36, col. 664A.

³⁷ Grzegorz z Nazjanzu, *Uczczenie Paschy*, [in:] *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, ed. L. Małunowiczówna, L. Gładyszewski, Lublin 1993, s. 252.

³⁸ Gregorius Nazianensis, *Oratio* 7, *In Laudem Caesarii Fratris*, 24. PG 35, col. 788B.

postanowień głębokiej mądrości Twojej”)³⁹; Ὁ Λόγος σου Θεὸς Υἱός (...) Σοφίας νοῦν ἀνέφικτον⁴⁰ („Słowo Twoje, Syn to Boży (...) Mądrość tyś niedościgniona”)⁴¹. Jednocześnie Grzegorz prezentuje w swoich pismach oryginalną teorię na temat działalności Chrystusa – Mądrości w świecie przed narodzinami w ludzkiej postaci Jezusa z Nazaretu: przed podjęciem zbawczej misji na ziemi *Sofia* miała przejawiać się jako siła inspirująca najwybitniejszych filozofów pogańskiego antyku⁴².

Na szczególną uwagę zasługują sofiologiczne koncepcje **Grzegorza z Nyssy** (333–394). Podobnie jak jego starszy brat, wspomniany wyżej Bazyl Wielki, uznaje on Mądrość za przymiot, przynależny wszystkim trzem hipostazom Boskim⁴³. Zaczerpnąwszy prawdopodobnie od Orygenesusa pojęcie „mądrości samej w sobie” (αὐτοσοφία), odnosi je – co niezwykle ciekawe – bezpośrednio do Boga Ojca⁴⁴. Koncepcja ta nie oznacza jednak u Nysseńczyka negacji zadomowionego w tradycji patrystycznej utożsamienia *Sofii* z Synem Bożym. Wprost przeciwnie, idea ta ulega na kartach jego pism dalszemu pogłębieniu. Przede wszystkim Grzegorz z Nyssy stwierdza, że należy odróżnić atrybut Boskiej mądrości od Mądrości uosobionej, zhipostazowanej, którą w jego oczach jest – zgodnie ze znamienym *passusem* z I listu św. Pawła Apostoła do Koryntian – Jezus Chrystus, przedwieczne Słowo Boże, odpowiedzialne za dokonanie dzieła stworzenia wszechrzeczy⁴⁵. Akceptując utarte schematy interpretacyjne, Nysseńczyk podejmuje jednak próbę oryginalnej egzegezy wielu aspektów literatury mądrościowej. Jej efektem jest chociażby unikalna

³⁹ Grzegorz z Nazjanzu, *Oddanie Bogu zmarłego brata Cezarego*, tłum. J. M. Szymusiak, [in:] *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej...*, s. 252.

⁴⁰ Gregorius Nazianensis, *Carm.* 1, 1, 30. PG 37, col. 509.

⁴¹ Grzegorz z Nazjanzu, *Do Chrystusa*, tłum. T. Sinko, [in:] *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej...*, s. 259.

⁴² Gregorius Nazianensis, *Oratio* 31, 15. PG 36, col. 149B-C. C. H. Трубецкой, *op. cit.*, s. 123.

⁴³ S. Strękowski, *op. cit.*, s. 129.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 129, 163; H. H. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 15-16.

⁴⁵ Gregorius Nyssenus, *Vita Moisis* 2. PG 44, col. 326A-429D. S. Strękowski, *op. cit.*, s. 138, 158, 165; H. H. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 15-16; B. McGinn, P. F. McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E. E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 109.

wykładnia wyobrażeń o kobiecej naturze *Sofii*, charakterystycznych dla przekazu starotestamentowego⁴⁶.

Tematyki sofijnej nie mogło również zabraknąć w teologicznej argumentacji, związanej ze sporami chrystologicznymi, rozrywającymi Kościół w V stuleciu. Istotnie, po zestawienie osoby Zbawiciela z postacią starotestamentowej Mądrości sięgnął w swych pismach jeden z najważniejszych uczestników ówczesnych kontrowersji doktrynalnych – **Cyryl Aleksandryjski** (378–444). W obszernym komentarzu do ewangelii wg św. Jana, nawiązując do tradycji sapiencjalnej, ukształtowanej przez swych świętych krajan, Klemensa i Orygenesesa, zawarł nie tylko bezpośrednie utożsamienie *Sofii* i Chrystusa. W przypisywanych mu pracach egzegetycznych zauważyć bowiem można dość wyraźne dążenie do wykorzystania topiki sofijnej w celu umotywowania, postulowanej przez środowisko aleksandryjskie, wykładni teologii Chrystusa – Bogocześnika⁴⁷. Dla przykładu: w komentarzu do ewangelii wg św. Jana Cyryl podkreśla wprost, iż pojawiająca się na kartach Księgi Przysłów figura hipostatycznej Mądrości Bożej, odpowiedzialnej za stworzenie uniwersum, to preegzystujący Syn Boży, odseparowany przez działania szatana od świata, a następnie wcielony dla zbawienia ludzkości w materialną postać człowieka:

Ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις σοφία, τοῦτ' ἔστιν ὁ Υἱός, τὸ ἐκ διαβολικῆς δυστροπίας σκευωρηθὲν, φημι δὲ τὸν ἑαυτοῦ κατὰ σάρκα θάνατον, ὁδὸν ἡμῖν σωτηρίας καὶ θύραν ἀνέδειξε ζωῆς⁴⁸.

Fragment I listu św. Pawła do Koryntian, zawierający wyrażone wprost przekonanie o tożsamości *Sofii* i Zbawiciela (1 Kor 1, 24), przykuwał – w burzliwej epoce sporów o naturę Chrystusa – uwagę wielu innych myślicieli. Dla przykładu: wyczerpujące omówienie nowotestamentowej myśli sapiencjalnej odnaleźć możemy u **Teodoretę z Cyru** (386/393–ok. 466), opierającego swe rozważania na przeciwstawieniu zwodniczej wiedzy, osiągananej przez człowieka na

⁴⁶ S. Strękowski, *op. cit.*, s. 196; B. McGinn, P. F. McGinn, *op. cit.*, s. 112.

⁴⁷ H. H. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 126; eadem, *Софийные мотивы...*, s. 17.

⁴⁸ Cyrillus Alexandrinus, *Expositio in Ioannis Evangelium* IV, 1. PG 73, col. 541B.

drodze intelektualnego poznania – prawdziwej Mądrości, tożsamej z Synem Bożym⁴⁹.

Spośród wschodniochrześcijańskiej spuścizny filozoficznej V stulecia na szczególną uwagę zasługują koncepcje teologiczne anonimowego myśliciela, który zapisał się w historii cywilizacji bizantyńskiej pod imieniem **Pseudo-Dionizego Areopagity**. Tematyka mądrościowa powraca na kartach jego utworów – utrzymanych na najwyższym poziomie filozoficznego dyskursu traktatów teologicznych (znanych w literaturze przedmiotu jako *Corpus Dionysiacum*)⁵⁰ oraz dość pokażnej korespondencji – wielokrotnie. Co więcej, zestawienie ze sobą kilku dowolnych fragmentów dzieł Pseudo-Dionizego pozwala sądzić, iż mamy w przypadku jego myśli do czynienia z zamkniętym, konsekwentnym systemem wyobrażeń na temat *Sofii*.

Punktem wyjścia koncepcji Areopagity jest więc założenie, zgodne z postulatami propagowanej przez tego twórcę teologii apofatycznej (negatywnej)⁵¹, iż Bóg – byt całkowicie niepoznawalny i niedefiniowalny na drodze rozumowej spekulacji – znajduje się ponad wszelkim pojęciem, a zatem także – ponad pojęciem *Sofii*⁵². Jednocześnie przypisywana Mu przez staro- i nowotestamentową tradycję cecha doskonałej i najwyższej Mądrości przybiera na kartach pism Pseudo-Dionizego (m.in. w traktacie *Imiona boskie*) wymiar stwórczego prapoczątku wszechrzeczy oraz źródła wszelkiego poznania, dostępnego bytom obdarzonym intelektem, tj. ludziom i aniołom⁵³.

Warto jednak zauważyć, iż Areopagita nie neguje dotychczasowej tradycji egzegezy biblijnej, a nawet – prezentując pod wieloma względami oryginalne i nowatorskie poglądy teologiczne – próbuje pogodzić je z rozpowszechnionymi w literaturze patrystycznej wyobrażeniami na temat *Sofii* i *Logosu*. Wielokrotnie podkreśla więc, że

⁴⁹ J. Meyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 391.

⁵⁰ T. Stępień, *Osoba i pisma Pseudo-Dionizego Areopagity*, [in:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, ed. M. Dziewiska, Kraków 2005, s. 7-14.

