

Personalistyczno-historyczny charakter Objawienia Bożego w myśli Włodzimierza N. Łoskiego²

Personalist-Historical Character of God's Revelation in the Thought of Vladimir N. Lossky

Słowa kluczowe: Objawienie Boże, Włodzimierz Łoski, personalizm, historyczność, teologia religii, specyfika chrześcijaństwa, Trójca Święta, prawosławie

Keywords: Divine Revelation, Vladimir Lossky, personalism, historicity, theology of religion, specificity of Christianity, the Holy Trinity, Orthodoxy

Streszczenie

W chrześcijaństwie wszystko zależy od Objawienia Bożego, więcej: ono samo jest rezultatem zarazem przekazicielem Objawienia. Kategoria Objawienia Bożego stanowi klucz hermeneutyczny do zrozumienia relacji między Trójjedynym Bogiem, człowiekiem i światem, stąd sama domaga się właściwego odczytania, wszak wyznacza z jednej strony samorozumienie się chrześcijaństwa, z drugiej strony jego stosunek do innych religii czy propozycji zbawienia. Niniejszy tekst stanowi próbę prezentacji Bożego Objawienia w ujęciu jednego z najważniejszych teologów prawosławnych XX wieku, Włodzimierza N. Łoskiego, zwłaszcza pod kątem dwóch najistotniejszych wymiarów Objawienia: personalności i historyczności. Myśl

¹ Dr Michał Płóciennik, Katedra Filozofii Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie

² Niniejszy tekst stanowi gruntownie przepracowany fragment niepublikowanej pracy magisterskiej, a następnie licencjackiej (licencjat kanoniczny, rzymski) pt. „Trynitarna istota chrześcijaństwa w ujęciu Włodzimierza Łoskiego”, napisanej i obronionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Rosjanina zawiera nie tylko przenikliwe i dogłębne analizy dotyczące tego, co specyficznie chrześcijańskie w kontekście *revelatio Dei*, ale także niezwykle ciekawe intuicje w zakresie chrześcijańskiej teologii religii. Ich wydobywanie oraz pośrednio wskazanie ich potencjału hermeneutycznego, m.in. w kontekście ekumenicznym i międzyreligijnym, wraz z zachętą do szerszego zainteresowania spuścizną teologiczną Łoskiego na naszym rodzimym gruncie, stanowi podstawowy cel tegoż przedłożenia.

Abstract

In Christianity, everything depends on the Revelation of God, moreover: it itself is His result and at the same time a transmitter. The category of Divine Revelation is the hermeneutical key to understanding the relationship between the Triune God and man and the world, so it demands a proper interpretation; on the one hand it determines the self-understanding of Christianity, and its relation to other religions or proposals of salvation on the other. This text is an attempt to look into the approach to the Revelation of God by one of the most important Orthodox theologians of the 20th century, Vladimir N. Lossky, especially in terms of its two most important dimensions: personality and historicity. The thought of the Russian contains not only penetrating and in-depth analysis of what is specifically Christian in the context of *revelatio Dei*, but also fascinating intuitions in the field of Christian theology of religion. Extracting them in directly and in so doing indicating their hermeneutic potential, for example, in an ecumenical and interreligious context, together with an encouragement to a wider interest in Lossky's theological legacy in our native land, is the goal fundamental aim of this article.

1. Wstęp

Kategoria Objawienia nie jest jednym z wymiarów chrześcijaństwa, ale jego absolutnym fundamentem, źródłem i normą, więc: jego treścią, a tym samym podstawą, warunkiem i przedmiotem chrześcijańskiej teologii. To tu właśnie ukazuje się *specificum christianorum*, tu właśnie rozstrzyga się stosunek chrześcijaństwa do innych religii czy propozycji światopoglądowo-zbawczych, zarówno pod względem poznawczym, jak i egzystencjalnym. Z kolei teologiczna refleksja nad Objawieniem

jest niczym innym jak nieustannie dokonującym się eklezjalnie w Duchu Świętym sposobem (z)rozumienia ostatecznie w Chrystusie objawionej i zbawczo zrealizowanej hermeneutyki Boga, człowieka i świata w ich wzajemnych relacjach, wszak „Objawienie Boże widziane w perspektywie zbawczej ma podstawowe znaczenie dla człowieka, dla sensu i celu jego egzystencji, dla narodów i całej ludzkości oraz dziejów” (Rusecki 2006, 22), także w wymiarze kosmicznym. Ale Boże Objawienie, mimo iż w pełni urzeczywistnione w Chrystusie, nie odnosi się tylko do chrześcijaństwa, ale ma znaczenie uniwersalne (Rusecki 2006, 9), jako że nie istnieje rewelatywna próżnia.

W tym kontekście proponujemy w niniejszym przedłożeniu przyjrzenie się kluczowym wątkom refleksji nad Objawieniem i jego podstawowymi cechami charakterystycznymi: personalnością i historycznością, zawierającymi zarazem niezwykle ciekawe intuicje z zakresu teologii religii, obecnym w myśli jednego z najważniejszych teologów prawosławnych XX wieku, Włodzimierza N. Łoskiego³ (Przesmycki 2004; Williams 1975). Nie rościmy sobie przy tym pretensji do całościowego i wyczerpującego przedstawienia problematyki Objawienia w teologii Rosjanina, gdyż wymagałoby to znacznie bardziej rozbudowanego, pogłębionego i wielowątkowego studium. Wskazując jednakże na pewne podstawowe, naszym zdaniem, kwestie, pragniemy zachęcić do szerszego zainteresowania spuścizną Łoskiego, która na naszym rodzimym gruncie wciąż jest obecna i znana w nikłym stopniu.

Naszą refleksję podejmiemy w trzech etapach. Najpierw postaramy się zrekonstruować koncepcję Objawienia, jaką przyjmuje Łoski. Następnie rozważymy personalistyczny wymiar Objawienia, odnosząc się do wskazanych przez prawosławnego myśliciela poza chrześcijańskich sprzeczności z tym związanych i ich przezwyciężenia w Chrystusie. W kolejnej części zastanowimy się nad historycznością

³ Przywołując niektóre wydania dzieł Łoskiego bądź opracowania mu poświęcone, używam angielskojęzycznej wersji jego imienia i nazwiska: Vladimir Lossky, w których jest ona obecna. To samo dotyczy angielskiej wersji tytułu i abstraktu niniejszego tekstu.

Objawienia, tak jak widzi ją Łoski. Całość zaś podsumujemy, wskazując na to, co zdaniem Łoskiego, stanowi istotę Objawienia.