⁵¹ W. N. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 28-31.

⁵² H. H. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 17-18.

⁵³ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 1-3; P. Hunt, *The Wisdom Iconography of Light. The Genesis, Meaning and Iconographic Realization of a Symbol*, "Byzantinoslavica", vol. 67 (2009), s. 70.

Mądrość jest – obok Słowa – jednym z najważniejszych atrybutów Bożych, pojawiających się w Piśmie Świętym⁵⁴. Nie odnosząc tych przymiotów bezpośrednio do osoby Zbawiciela, nadmienia jednakże o wzajemnych związkach, zachodzących między staro- i nowotestamentowymi wątkami sapiencjalnymi, a teologią wcielonego *Logosu* i zbawienia⁵⁵. Wiele miejsca w swych traktatach poświęca też omówieniu symboliki, pojawiającej się w korpusie Ksiąg Mądrościowych. I tak, w liście do biskupa Tytusa odnajdujemy obszerny ustęp, przynoszący egzegezę fragmentu z Księgi Przysłów, zawierającego metaforyczny obraz upersonifikowanej Mądrości, budującej sobie dom i zapraszającej poszukujących boskiego pokarmu ludzi na ucztę (Prz 9, 1-4)⁵⁶. Teologiczne przesłanie tego utworu miało olbrzymi wpływ na oryginalną wykładnię *Sofii* – Mądrości Bożej, kształtującą się u schyłku średniowiecza na obszarze *Slavia Orthodoxa*⁵⁷. Nie mniej istotne dla teologii wschodniej okazało się również zaproponowane przez Pseudo-Dionizego – w oparciu o poetykę Ksiąg Sapiencjalnych, m.in. Mdr 8, 2 – ścisłe powiązanie Mądrości z innymi wartościami: światłem, dobrem, pięknem i miłością⁵⁸. Koncepcja ta stała się bowiem z czasem teoretyczną podbudową kanonu przedstawiania pojęć abstrakcyjnych w bizantyńskiej sztuce sakralnej⁵⁹.

Interesującą syntezę patrystycznej sofiologii i koncepcji Pseudo-Dionizego zawarł w swych pismach jeden z najśłynniejszych komentatorów traktatów Areopagity – **Maksym Wyznawca** (ok. 580–662). Przede wszystkim powrócił on do poglądu o tożsamości starotestamentowej, zhipostazowanej Mądrości z *Logosem* – Chrystusem⁶⁰. W komentarzu do Psalmu 59 jego autorstwa odnaleźć

⁵⁴ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* I, 6.

⁵⁵ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* VII, 4, s. 290 ; VIII, 1, s. 292.

⁵⁶ Dionysius Areopagita, *Epistulae* IX, 3. Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 126.

⁵⁷ Г. М. Прохоров, *Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография «Премудрость созда себе дом»*, „Труды Отдела древнерусской литературы”, vol. 38 (1985), s. 18-41.

⁵⁸ Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* IV, 12. О. Этингоф, *op. cit.*, s. 60.

⁵⁹ P. Hunt, *op. cit.*, s. 57, 70-71, 77.

⁶⁰ Н. Н. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 18-19.

możemy nawet kategoryczne stwierdzenie, iż za jedyną prawdziwą Mądrość Boga należy uważać Jego Jednorodzonego Syna: $\mu\acute{o}\nu\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\tau\rho\delta\varsigma\ \sigma\omicron\phi\iota\alpha\ ,\ \acute{o}\ \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \Upsilon\iota\acute{o}\varsigma$ ⁶¹.

Jednocześnie, nawiązując do teologii mistycznej Pseudo-Dionizego, dopuszcza Maksym abstrakcyjne rozumienie *Sofii*. Jest ona jednak w jego oczach przede wszystkim, jak podkreśla Paul Evdokimov, „sferą idealną świata”, „stworzoną wiecznością eoniczną”, „żywą jednością bytową”⁶², znajdującą swe odzwierciedlenie zarówno w widzialnych, jak i niewidzialnych partiach uniwersum⁶³. Szczególną częścią materialnej sfery wszechświata jest przestrzeń eklezjalna. Maksym Wyznawca, w ślad za Atanazym Aleksandryjskim, proponuje więc interpretować „dom Mądrości”, opisywany na kartach starotestamentowej Księgi Przysłów (Prz 9, 1-5), jako symbol chrześcijańskiej wspólnoty wiernych skupionych w Kościele⁶⁴.

W VII w. powstał także utwór, któremu w późniejszych wiekach było dane odegrać niezwykle istotną rolę w procesie recepcji bizantyńskich wyobrażeń na temat *Sofii* – Mądrości Bożej na gruncie prawosławno-słowiańskim – komentarz do 9 rozdziału Księgi Przysłów autorstwa **Anastazego Synaity**, bazujący na wcześniejszym tekście przypisywanym częstokroć **Hipolitowi Rzymskiemu** (ok. 170–235)⁶⁵. W utworze tym odnajdujemy wiele istotnych elementów: bezpośrednio utożsamienie Chrystusa z Mądrością, sług *Sofii*, występujących w przekazie starotestamentowym – z apostołami, a także eucharystyczną wykładnię obrazu „uczty Mądrości”⁶⁶.

⁶¹ Maximus Confessor, *Expositio in Psalmum LIX* 11. PG 90, col. 869C. A. Лукашов, *op. cit.*, s. 31; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 237.

⁶² P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata...*, s. 77.

⁶³ P. Hunt, *op. cit.*, s. 98.

⁶⁴ N. Ozoline, *La symbolique cosmique du temple Chrétien selon la mystagogie de saint Maxime le Confesseur*, [in:] *Литургия, архитектура и искусство византийского мира*, ed. К. К. Акентьев, Санкт-Петербург 1995, s. 30-38; P. Hunt, *op. cit.*, s. 98.

⁶⁵ J. Meyendorff, *L'icónographie de la Sagesse Divine...*, s. 260; Н. Папроцкий, *op. cit.*, s. 16; В. Г. Брюсова, *София Премудрость Божия в древне-русской литературе и искусстве*, Москва 2006, s. 12; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127.

⁶⁶ J. Meyendorff, *L'icónographie de la Sagesse Divine...*, s. 260-261; В. Г. Брюсова, *op. cit.*, s. 12-13; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127.

Chrystologiczna interpretacja wątków sapiencjalnych pojawia się także – w nawiązaniu do wielowiekowej tradycji wschodniochrześcijańskiej egzegezy biblijnej – w koncepcjach teologicznych kilku późniejszych twórców bizantyńskich. Patriarcha konstantynopolitański **German** (ok. 634–733) wielokrotnie stwierdza w swych pismach wprost, że Chrystus może być pojmowany i jako Słowo, i jako Mądrość, i jako Siła Ojca⁶⁷. Mądrość i Moc uznaje za najważniejsze epitety Zbawiciela także **Teodor Studyta** (759–826)⁶⁸. **Symeon Metafrast** (X w.), w swych modlitewnych apostrofach skierowanych do Chrystusa, również określa Go mianem Mądrości Bożej, Pokoju i Siły⁶⁹. Po bezpośrednie utożsamienie *Sofii* i Zbawiciela sięga też po wielekroć w swoich utworach **Symeon Nowy Teolog** (949–1022)⁷⁰.

Wielu znawców teologii bizantyńskiej podkreśla, że niebywały wzrost zainteresowania tematyką sapiencjalną można zaobserwować w twórczości myślicieli wschodniochrześcijańskich schyłku średniowiecza, tj. w XIV–XV w. Zdecydowana większość badaczy zgadza się przy tym z twierdzeniem, iż korzeni tego fenomenu należy szukać w sporach doktrynalnych i intelektualnych, które rozgorzały na terytorium cesarstwa za sprawą oryginalnej wykładni teologii niestworzonych energii Bożych, zaprezentowanej przez pełniącego urząd arcybiskupa Tessaloniki atoskiego mnicha **Grzegorza Palamasa** (1296/7–1359)⁷¹.

Za podstawę interesującego nas tu systemu wyobrażeń można uznać poglądy Pseudo-Dionizego na temat niepoznawalnej natury Boga,

⁶⁷ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 261; И. Шалина, *Домостроительство Христа – Софии – осуществление плана спасения*, [in:] *София Премудрость Божия...*, s. 83; О. Этингоф, *op. cit.*, s. 59; В. Г. Брюсова, *op. cit.*, s. 18; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 237-238.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 238.