2. Koncepcja Objawienia

Szukając ‘początków’ objawiania się Boga człowiekowi i światu, właściwie należałoby uświadomić sobie nieodzowność nieskończonego regresu, gdyż, mimo iż zależne było/jest ono od woli Boga, to od zawsze istniało ono w Nim, nie będąc jednak dla Niego konstytutywne w Jego boskości, jako teopoietyczny projekt, mający się zrealizować w konkretnym kontekście czasowo-historycznego stworzenia, cokolwiek to znaczy, z poziomu absolutnie Innego Boga. Taka relektura przeszłości z jej ‘początkiem i zakorzeniem’ w Bogu, przy jednoczesnej otwartości na eschatyczną przyszłość w tymże Bogu, możliwa jest jedynie w oparciu o czasowo-historyczną komunikację Boga człowiekowi, a w nim i ze względu na niego, całemu kosmosowi. Bóg, chcąc dotrzeć i udzielić się człowiekowi, musiał to uczynić w jego *Sitz im Leben*, które ostatecznie sam stwórczo ustanowił i przygotował właśnie ze względu na owo pragnienie podarowania siebie. Włodzimierz Łoski zauważa, iż

Bóg poznawany jest w Objawieniu jak w osobowym kontakcie. Objawienie zawsze jest objawieniem komuś; polega ono na spotkaniach, które kształtują historię. Dlatego Objawienie w swojej pełni jest historią, rzeczywistością historyczną od stworzenia świata do paruzji. W ten sposób Objawienie jest ogarniającą nas „teokosmiczną” relacją. Nie możemy nie tylko poznawać Boga poza Objawieniem, ale także wydawać sądów na temat Objawienia „obiektywnie”, to znaczy z zewnątrz. Objawienie nie zna niczego „zewnętrznego”, jest bowiem relacją między Bogiem i światem, wewnątrz której – chcąc tego lub też nie chcąc – trwamy (Łoski 2000, 12).

Tak więc od strony stworzenia Objawienie jawi się jako *Sitz im Leben* jego istnienia, więcej, jako swoisty *modus* jego *esse*, w którym ono dochodzi samo do siebie, dzięki wolnemu działaniu Boga *ad extra*. Bóg, chcąc się objawić-wypowiedzieć samego siebie, stwarza, stąd w sposób najbardziej fundamentalny, stwórczy akt Boga jest tożsamy z Jego

revelatio, które *de facto* osiąga swoją kulminację w Jezusie Chrystusie: „«Wszelkie poznanie (*gnosis*) pochodzi od Boga przez Jego Syna» (*Stromata* V, 11) – jest to więc ofiarowany dar. Przyjęcie tego daru wymaga jednak «rzucenia się» z wiarą w niewiadome, ponieważ wtedy, jak mówi Klemens, «zwracamy się ku wielkości Chrystusa»” (Lossky 1977, 36)⁴. Nie znaczy to bynajmniej, że stworzenie jest przedłużeniem-emanacją Boga, wszak źródłowym doświadczeniem danym w Objawieniu i konstytuującym Objawienie jest dystynkcja między tym, co niestworzone, a więc Bogiem, a tym, co stworzone. Łoski ujmuje to następująco: „Bowiem poza Objawieniem nie wiadomo nic o różnicy między stworzonym a niestworzonym, o stworzeniu *ex nihilo*, o pozostającej do przebycia przepaści między stworzeniem a Stwórcą” (Łoski 2007, 36)⁵. Stąd dla naszego autora jakakolwiek teologia, więcej, refleksja przed-objawieniowa, chcąc się sytuować „na zewnątrz” rzeczywistości Objawienia, jest niemożliwa i nie do pomyślenia, a wysuwanie „wiarygodnych racji” byłoby grą filozofów i podleganiem „zewnątrznemu” dogmatowi (Špidlik 2000, 113; Evdokimov 1996, 58-59). Tak więc wszelki ludzki namysł nad rzeczywistością, a przede wszystkim teologia, jawi się jako „myślenie z wnętrza Objawienia” (Augustyn 2003) i dlatego próba wyjścia poza tę perspektywę jest nie tylko niepoprawna, ile wręcz niemożliwa, bo nie ma niczego ‘poza’, więcej, nie istnieje żadne ‘poza’ w najbardziej

⁴ Nawiązując do Klemensa Aleksandryjskiego, rosyjski teolog mówi o „ekonomii trynitarniej: Ojciec objawia siebie przez Syna i Ducha Świętego, lub dokładniej w terminologii Klemensa – przez Logos i łaskę, niemniej dla kontemplującego pozostaje On transcendentny” (Lossky 1977, 36).

⁵ Zdaniem Łoskiego tradycja wschodnia chrześcijaństwa „nie zna innego rozróżnienia, lub raczej podziału, jak ten między stworzonym a niestworzonym. Nie ma w niej miejsca dlatego, co nadprzyrodzone, a stworzone. To, co teologia zachodnia określa mianem *nadprzyrodzonego*, na Wschodzie oznaczano, co *niestworzone*, Boskie energie niewyraźnie różne od samej istoty Boga” (Łoski 2007, 87). W tej ostatniej kwestii Rosjanin ujawnia (neo)palamickie tło swojego myślenia, w którym widzi eksplikację i systematyzację tego, czego nauczali ojcowie greccy od pierwszych wieków, a co stanowi w gruncie rzeczy tradycję Kościoła Wschodniego (Lossky 1974, 46)

fundamentalnym, ontyczno- epistemicznym sensie⁶. Łoski wyraża w tym miejscu specyfikę teologii prawosławnej, w oparciu o swoje soteriologiczne nachylenie, rozumiejąc Objawienie jako *relatio* – samoudzielenie się Boga, tożsame ze zbawieniem. Poznawczy wymiar Objawienia rozumiany jest tu zawsze wewnątrz podstawowego wymiaru przebóstwiającej wspólnoty oraz jej całkowicie podporządkowany. Prawosławie nie zna koncepcji Objawienia jako udzielenia człowiekowi informacji przez Boga, do których z racji ich nadprzyrodzonego charakteru nie miałyby sam z siebie dostępu – taki model Objawienia dominował w teologii zachodniej podczas życia Łoskiego, choć na mocy biblijnej i patrystycznej odnowy został przez *Vaticanum II* zastąpiony modelem personalistyczno-wspólnotowym (*Dei Verbum*, nr 1-6)⁷.

Na szczególną uwagę zasługują dwa wymiary Objawienia: Jego personalistyczny charakter oraz Jego historyczność⁸. Oba zbiegają się, prowadzą ku, a zarazem doznają wypełnienia w historycznej osobie Jezusa z Nazaretu, wcielnego Syna Bożego, będącego „zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia” (*Dei Verbum*, nr 2). Wymiary te domagają się zatem głębszego namysłu i naświetlenia w perspektywie trynitarno-chrystologicznej, co będzie przedmiotem analiz w kolejnych częściach tekstu.

3. Personalizm Objawienia

Pierwszeństwo w tym względzie należy się wspomnianemu personalizmowi, gdyż dotykamy tu płaszczyzny ontycznej, która wyprzedza wolitywnie (boska wola objawienia siebie) sposób jej komunikowania

⁶ „Transcendencja Boga uczy nas, że nie można nigdy poznać Go z zewnątrz, nie można dotrzeć Doń inaczej, niż wychodząc od Niego samego, przebywając już w Nim i doznając działania Jego płomiennej bliskości”, a zatem zgodnie ze słowami św. Ireneusza z Lyonu „«Bez Boga nie można poznać Boga»” (Evdokimov 1996, 16.40).

⁷ O tożsamości Objawienia i zbawienia (samoudzielenia się Boga) w teologii *Vaticanum II* zob. Rusecki 1996; Rusecki 2000.

⁸ Można tu w pewnym sensie mówić o objawionych antropologicznych uwarunkowaniach Objawienia.

(o ile można sobie, przynajmniej hipotetycznie, wyobrazić inną niż historyczna formę objawienia się Boga, o tyle personalizm każdego *revelatio* jest czymś absolutnym, co nie znaczy, że zawsze dostrzeganym i uświadamianym sobie przez przyjmującego, zaimputowanym w osobowej 'strukturze' Boga).