⁷⁰ О. С. Попова, *op. cit.*, s. 18; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

⁷¹ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. B. Dąb-Kalinowska, Poznań 1993, s. 186-189; T. Špidlik, *Sofiologia...*, s. 398; P. Evdokimov, *Sztuka ikony...*, s. 287-288; Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006, s. 184; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

stanowiące fundament tzw. teologii negatywnej (apofatycznej)⁷². Jednocześnie u Palamasa zaznacza się wyraźne dążenie do doprecyzowania myśli Areopagity, przejawiające się m.in. w założeniu, że niedostępny rozumowemu poznaniu człowieka Stwórcy może być przez niego odkrywany w zgoła inny sposób: „naturę Boską należy uznać za jednocześnie nieudzielną i w pewnym sensie udzielną” – pisze metropolita Tessaloniki w dialogu *Θεοφάνης* – „dostępujemy uczestnictwa w Boskiej naturze, a zarazem pozostaje ona całkowicie niedostępna. Powinniśmy obie te rzeczy wyznawać jednocześnie i dochować ich antynomię jako wyznacznik naszej pobożności”⁷³.

Środkiem do rozwiązania tej pozornej sprzeczności myślowej staje się dla Grzegorza Palamasa nauka o niestworzonych energiach. Teolog bizantyński podkreśla, że chcąc zgłębić naturę Ojca Niebieskiego należy przede wszystkim oddzielić od siebie dwa pojęcia: Jego właściwą istotę, całkowicie niedostępną ludzkiemu poznaniu, tzw. Boskość wyższą (ὑπερειμένη Θεότης), od nierozzerwalnie z Nią związanej mocy (δύναμις) oraz energii – działania (ἐνέργεια), składających się na tzw. Boskość niższą (ὑφειμένη Θεότης), które – objawiając się w otaczającym człowieka świecie – mogą umożliwić mu swoistą komunikację ze Stwórcą i częściowe zrozumienie Jego tajemnic⁷⁴. Jednocześnie – według Palamasa – Bóg, unaoczniając się w powołanym przez siebie do istnienia uniwersum pod postacią wielu różnych energii, nie umniejsza w niczym swej natury. Innymi słowy, żadna z Jego emanacji nie powinna być postrzegana jako fragment Boskości, lecz składający się na istotę bytu Ojca Niebieskiego komponent: „każda Boska moc i każda energia to Bóg sam w sobie” (ἐκάστη δύναμις ἢ ἐνέργεια αὐτός ἐστιν ὁ Θεός)⁷⁵.

Jakie natomiast miejsce zajmuje w analizowanym systemie teologicznym *Sofia*? Przede wszystkim należy podkreślić, że Grzegorz

⁷² И. Ф. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение и изучение*, Санкт-Петербург 1997, с. 274; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 196, 208.

⁷³ Gregorius Palamas, *Theophanes*. PG 150, col. 932D. Polski przekład cyt. za: W. N. Łosski, *op. cit.*, s. 71.

⁷⁴ L. Uspienski, *op. cit.*, s. 188; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 209, 239; W. N. Łosski, *op. cit.*, s. 72, 81, 85.

⁷⁵ Gregorius Palamas, *Ad Ioannem*. И. Ф. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, с. 289; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 239-240; W. N. Łosski, *op. cit.*, s. 85.

Palamas w żaden sposób nie neguje wielowiekowej tradycji egzegetycznej Kościoła wschodniego – w wielu miejscach jego dzieł (szczególnie w pismach polemicznych, np. *Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον*) natrafiamy na stwierdzenie, iż Syn Boży jest uosobieniem (hipostazą) Mądrości Bożej⁷⁶. Jednocześnie arcybiskup Tessaloniki podkreśla, że z tendencji do utożsamiania starotestamentowej *Sofii* z Chrystusem nie należy wyciągać wniosku, iż posiada On ów przymiot w większym stopniu niż Ojciec czy Duch Święty. Mądrość jest bowiem w oczach Palamasa przede wszystkim energią, przynależną wszystkim osobom Trójcy, swoistą siłą kreacyjną Bóstwa⁷⁷.

Niemniej istotnym elementem koncepcji Grzegorza Palamasa zdaje się być podzielane przez wielu hezychastów przekonanie, iż człowiek poprzez nieustanną modlitwę i samodoskonalenie jest w stanie dostąpić za życia objawienia Bożej mocy – ujrzeć niestworzone „światło Taboru”⁷⁸. Warto odnotować, iż założenie to wywarło olbrzymi wpływ na sztukę bizantyńską XIV–XV w. (a zatem także na ikonografię *Sofii* – Mądrości Bożej), przyczyniając się do powstania na gruncie malarstwa wschodniochrześcijańskiego rozbudowanego systemu przedstawień światła i ciemności⁷⁹.

Chryologiczne i sofiologiczne koncepcje Palamasa odbiły się szerokim echem wśród intelektualistów bizantyńskich XIV stulecia. Jak podkreślają badacze, podobne teorie odnaleźć można również w pismach patriarchy konstantynopolitańskiego **Kallistosa I** (sprawował urząd w latach 1350–1353 i 1355–1363)⁸⁰ oraz „cesarza – hezychasty”, **Jana VI Kantakuzena** (ok. 1295–1383)⁸¹.

⁷⁶ Gregorius Palamas, *Adversus Acindynum* VI, 25. И. Ф. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, s. 290, 301.

⁷⁷ Gregorius Palamas, *Dialogus cum Gregorio* II. И. Ф. Мейендорф, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, s. 299, 301; С. Хоружий, *op. cit.*, s. 160; Р. Евдокимов, *Сztuka ikony...*, s. 288; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 244-245; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

⁷⁸ Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 229; Н. Н. Бахарева, *Софийные мотивы...*, s. 19.

⁷⁹ I. Jazykowa, *Świat ikony*, tłum. Н. Paprocki, Warszawa 2003, s. 125-126; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238; Р. Hunt, *op. cit.*, s. 100.

⁸⁰ А. М. Амманн, *op. cit.*, s. 123; Н. К. Гаврюшин, *op. cit.*, s. 71.

⁸¹ И. Ф. Мейендорф, *О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.*, „Труды отдела древнерусской литературы”, vol. 29 (1974), s. 295; С. Хоружий, *op. cit.*, s. 165; Р. Hunt, *op. cit.*, s. 111.

Najbardziej wyczerpujące omówienie zagadnienia Mądrości Bożej z pozycji hezychastycznych pozostawił po sobie natomiast inny XIV-wieczny myśliciel bizantyński, uczeń i popularyzator koncepcji teologicznych Grzegorza Palamasa, piastujący w latach 1353–1354 i 1364–1376 funkcję patriarchy Konstantynopola: **Filoteusz Kokkinos** (ok. 1300–1379)⁸². Spośród monumentalnej spuścizny piśmienniczej tego dostojnika, obejmującej zarówno traktaty teologiczne, żywoty świętych, jak i zabytki homiletyki oraz hymnografii⁸³, szczególne znaczenie dla prowadzonych w niniejszym szkicu rozważań mają trzy obszernie utwory dydaktyczne, skierowane do biskupa Ignacego, zawierające szczegółową analizę fragmentu z Księgi Przysłów (Prz 9, 1-5)⁸⁴.

Jaką interpretację starotestamentowego obrazu uosobionej Mądrości proponuje zatem Filoteusz? Przede wszystkim należy podkreślić, że – podobnie jak u Grzegorza Palamasa – w pismach konstantynopolitańskiego patriarchy dostrzec można znamiennej dwoistość myślenia o *Sofii*⁸⁵. Z jednej strony, idąc krok w krok za wielowiekową tradycją patrystyczną (o czym zresztą wprost informuje swoich czytelników), Kokkinos wielokrotnie stwierdza, że zhipostazowaną Mądrość z Księgi Przysłów należy pojmować przede

⁸² Г. М. Прохоров, *К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина*, „Труды отдела древнерусской литературы”, vol. 27 (1972), s. 120; И. Ф. Мейендорф, *О византийском исихазме...*, s. 295; idem, *Wisdom-Sophia...*, s. 392; idem, *Тема «Премудрости» в восточноевропейской средневековой культуре и ее наследие*, [in:] *Литература и искусство в системе культуры*, ed. Б. Б. Пиотровский, Москва 1988, s. 248; idem, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, s. 302; Y. Spiteris, *op. cit.*, s. 163; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 238.

⁸³ Г. М. Прохоров, *К истории литургической поэзии...*, s. 121; И. Ф. Мейендорф, *О византийском исихазме...*, s. 299.

⁸⁴ А. М. Амманн, *op. cit.*, s. 123; J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; idem, *Wisdom-Sophia...*, s. 392; idem, *Тема «Премудрости»...*, s. 248-250; idem, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы...*, s. 302; Н. К. Гаврюшин, *op. cit.*, s. 71-72; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127.