Gdy Łoski stwierdza, iż „Bóg jest poznawany w Objawieniu jak w osobowym kontakcie”, nie należy w tym stwierdzeniu dopatrywać się próby definicji Boga, który byłby osobowy, należy raczej mieć na względzie to, że Jego 'osobowe bycie' winno być umieszczane w ramach apofatyizmu (Williams 1980; Węclawski 1983; Papanikolau 2006): „Bóg jest jednak nie do określenia i właśnie dlatego jest On osobowy” (Łoski 2000, 15; Daniélou 44-53). To właśnie na tej podstawie i tylko takiej, a wręcz za każdym razem przekraczając taką podstawę (jak to jeszcze zobaczymy), można rozpatrywać relację między transcendentnym „«do-kąd», które panuje (jako nierozporządzalne, bezimienne, absolutnie rozporządzające w kochającej wolności)”, będące „zawsze pierwotnie «skąd» samoudzielającej się tajemnicy” i to „świętej tajemnicy” (Rahner 1987, 59) a człowiekiem w kategoriach „Ja-Ty”.

Bóg nie jest przedmiotem nauki i teologia w radykalny sposób różni się od myślenia filozoficznego: teolog nie poszukuje Boga, jak poszukuje się jakiegokolwiek przedmiotu, ale sam Bóg zawładnął teologiem, jak można zawładnąć czyjąś osobowością. Właśnie dlatego, że Bóg pierwszy go znalazł, właśnie dlatego, iż Bóg, można tak powiedzieć, wyszedł mu naprzeciw w swoim Objawieniu, teolog może poszukiwać, jak i my poszukujemy całą swoją istotą, a tym samym i swoim umysłem, czyjejś obecności. Bóg teologii to „Ty”, to Żywy Bóg Biblii. Oczywiście, jest On Absolutem, ale Absolutem osobowym, do którego podczas modlitwy zwracamy się słowem „Ty” (Łoski 2000, 8).

Łoski jest przy tym świadomy, że „stosunki „Ja-Ty” między wierzącym człowiekiem i osobowym Bogiem można spotkać nie tylko w tradycji judeochrześcijańskiej” (Łoski 2000, 8). Jednakże, jak zauważa, poza przekazem Biblii, która głosi niezmienną wieczność Boga równocześnie absolutnego i osobowego, w większości religii i systemów

metafizycznych owe stosunki „Ja-Ty” znikają przy zbliżeniu się do sfery właściwie Boskiej (Łoski 2000, 10). Jaka jest tego przyczyna, a co za tym idzie, gdzie tkwi wyjątkowość chrześcijaństwa, które zachowując koncepcję jednocześnie absolutnego i osobowego Boga (Dembowski 1974), nie tylko te stosunki umożliwia, ale i w pewnym sensie sprawia (oczywiście wewnątrz i w oparciu o nierozporządzalne samopodarowanie się Boga)? Rosjanin konkluduje, iż w tym względzie „poza nauką chrześcijańską spotykamy następujące sprzeczności: – u Żydów (a później w islamie, który jest abrahamiczny) – monoteizm głoszący Boga jako Osobę, ale nie znający Jego natury: jest to żywy Bóg, ale nie Boże życie; – w świecie antycznym (i do dzisiaj w tradycjach obcych tradycji semickiej) – monoteizm metafizyczny, przeczuwający naturę Absolutu, ale niezdolny do podejścia do niej inaczej, jak tylko drogą rozpląnięcia się Jego osoby” (Łoski 2000, 10). Jakie to właściwie ma znaczenie i konsekwencje z punktu widzenia relacyjnie pojmowanego Objawienia, będącego zbawczą interakcją „Ja” Boga z „Ty” człowieka i w ramach tejże „Ja” człowieka z „Ty” Boga? Pozwólmymy sobie na dłuższy cytat, aby móc następnie bliżej przyjrzeć się niezwykle ciekawym intuicjom naszego autora.

Z jednej strony – mistyka pogrążania się, w której poznanie Boga okazuje się niemożliwym, ponieważ sama Jego osoba rozplątuje się w tym, co niewypowiedziane; z drugiej – osobiste posłuszeństwo osobowemu Bogu, ale bez widzenia Bożej natury, poznanie której jest zabronione przez Osobę Bożą, jakby samą w sobie ukrytą. Z jednej strony – natura likwidująca Osobę, z drugiej – Boża Osoba, ukrywająca naturę. Tak poza nauką chrześcijańską pozostają ze sobą w sprzeczności poznanie niemożliwe (ponieważ ono neguje poznającego i poznawanego) i poznanie zabronione (ponieważ nie ma wspólnej miary, nie ma niczego, co by pośredniczyło między Stwórcą i stworzeniem (Łoski 2000, 11)⁹.

⁹ Podobnej systematyzacji podziału religii niechrześcijańskich dokonuje T. Dajcer, dzieląc religie na kosmocentryczne i teocentryczne, zaś w chrześcijaństwie dopatruje się oryginalności m.in. ze względu na zachowaną tamże równowagę między transcendencją a immanencją Boga (Dajcer 1990, 22-24). Należy także wspomnieć o analogicznej

Z pewnością można zarzucić Łoskiemu, iż swój pogląd formuluje z pozycji kogoś widzącego relacje między Bogiem i człowiekiem w kategoriach „Ja-Ty” przez pryzmat wschodnio-chrześcijańskiej idei theosis (Rogowski 1995; Russel 2006; Gryz 2009), zwłaszcza że „nauka o przeobstwieńiu stanowi «ostatnie słowo teologii osoby» głoszonej przez Włodzimierza Łoskiego. Co więcej, w jego przekonaniu jest to kwintesencja całej doktryny chrześcijańskiej (a dokładniej Kościoła Wschodniego, jako że na Zachodzie koncepcja ta jest mało znana i nie należy do *depositum fidei*)” (Obolevitch 2014, 253)¹⁰. Ale czy jest to

typologii zaproponowanej przez J. Ratzingera, który mówi o religiach mistycznych i religiach wiary, opartych na słowie, widząc w chrześcijaństwie ich spełnieniową syntezę w formie biblijnej mistyki opartej na wierze w słowo i słowo Boga (Ratzinger 2005, 22-45). Oczywiście, kryteria typologii religii podane przez Dajczera i Ratzingera są inne niż to, którym się posługuje Łoski, jednakże z drugiej strony kryje się za nimi coś wspólnego, a mianowicie kryteria te są ustanawiane na podstawie możliwości osiągnięcia rzeczywistego zjednoczenia z Bogiem, widzianej z perspektywy chrześcijańskiej wiary, choć różnie przez tych autorów rozumianej.