⁸⁵ J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; idem, *Wisdom-Sophia...*, s. 392; idem, *Тема «Премудрости»...*, s. 250; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

wszystkim jako symboliczne wyobrażenie Jednorodzonego Syna Bożego – Wcielonego Słowa⁸⁶:

Εἰ δὲ καὶ τὴν ἐνυπόστατον τοῦ Πατρὸς σοφίαν, τὸν μονογενῆ δηλαδὴ τοῦ Πατρὸς Υἱὸν καὶ Θεὸν (...) τὴν ἐνυπόστατον τοῦ Πατρὸς Σοφίαν, τὸν Υἱὸν δηλαδὴ καὶ Λόγον⁸⁷.

Ἄλλ' ἐπειδὴ γε καὶ τῷ Υἱῷ, σάρκα τὴν καθ' ἡμᾶς φιλανθρώπως ἐνδυσσαμένῳ χρόνοις ὑστέροις, ἴδια τὸ δρᾶμα καὶ τὴν εἰκόνα ταύτην τῆς Θεοῦ σοφίας οἱ σοφοὶ θεολόγοι προσήκειν εἰρήκασι, τῇ μιᾷ καὶ συνθῆτῳ ὑποστάσει⁸⁸.

Η ἐνυπόστατος καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ Πατρὸς εἰκὼν καὶ σοφία, ὁ ζῶν τε καὶ ἐνεργῆς Λόγος καὶ Υἱὸς ὁμοούσιος τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός⁸⁹.

τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐνυπόστατος καὶ ζῶσα Σοφία, ὁ Υἱὸς φημι τοῦ Θεοῦ καὶ Θεός⁹⁰.

Χριστός, ἡ ἐνυπόστατος φημι σοφία καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ⁹¹.

Jednocześnie, nawiązując do koncepcji Grzegorza Palamasa, patriarcha Filoteusz podkreśla, że od upostaciowionej *Sofii* – Chrystusa powinno się odróżnić bezosobową Mądrość, będącą w swej istocie

⁸⁶ Л. М. Евсеева, *Две символические композиции в росписи XIV в. Монастыря Зарзма, „Византийский временник”, vol. 43 (1982), s. 137; J. Meuyendorff, *Wisdom–Sophia...*, s. 392-393; i d e m, *Тема «Премудрости»...*, s. 250; О. Этингоф, *op. cit.*, s. 59; Л. Лифшиц, *op. cit.*, s. 15; Е. Осташенко, *op. cit.*, s. 38; Н. Н. Бахарева, *Образ Премудрости...*, s. 127; e a d e m, *Софи́йные мотивы...*, s. 21; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.*

⁸⁷ Philotheus III, 5. „Jeśli zaś ktoś stwierdzi, że hipostatyczna Mądrość Ojca [to] Jednorodzony Syn Ojca i Bóg (...) zhipostazowana Mądrość Ojca tzn. Syn i Słowo”. Wszystkie cytaty z pism patriarchy Filoteusza Kokkinosa podaję za edycją: *Φιλοφεια, патриарха Константинопольскаго XIV века, три речи къ епископу Игнатию съ объяснениемъ изречения Притчей: Премудрость созда себе домъ*, ed. ep. Арсений, Новгород 1898.

⁸⁸ Philotheus III, 6. „Ale szczególnie do Syna, przez umiłowanie człowieka wcielonego ostatnimi czasy, mądrzy teologowie odnosili to działanie i ten obraz Mądrości Bożej, do Jego własnej, skończonej hipostazy”.

⁸⁹ Philotheus III, 7. „Hipostatyczny i niezmienny obraz Ojca i Mądrość, żywe i działające Słowo, i Syn Boży współistotny, i Bóg”.

⁹⁰ Philotheus III, 8. „hipostatyczna i żywa Mądrość Boga i Ojca, tzn. Syn Boży i Bóg”.

⁹¹ Philotheus III, 18. „Chrystus, hipostatyczna Mądrość i Moc Boga”.

jedną z najważniejszych energii Bożych, przynależnych na równi wszystkim hipostazom Trójcy Świętej⁹². Co więcej, na powyższej konstatacji jego poglądy na temat interesującego nas tu zagadnienia bynajmniej się nie wyczerpują. W pismach Kokkinosa odnajdujemy szczegółowe omówienie starotestamentowego przekazu, zawierające częstokroć nowatorskie interpretacje zastosowanych w Księdze Przysłów symboli. Dla przykładu: budowany przez *Sofię* dom Filoteusz proponuje rozumieć bądź to jako metaforyczny obraz duszy ludzkiej, „zamieszkaanej” przez Boga⁹³, bądź – w ślad za Atanazym z Aleksandrii i Maksymem Wyznawcą – jako wyobrażenie chrześcijańskiej wspólnoty wiernych, skupionej w Kościele⁹⁴, bądź – w nawiązaniu do hymnograficznego ujęcia tematyki sapiencjalnej, tradycyjnie łączonego z imieniem Kosmasa z Majumy – jako odniesienie do matki Wcielonego *Logosu*, Marii Panny⁹⁵.