¹⁰ Warto pamiętać w tym kontekście, że Łoski formułował swoje poglądy, zwłaszcza dotyczące różnic chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, zajmując niekiedy zbyt jednostronnie krytyczne stanowisko wobec myśli zachodniej w pierwszej połowie XX-wieku, co bynajmniej nie wyczerpuje możliwości rozumienia jego podejścia. Istotne jest pytanie o to, na ile adekwatnie Łoski rekonstruuje ogólny obraz teologii zachodniej, jak i poszczególne jej rozwiązania, do których się odnosi, wreszcie, do jakiej jej epoki nawiązuje. Stwierdzenie Obolevitch o tym, iż koncepcja przeobstwieńia jest na Zachodzie mało znana i nie stanowi *depositum fidei*, owszem, wyraża ogólną intuicję Rosjanina w tym zakresie, jednak również podpada pod powyższe zastrzeżenia. Nie należy zapominać, iż idea przeobstwieńia (zarówno *expressis verbis*, jak i w postaci innych sformułowań) należy do wspólnego dziedzictwa chrześcijaństwa niepodzielonego. O ile można mówić – choć też wymagałoby to zniuansowania – o pewnym zagubieniu czy też drugorzędności spuścizny biblijno-patrystycznej w tym zakresie w nowożytnej scholastyce zachodniej, to wydaje się, że kwestia (nie-)obecności idei *theosis* na chrześcijańskim Zachodzie w wiekach wcześniejszych nie przedstawia się tak jednoznacznie i wymagałaby pogłębionej analizy. Od tego czasu, zwłaszcza w wyniku renesansu patrystycznego i dialogu ekumenicznego, sporo się w tej kwestii zmieniło, czego oficjalnym świadectwem jest choćby sześciokrotne użycie terminu przeobstwieńie w „Katechizmie Kościoła Katolickiego” wraz z licznymi odwołaniami do ojców greckich (Gryz 2009, 18-19) oraz domyslniej obecności idei przeobstwieńia u podstaw licznych fragmentów, mimo zastosowania tamże odmiennych sformułowań.

wyłączny powód takiego ustawiania sprawy? Być może tkwią w tym także inne racje, a problem wcale nie jest taki oczywisty, jakby mogło się wydawać? Więcej, być może rozwiązanie, które ostatecznie proponuje Łoski, rozsądza możliwości spłynięcia tychże aporii?

3.1.Boża Osoba ukrywająca naturę (sprzeczność judaizmu i islamu)

Zarówno dla Żydów, jak i muzułmanów nieskończona transcendencia Boga jest podstawową prawdą o Bogu¹¹. Stąd dla Izraelitów wynika zakaz sporządzania jakichkolwiek ludzkich przedstawień Boga (Rad 1986, 176), zaś muzułmanie zmagają się z problemem wolnej woli człowieka w kontekście ‘wszystkości Boga’ –co w gruncie rzeczy prowadzi do pewnych przynajmniej elementów predestynacjonizmu (Węćławski 1995, 185-187; Waldenfels 1993, 110). Relacja z Bogiem odbywa się na zasadzie posłuszeństwa –*islam* oznacza oddanie się Bogu, zaś w judaizmie odniesienie do Boga opiera się na studium i przestrzeganiu nakazów Tory. Oczywiście, sprowadzanie judaizmu do wymiaru czysto jurydycznego byłoby nieporozumieniem, chociażby ze względu na fundamentalne znaczenie przykazania miłości, jednakże rozłożenie akcentów w *Szema Izrael* daje do myślenia: wezwanie do miłości następuje po „Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym” (por. Pwt 6,4-5). Więcej, warto zwrócić uwagę na kontekst, w którym występuje *Szema*: „Takie są polecenia, prawa i nakazy, których nauczyć was polecił mi wasz Pan, Bóg wasz [...] Będziesz się bał Pana, Boga swego, zachowując wszystkie Jego nakazy i prawa, które ja tobie rozkazuję wypełniać, tobie, twym synom i wnukom po wszystkie dni życia twego, byś długo mógł żyć” (Pwt 6,1-2)¹². Swoją drogą, interesujące jest *mutatis mutandis* podobieństwo pomiędzy judaistyczną *Szema* a muzułmańską *szahadą*, nie tylko w brzmieniu, ale też w teologicznej treści. Aby

¹¹ Na temat obrazu Boga w Izraelu (Kościelniak 2006, 173). Na temat obrazu Boga w islamie (Kościelniak 2006, 202-203).

¹² Cyt za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych...* 2002.

wnikliwiej prześledzić podniesioną przez Łoskiego kwestię w stosunku do judaizmu i islamu, zwłaszcza że sam umieszcza ją w kontekście mistyki, należałoby uwzględnić nurty mistycyzmu w owych religiach (Scholem 1997; Chazbijewicz 1999; Kłodkowski 1998). Jednak dla naszych potrzeb wystarczy przede wszystkim podkreślenie, że przy tak radykalnej transcendencji Boga, z jaką mamy do czynienia w judaizmie i islamie, co najmniej problematyczne staje się nie tylko poznanie, ale i relacja, więcej, wspólnota między Bogiem i człowiekiem, gdyż między Bogiem a nim nie ma niczego wspólnego (starożytna zasada głosi, 'że podobne poznaje się – ewentualnie przyciąga – przez podobne'), jedynie całkowita i nieskończona inność, a Bóg, rozumiany co prawda jako Osoba, pozostaje niedostępnym *quasi vis-a-vis*¹³. Dlatego Łoski zauważa, że „jest to żywy Bóg, ale nie Boże życie” (Łoski 2000, 10).

3.2. Boska natura likwidująca Osobę (sprzeczność tradycji niesemickich)

Z kolei w tradycjach niesemickich, zauważa Łoski

Bóg nie jest najwyższy i jedyny, a jest tylko jedną z wielu postaci politeizmu. Politeizm jest właściwie jedynie niższym aspektem monoteizmu. Jednak Absolut, w którym „bogowie” rozplývają się, nigdy nie jest osobowy. „Bogowie” i nawet „osobowy” bóg hinduizmu, są tylko aspektami, przejawami pewnego bezosobowego absolutu; przejawy te są dla chrześcijańskiego Wschodu tak samo umowne, jak i świat, w którym żyjemy, powołani w tym celu, aby jak i on zniknąć, rozplýnąć się w czystym samopogłębieniu, w pełnej autotożsamości. Tożsamość ta nie zna „innego” i likwiduje wszelkie stosunki osobowe. Również w religii starożytnej Grecji bogowie powinni podporządkować się anonimowej, panującej nad wszystkim „Konieczności”. Filozofowie zakładali, że nad

¹³ „[...] Bóg Żydów ukrywa głębie swojej natury; ujawnia siebie wyłącznie poprzez swoją władzę, ale samo Jego imię jest niewypowiedziane. Otacza siebie niedostępną światłością, a człowiek nie może go ujrzeć i pozostać żywym. Ani autentyczna wzajemność, ani spotkanie twarzą w twarz tej strasznej Bożej Monady i pokornego stworzenia, nie jest możliwe. Słowa płyną wyłącznie od Boga, od człowieka jedynie posłuszeństwo i wiara. Właściwa teologia, jak rozumieją ją Ojcowie, dla Izraela pozostaje ukrytą” (Łoski 2000, 10).

tymi bogami nie jest Osoba, a pewien wyższy świat stabilności i światła, sfera piękna bezosobowego bytu. W ten sposób przedstawiali tę kwestię Platon, stoicy, a nawet Arystoteles. Natomiast „neoplatonizm” dochodzi do „mistyki pograżeń”, częściowo przypominającej nauki Indii (Łoski 2000, 8-9)¹⁴.

Za szczytowe osiągnięcie niebiblijnego świata antycznego w tym zakresie uznaje nasz autor myśl Plotyna (Łoski 2000, 9), dla którego wspólnota rozumiana jest jako całkowite zniesienie różnic, jednoczesny zanik podmiotu i przedmiotu, aż po ich zupełne utożsamienie, a raczej zanik, w niewyraźnej jedności nie pozostawiającej miejsca na jakąkolwiek inność, a tym samym kulminującą w niewyraźności i milczeniu (Łoski 2000, 9-10).

Mówiąc o niesemickich tradycjach, Łoski *expressis verbis* wymienia hinduizm i nurty starożytnej Grecji ze wskazanym powyżej Plotynem na czele. Na ile dokonana przez niego charakterystyka tychże odnosi się także choćby do buddyzmu, dżinizmu, szintoizmu, taoizmu czy konfucjanizmu, na ile obejmuje też całe różnorodne bogactwo hinduizmu? Z pewnością wymagało to znacznego zniuansowania. Stanowisko Rosjanina jest jednak usprawiedliwione jako pewna modelowa próba ujęcia ogólnego stanowiska, zgodnie z którym tonależałoby raczej mówić o boskości, przejawiającej się na różnorakie, w tym osobowe sposoby, tożsamej z samą rzeczywistością bądź też jakoś do niej od wewnątrz

¹⁴ Co ciekawe, Łoski zatytułował rozdział swojej książki, z którego pochodzi to stwierdzenie: „Dwa «monoteizmy»”. Wydaje się, że kapitalnym wyjaśnieniem mówienia o monoteizmie dalekowschodnim czy greckim mogą być uwagi Ratzingera, który konstatuje, iż za pozornym politeizmem w postaci wielu nieabsolutnych bogów, ukrywa się tam, a jednocześnie w nich w sposób zawsze uwarunkowany przejawia się ostateczna rzeczywistość nieosobowej, czy też raczej ponadosobowej Boskości-Absolutu. Tym, co stanowi specyfikę podejścia Izraela, kontynuowaną i radykalizowaną przez chrześcijaństwo, jest modlitwne zwracanie się do Boga-Absolutu w kategoriach osobowych, co osiągnęło kulminację i konkretyzację w Osobie Jezusa Chrystusa, będącego odwiecznym Słowem Boga do ludzi, jak i finalnym słowem ludzi do Boga, a tym samym ostatecznym zjednoczeniem Boga i człowieka oraz człowieka i człowieka w ramach zachowanej różnicy Stwórcy i stworzenia (Ratzinger 1970, 367-370).

przynależącej. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że nie ma tu miejsca na radykalną inność transcendencji Boga – trzeba przy tym pamiętać o wizji świata, na bazie której niesemickie tradycje wyrastały lub którą posiadały, znacząco różnej od tej nabudowywanej na *creatio ex nihilo* (Kudelska 2003; Nakamura 2005)¹⁵. Zdaniem Łoskiego, takie ujęcie uniemożliwia zaistnienie prawdziwej wspólnoty między Bogiem i człowiekiem, ale i między ludźmi, z jej wymiarem poznawczym, gdyż do tego potrzebna jest rzeczywista inność – być razem i poznawać można tylko kogoś odrębnego niż ‘ja’, w przeciwnym razie mamy do czynienia z pełnią bycia, a nie współ-bycia i z pełnią samopoznania, a nie poznawania. Więcej, ów stan znajduje się raczej poza byciem i poza poznaniem.

3.3. Chrześcijaństwo jako przewycięzenie religijnych sprzeczności

W ramach religii niechrześcijańskich Łoski dostrzega zatem dwie fundamentalne aporie, przeanalizowane powyżej, uniemożliwiające prawdziwą wspólnotę człowieka i świata z Bogiem przy zachowaniu ich wzajemnej odrębności i inności. Ich przewycięzenie, a zarazem wypełnienie każdej z nich w jej niedostatkach realizuje się, jego zdaniem, w chrześcijaństwie¹⁶:

Chrześcijaństwo uwalnia człowieka z tych dwóch ograniczeń, objawiając równocześnie w całej pełni osobowego Boga i Jego naturę. Tym samym koronuje to, co najlepsze w Izraelu i w innych religiach lub systemach metafizycznych, i to nie w jakimś synkretyzmie, ale w Chrystusie i przez Chrystusa; w Nim człowieczeństwo zjednoczone jest z Bóstwem i Boża natura jest udzielana naszej naturze ludzkiej, aby ją przebóstwić. Jest to odpowiedź dana Izraelowi. Syn jest współtłotny Ojcu i Duchowi, i to

¹⁵ O wizji świata i związanym z tym pojęciu boskości, w odniesieniu do myśli Talesa z Miletu, pod kątem jej innowacyjności a zarazem osadzenia w systemie myślowo-światopoglądowym Greków, pisze A. Przybysławski (Przybysławski 2004, 15-50).

¹⁶ „Chrześcijańska synteza polega właśnie na tym paradoksalnym powiązaniu, to jest właśnie jego niezwykłość i nowość w dziejach religii, a zarazem jego odrębność i trudność: Tylko «Absolut» jest Bogiem, ale cechą Absolutu jest «relacyjność», *relatio* – Absolut jest Stwórcą i autorem objawienia, czy też, jak krótko powie późniejsza tradycja, «osobą», kimś, kto zwraca się ku stworzeniu i ku któremu stworzenie może się zwrócić” (Ratzinger 2006, 16).

jest odpowiedź dana bezosobowym systemom metafizycznym. Boża natura nie jest „poza” Osobą, lecz przeciwnie: pełnią tej natury jest we wspólnocie Bożych Osób i jest dawana człowiekowi poprzez osobowy kontakt (Łoski 2000, 11)¹⁷.

Łoski nie jest jednak na tyle naiwny, aby nie wiedzieć, jak trudna będzie ta prawda do przyjęcia dla wyznawców innych religii. „«Dla