Kokkinos nie pomija w swych rozważaniach żadnego, nawet najmniej istotnego elementu starotestamentowego obrazu *Sofii*, starając się znaleźć dla każdej pojawiającej się na kartach Księgi Przysłów metafory przekonujące teologiczne uzasadnienie. W siedmiu filarach domu Mądrości upatruje zatem symbol darów Ducha Św.⁹⁶, metaforykę uczty, na którą *Sofia* zaprasza wszystkich łaknących duchowej strawy, odnosi natomiast – podobnie jak m.in. Atanazy Synaita – do tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i sakramentu eucharystii⁹⁷.

Analizując poglądy myślicieli bizantyńskich schyłku średniowiecza – Grzegorza Palamasa i patriarchy Filoteusza Kokkinosa – nie sposób zatem nie wysnuć jednego wniosku: postulowana przez obu twórców hezychastyczna wykładnia Mądrości Bożej niebywale wzbogaciła wschodniochrześcijańską sofologię, niemniej jednak nie

⁹² Philotheus I, 8. Л. М. Евсеева, *op. cit.*, s. 137; J. Meyendorff, *Wisdom-Sophia...*, s. 392; idem, *Тема «Премудрости»...*, s. 250; Л. Лишиц, *op. cit.*, s. 15; Е. Осташенко, *op. cit.*, s. 37; Р. Evdokimov, *Сztuka ikony...*, s. 288; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

⁹³ Philotheus II, 2.

⁹⁴ Philotheus II, 3.

⁹⁵ Philotheus III, 10. J. Meyendorff, *L'icónographie de la Sagesse Divine...*, s. 262; idem, *Wisdom-Sophia...*, s. 393; W. N. Łoski, *op. cit.*, s. 134; С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

⁹⁶ Philotheus III, 9. С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

⁹⁷ Philotheus III, 13. С. Золотарев, *op. cit.*, s. 239.

Zofia Brzozowska

Sofia – Mądrość Boża. Przymiot, energia czy odrębna osoba Boska w teologii Kościoła wschodniego (do XV w.)

była w stanie usunąć w cień – zadomowionej w bizantyńskiej myśli teologicznej – chrystologicznej interpretacji upostaciowionej Mądrości Starego Testamentu.

ABSTRACT

SOPHIA – GOD’S WISDOM. QUALITY, ENERGY OR SEPARATE DIVINE PERSON IN THE THEOLOGY OF THE EASTERN CHURCH (TO THE 15th CENTURY)

The representation of *Sophia* – personified God’s Wisdom, based on the text of old-testament Sapiential Books, took quite an important place in the spiritual culture of Byzantium. What should be noted is the Empire inhabitants’ striving to identify Wisdom with one of the persons of Trinity. A vast majority of the Church Fathers and later **East Christian** thinkers inclined towards christological interpretation of Sophian images. The Second Hypostasis – the Word Incarnate, was identified with *Sophia* by Justin Martyr, Athenagoras of Athens, Clement of Alexandria, Origen, Methodius of Olympus, Eusebius of Caesarea, Cyril of Jerusalem, Athanasius of Alexandria, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Cyril of Alexandria, Theodoret of Cyrus, Anastasius of Sinai, Patriarch Germanus of Constantinople, St. Theodore of Studios, Symeon the Metaphrast, St. Simeon the New Theologian, and Philotheos Kokkinos – author of three extensive educational works devoted to Sapiential metaphors, presented in the Book of Proverbs. Several other apologists preferred to identify God’s Wisdom with the Holy Spirit (Theophilus of Antioch, Irenaeus of Lyons, Paul of Samosata). At the same time in the Byzantine theology emerged a completely abstract interpretation of *Sophia*, based on the views of Saint Basil the Great, Pseudo-Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor. Its highlight was to be a theory, proposed by Gregory Palamas in the fourteenth century, according to which *Sophia* should be understood primarily as one of the uncreated energies of God.