¹⁷ W wypowiedzi tej możemy dostrzec zawartą przynajmniej *implicite* trynitarną teologię religii, wedle której to właśnie Trójca Święta jest spełnieniem i wypełnieniem wszystkich religii, która w swej nieudzielalności i niepoznawalności, przekraczając je i zarazem zachowując, udziela się i daje się poznać na sposób osobowy, przyjmując człowieka i świat do wspólnoty z samą sobą, co dokonuje się ostatecznie w procesie *theosis*. Więcej, Łoski zdaje się dostrzegać w religiach niechrześcijańskich, a także w przedchrześcijańskiej myśli ludzkiej, szczególnie hellenistycznej filozofii, pewne *vestigia trinitatis*, które jednak przez swoje braki i ograniczenia, zostają uzupełnione i wypełnione jedynie w chrześcijaństwie: „Jeśli nawet myśl ludzka, wiedzona instynktem prawdy, która jest wiarą mglistą i chwiejną, mogła poza chrześcijaństwem po omacku dojść do pewnych idei, które zbliżyły ją do Trójcy, to tajemnica Boga-Trójcy pozostała dla niej i tak niezgłębiona” (Łoski 2007, 52-53; zob. Szczurek 2003, 118-119). I choć Łoski odnosi się w tym miejscu szczególnie do trójcy plotyńskiej: Jedno – Umysł – Dusza, wskazując jednak, że ze względu na hierarchiczno-emanacyjny stosunek plotyńskich hipostaz do siebie, daleka jest ona od antynomii współistotności jedności i wielości w Bogu, jak ją opisuje chrześcijański dogmat, warta uwagi jest pewna zbieżność jego intuicji, co do całości powyższego zagadnienia, z poglądami R. Panikkar (Panikkar 1993, 74n; Greshake 2009, 449-455). Wydaje się ponadto, że owo stwierdzenie Łoskiego kryje w sobie także pewien inkluzywizm trynitarny – chrześcijaństwo w swej trynitarnej istocie „koronuje to, co najlepsze w Izraelu i w innych religiach lub systemach metafizycznych” – koronuje i wypełnia, a nie niszczy i unieważnia. I to nie gdzie indziej, tylko w Chrystusie, który jest jedynym i powszechnym Zbawicielem. Czyżby, zdaniem Łoskiego, na podstawie owych *vestigia trinitatis* można było widzieć w tych religiach elementy zbawczej prawdy? Zagadnienie to domagałoby się osobnego studium, jednakże jedno jest pewne – mimo dosyć małego zainteresowania teologią religii ze strony teologii prawosławnej, Łoski znakomicie wpisuje się we współczesną debatę, toczoną głównie z pozycji Kościoła rzymsko-katolickiego, dotyczącą relacji między tajemnicą Trójcy Świętej a wyzwaniem/wyzwaniami pluralizmu religijnego, a co za tym idzie, dialogu międzyreligijnego. Na temat stosunku prawosławia do religii niechrześcijańskich traktują m.in. prace Markidesa (Markides 2009) czy Rusa (Rus 2008). Świetnym streszczeniem wyżej wspomnianej debaty są z kolei opracowania Kärkkäinen, teologa o proweniencji protestanckiej, a konkretnie luterańsko-zielonoświątkowej (Kärkkäinen 2004) i Kałuży (Kałuża 2007).

Żydów [oraz muzułmanów – przyp. M.P.] będzie to – zgorzenie»: w jaki sposób Jedyny, transcendentny Bóg, nie mający niczego wspólnego z człowiekiem, może mieć Syna, który sam jest Bogiem, i równocześnie jest człowiekiem, poniżonym i ukrzyżowanym?» (Łoski 2000, 11)¹⁸. Natomiast „Dla Greków [oraz wyznawców religii Wschodu – przyp. M.P.] będzie to – szaleństwo»: w jaki sposób bezosobowy Absolut może Wcielić się w osobę? W jaki sposób nieruchoma wieczność może wejść w sferę czasu? W jaki sposób Bóg może stać się właśnie tym, co należy koniecznie przewyciężyć, aby się w Nim rozpuścić?» (Łoski 2000, 11)¹⁹. Tak więc „chrześcijaństwo okazuje się równocześnie i ukoronowaniem, i zgorzeniem” (Łoski 2000, 11)²⁰. To ukoronowanie, a zarazem zgorzenie dokonuje się nie gdzie indziej jak tylko

¹⁸ Jedna z sur Koranu stwierdza: „O Ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus syn Marii jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego. Wiercie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie «Trzy»! Zaprzestańcie! Tak będzie lepiej dla was! **Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wzniosły, by mieć syna!** [podkr. – M.P.]” (*Koran* IV, 171).

¹⁹ Na temat stosunku Plotyna do chrześcijańskiej wizji cielesności – Wcielenie, zmartwychwstanie (zob. Reale 2003, 545). Warto odnotować także np. uwagi buddysty (zen) T.D. Suzukiego w tym kontekście (Suzuki 1974, 121-129). Na Dalekim Wschodzie obecne są koncepcje mówiące o pewnej formie ‘wcielania’ się Absolutu w rzeczywistość nieabsolutną, jak choćby hinduska idea *avatarów* czy buddyjska idea trzech ciał Buddy, jednakże *background* światopoglądowy, w który są wpisane, każe je interpretować raczej w kategoriach przejawiania się, kolejnych manifestacji wszechobecnego Absolutu. Chrześcijański skandal Wcielenia i Misterium Paschalnego Chrystusa, kulminujący w fakcie, że w Chrystusie Bóg pozostaje człowiekiem na zawsze jako swym własnym człowieczeństwem, jako niepowtarzalna, historyczna Osoba, ukazuje swój ‘ciężar’ na gruncie radykalnej różnicy Stwórcy i stworzenia, która istnieje na mocy bezinteresownego i wolnego *creatio ex nihilo*.

²⁰ Ciekawe, że Łoski uważa, że nie należy mówić o jakiegokolwiek różnicy między Grekami a Żydami bez względu na to jaka nie byłaby ich pozycja w Kościele jako odrzucających Chrystusa, gdyż ostatecznym kryterium rozróżniającym jest właśnie przyjęcie bądź odrzucenie Chrystusa (Łoski 2000, 11). Wydaje się, że całokształt myśli Łoskiego uprawnia do zaliczenia go do zwolenników objawieniowo-zbawczej genezy religii w kluczu chrystologiczno-inkluzywistycznym (Rusecki 2007, 177-181; Kubacki 2016, 573-583).

w Chrystusie i przez Chrystusa, ostatecznie zaś w samym sercu Trójcy Świętej: „Wcielenie jest punktem wyjścia teologii i natychmiast stawia w samym jej centrum tajemnicę Trójcy” (Łoski 2000, 18). Co to właściwie znaczy i w jaki sposób dochodzi do przejścia z płaszczyzny chrystologicznej na płaszczyznę trynitarną, lepiej: jak się właściwie mają do siebie te dwie płaszczyzny? Tak naprawdę chodzi tu o odpowiedź na pytanie: Kim jest Jezus? „Kiedy słyszymy wyznanie wiary Piotra: «Ty jesteś Syn Boga Żywego» (Mt 16,16), kiedy Jan Teolog w swojej Ewangelii odkrywa przed nami wieczność, to wtedy zaczynamy rozumieć: jedyną możliwą odpowiedź daje dogmat Trójcy Świętej: Chrystus jest Jednorodzonym Synem Ojca, Bogiem, równym Ojcu, tożsamym z Nim co do bóstwa i różnym od Niego co do Osoby” (Łoski 2000, 18). Stąd transcendentnym warunkiem Wcielenia jest właśnie Trójca Święta, będąca zarazem podstawą i warunkiem umożliwiającym Wcielenie, gdyż „wciela się nie Kto inny, jak Słowo, to jest Druga Osoba Trójcy Świętej. Dlatego też Wcielenie i Trójca są nierozdzielne [...]” (Łoski 2000, 18)²¹. To

²¹ Łoski zauważa, że zasadą wiążącą trynitologię z chrystologią jest ‘współlistotność’ – wedle chrystologicznego orzeczenia Soboru w Chalcedonie Chrystus jest „współlistotny Ojcu co do Bóstwa” –powtórzenie z Credo Nicejskiego, a następnie Nicejsko-Konstantynopolitańskiego (*Breviarium Fidei* IX,7.10) – „współlistotny nam co do człowieczeństwa” (*Breviarium Fidei* VI,8; Łoski 2000, 78). „Trójca obecna jest w samej strukturze intelektualnej dogmatu chrystologicznego” (Łoski 2000, 78). Dotykamy w tym miejscu arcyważnego problemu, jakim jest wzajemne odniesienie ‘teologii’ (Bóg w sobie) i ‘ekonomii’ (Bóg dla nas, udzielający się w zbawczej ekonomii – Objawieniu), jak mawiali ojcowie, gdyż właściwe zrozumienie Wcielenia warunkowane jest ujmowaniem go w szerszej perspektywie trynitarnego Boga i stąd brak całościowego, trynitarnego spojrzenia na chrześcijaństwo, z jego centralnym, inkarnacyjnym wydarzeniem, skutkuje wypaczeniem tegoż, co jest obecne zwłaszcza w indywidualnej pobożności (Rahner 2005, 185-215). Jest to jedno z ważniejszych zagadnień doktryny chrześcijańskiej, opatrywane we współczesnej teologii tytułem relacji między „Trójcą immanentną” a „Trójcą ekonomiczną” – głównie za sprawą K. Rahnera, który w teologii zachodniej niejako reaktywował to zagadnienie w swoim *Grundaxiom, czy też jak on sam to określił, Grundthese*: „[...] Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt” (Rahner 1967, 328). Najwięcej krytyki Rahnerowi przysporzyło oczywiście owo *umgekehrt*,

właśnie dlatego źródłem prawdziwej teologii chrześcijańskiej jest wyznaczenie Wcielonego Syna Bożego. We Wcieleniu jedna Osoba rzeczywiście jednoczy w sobie niepoznawalną, transcendentną naturę Bożą z naturą ludzką. [...] W Chrystusie objawia się to co jest nieosiągalne, i pozwala nam mówić o Bogu, to znaczy „Teo-logizować”. W tym właśnie zawiera się cała tajemnica: człowiek mógł zobaczyć (i widzi) w Chrystusie Boga, mógł zobaczyć (i widzi) w Chrystusie jaśnienie Bożej natury. To zjednoczenie bez pomieszania w jednej Osobie tego, co Boże, i tego, co ludzkie, wyklucza wszelką możliwość sądów metafizycznych, nie mających odniesienia do Trójcy i rozplątujących się w tym, co bezosobowe: a jednak to właśnie zjednoczenie koronuje i umacnia Objawienie jako spotkanie i wspólnotę (Łoski 2000, 16).

Reasumując, Chrystus, wcielony Syn Boży, nie tylko objawia człowiekowi Boga i zaprasza do wspólnoty z Nim, ale sam jest tym Objawieniem i Wspólnotą, gdyż w Jego człowieczeństwie ludzie i cały kosmos zostają włączeni i przyjęci w orbitę intratrynitarnego życia Boga. „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem“, jak mawiali ojcowie (Naumowicz 2000), przy czym w procesie tym ani Bóg nie przestał być Bogiem, ani człowiek człowiekiem. Matrycą, która ostatecznie rzuca światło na chrześcijańską koncepcję Boga i człowieka

gdź zasadniczo w pozostałej części powyższe stwierdzenie nie jest niczym nowym, tylko współczesnym wyrazem pierwotnego chrześcijańskiego doświadczenia (Kubacki 2002; Woźniak 2008, 289-296). Chodzi ostatecznie o to, w jaki sposób nieskończony trynitarny Bóg udziela się w sposób radykalny człowiekowi i światu w swojej własnej intratrynitarniejsobowości wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami – nacisk jest tu raczej położony na owo ‘jak’ niż na ‘że’, co nie znaczy, że nie jest ono problematyczne – być może jeszcze bardziej?! – na co wskazują liczne próby kontestacji tej prawdy, która bądź co bądź, jest dogmatem wiary i to w dodatku najbardziej fundamentalnym – w gruncie rzeczy to na nim zbudowane jest Credo nicejsko-konstantynopolińskie (Królikowski 1999, 59-65). Jego negacja prowadzi do odrzucenia tego, co w chrześcijaństwie najbardziej chrześcijańskie. Na Wschodzie i na Zachodzie inaczej rozumiano owo odniesienie między ‘teologią’ a ‘ekonomią’, co skutkowało innym ujęciem *mysterium Trinitatis*, a co najdobitniej dało i daje o sobie znać w sporze-problematyce *Filioque*. W wyniku dialogu ekumenicznego „zasada odpowiedniości między «ekonomią» a «teologią» została uznana” – stwierdza B. Sesboüe – „nawet jeśli nie jest stosowana w ten sam sposób po obu stronach” (Sesboüe 1999, 298).

oraz ich wzajemnej relacji, nie znosząc jednocześnie samej tajemnicy, ale ją poniekąd radykalizując, jest wizja Boga, zgodnie z którą „nie chodzi o Boga, który kocha, ale o Boga, który **jest** Miłością” (Królikowski 2015, 19, podkreślenie za oryginałem)²². Znakomite uchwycenie tegoż zagadnienia, a także poniekąd rekapitulację powyższych refleksji, stanowi fragment dokumentu poświęconego medytacji chrześcijańskiej, autorstwa co prawda rzymsko-katolickiej Kongregacji Nauki Wiary, jednakże napisanego w duchu i w treściowym nawiązaniu do myśli chrześcijańskiego Wschodu, stąd mimo jego obszerności pozwalamy sobie przywołać go w całości:

Aby zbliżyć się do tej tajemnicy zjednoczenia człowieka z Bogiem, które Ojcowie greccy nazywali **przebóstwieniem** człowieka, i by dobrze zrozumieć, w jaki sposób to się dokonuje, należy przede wszystkim pamiętać o tym, że człowiek w swojej istocie jest stworzeniem stworzeniem pozostanie na wieki, nigdy więc nie będzie możliwe wchłonięcie ludzkiego „ja” przez „Ja” Boskie, nawet w najwyższych stanach łaski. Jednakże trzeba uznać, że osoba ludzka jest stworzona „na obraz i podobieństwo” Boże i pierwowzorem tego obrazu jest Syn Boży, w którym i przez którego zostaliśmy stworzeni (por. Kol 1,16). Właśnie ten pierwowzór objawia nam największe i najpiękniejsze misterium chrześcijaństwa: Syn jest wiecznie „innym” od Ojca, a jednak w Duchu Świętym jest „współistotny Ojcu”; w konsekwencji „inność” nie jest złem, ale raczej największym dobrem. Istnieje „inność” w Bogu, który ma jedną naturę w trzech Osobach, oraz „inność” między Bogiem i stworzeniem, która wynika z różnicy natury. Wreszcie w Eucharystii,

²² Królikowski wskazuje w przypisie na obecność tego podejścia w teologii prawosławnej, przywołując pracę D. Stăniloae (Stăniloae 1986). Łoski stwierdzenie „Bóg jest miłością” rozumie w kluczu (neo-)palamickiego rozróżnienia istoty i energii w Bogu, lokując miłość oraz inne atrybuty Boga na poziomie niestworzonych, wspólnych całej Trójcy energii, odmawiając zarazem w duchu apofatyizmu ujmowania relacji wewnątrztrynitarnych w kluczu atrybutywnym, w tym w kluczu miłości, wszak, jego zdaniem, Bóg-Trójca nie jest uwarunkowany żadnym ze swoich atrybutów, a zjednoczenie Trójcy przekracza nawet miłość (Łoski 2007, 81). Na temat niekonsekwencji Łoskiego dotyczącej apofatyizmu w odniesieniu do relacji wewnątrztrynitarnych (Wozniak 2008, 285 przyp. 49).

a także w innych sakramentach – i analogicznie w swoich czynach i słowach – Chrystus daje nam siebie, czyniąc nas uczestnikami swojej Boskiej natury, bez naruszania natury stworzenia, w której On sam uczestniczy przez Wcielenie. Rozważanie tych prawd prowadzi do zdumiewającego odkrycia, że w chrześcijaństwie ponad wszelką miarę, bez unicestwiania w morzu Absolutu osobowego „ja”, z zachowaniem statusu stworzenia, spełniają się wszystkie pragnienia zawarte w modlitwie innych religii. „Bóg jest miłością” (1 J 4,8): to głęboko chrześcijańskie stwierdzenie doskonale łączy w sobie **zjednoczenie i „inność”** kochającego i kochanego w wiecznej wymianie i dialogu. Bóg jest ową wieczną wymianą i my, w pełnej prawdzie, możemy stać się uczestnikami Chrystusa jako „przybrani synowie”, wołając z Synem w Duchu Świętym „Abba-Ojcze”. W tym sensie Ojcowie Kościoła mają pełną rację, mówiąc o przeobstwieńcu człowieka, który wcielony w Chrystusa Syna Bożego przez naturę, przez Jego łaskę staje się uczestnikiem natury Boskiej, „synem w Synu”. Chrześcijanin, otrzymując Ducha Świętego, wielbi Ojca i rzeczywiście uczestniczy w trynitarnym życiu Boga (Kongregacja Nauki Wiary 1989, nr 14-15; podkreślenia za oryginałem)²³.

4. Historyczność samoobjawienia się Boga

Należałoby jednak w tym miejscu zapytać o źródła, na bazie których Łoskiw powyższy sposób przedstawia istotność chrześcijańskiego doświadczenia. Tkwią one w historycznym wymiarze samoobjawienia się Trójjedynego Boga w Chrystusie, któremu musimy poświęcić teraz nieco uwagi. Zanim jednak do tego przejdziemy, słowo wyjaśnienia: kiedy mówimy o historycznym wymiarze Objawienia z perspektywy teologii prawosławnej, należy pamiętać o specyficznym, nie-pozytywistycznym, a raczej mistycznym rozumieniu historii. Nie jest ona widziana jako środowisko, przestrzeń, w której dokonują/e się interakcje/a Boga

²³ Rozważania Łoskiego dotyczące pozytywnej tajemnicy współpierwotnej inności i jedności, mającej swój fundament w absolutnej i nieskończonej inności Hipostaz Boskich przy jednoczesnej absolutnej i nieskończonej jedności Boskiej natury, skutkujące antropologicznie ciekawymi intuicjami, choćby w postaci rozróżnienia ‘osoby’ i ‘indywiduum’, wymagałyby osobnej uwagi (Łoski 2000, 23-25; Łoski 2007, 115-120).

z człowiekiem i kosmosem, ale to właśnie te interakcje/a stanowią/stanowi to, co nazywamy historią. Jest to więc teologia historii (Woźniak 2009). Więcej, jest to mistyczna teologia historii, stąd teologii prawosławnej jest zasadniczo obce oddolne podejście do historii, a co za tym idzie, do historycznego wymiaru Objawienia, wychodzące od człowieczeństwa Chrystusa, aby następnie przejść do Jego Bóstwa:

Ten, który zmartwychwstał i wstał na niebiosa, nie może zostać poznany przez Kościół inaczej, niż jako Osoba Trójcy Świętej, która przemógłszy śmierć, zasiada po prawicy Ojca. Nad Chrystusem historycznym, owym „Jezusem z Nazaretu”, takim, jakim ukazują go świadectwa zewnętrzne, a zatem pojmowanym poza Kościołem, zawsze bierze górę Chrystus ukazujący się w pełni objawienia, które jest udziałem prawdziwych świadków, oświeconych Duchem Świętym synów Kościoła. Kult człowieczeństwa Chrystusa obcy jest duchowości wschodniej, lub raczej – owo przebóstwione człowieczeństwo przybiera tu tę samą chwalebna postać, w której apostołowie ujrzeli je na górze Tabor. To człowieczeństwo Syna, które uwidacznia bóstwo, jakie dzieli On z Ojcem i Duchem (Łoski 2007, 229)²⁴.

Zaraz na początku należy podkreślić, że wprowadzie całość historii od stworzenia aż do paruzji dokonuje się na drodze relacji Boga z człowiekiem i ze światem, o czym już wspominaliśmy powyżej²⁵, to jednak sposób aktualizacji tejże relacji-Objawienia, w tym wymiarze, w jakim mamy dzisiaj do niej dostęp i w niej uczestniczymy, stoi pod znakiem

²⁴ Można się spierać czy nie jest to swoista słabość teologii prawosławnej, jednakże uprzednio warto przyrzeć się powodom takiego ustawienia tejże kwestii w myśli Wschodu, które w gruncie rzeczy sprowadzają się do ujmowania człowieczeństwa, a w nim i z nim – całej rzeczywistości stworzonej, jako ukierunkowanych na Boga i jedynie w Nim mogących osiągnąć i osiągające swoje prawdziwe spełnienie, niemożliwe do osiągnięcia poza ową przebóstwiającą wspólnotą z Bogiem (Hryniewicz 1982, 439-441).

²⁵ „Bóg poznawany jest w Objawieniu jak w osobowym kontakcie. Objawienie zawsze jest objawieniem komuś; polega ono na spotkaniach, które kształtują historię. Dlatego Objawieniem swojej pełni jest historią, rzeczywistością historyczną od stworzenia świata do paruzji. W ten sposób Objawienie jest ogarniającą nas «teokosmiczną» relacją” (Łoski 2000, 12).

wydarzenia grzechu pierworodnego. Bóg historycznie darował siebie pierwszym ludziom już w raju, stwarzając ich „na swój obraz i podobieństwo” (por. Rdz 1,26-27), a także przebywając pośród nich (por. Rdz 3,8). Trwając w obecności Boga, człowiek miał za zadanie doprowadzić całe stworzenie i siebie do jedności ze Stwórcą, dopełniając w ramach synergii z Bogiem *theosis* wszystkiego. Jednakże człowiek, za podszeptem upadłego anioła, sprawił, że niezmienny plan Boga, dotyczący przeobstwienia człowieka i kosmosu, nabrał negatywnego wymiaru zbawienia (Łoski 2000, 67). „Historia ludzkości po upadku to dzieje długotrwałej katastrofy z oczekiwaniem zbawienia” (Łoski 2000, 67). A przede wszystkim jest to, oczekiwanie urzeczywistnienia się planu *theosis*, które w odróżnieniu od zbawienia, jest i pozostaje właściwym celem (Łoski 2000, 67)²⁶.

Cała historia ludzkości jest więc historią zbawienia, w której możemy wyróżnić trzy okresy. Pierwszy okres to długie przygotowanie na przyście Zbawiciela; trwa to od upadku do Zwiastowania [...] Drugi okres, od Zwiastowania do Pięćdziesiątnicy, odpowiada ziemskiemu życiu i Wniebowstąpieniu Chrystusa. [...] W Jego Osobie łączy się człowieczeństwo i Bóstwo, wieczność wstępuje w czas, czas przenika do wieczności, przeobstwiona antropokosmiczna natura zostaje wprowadzona w życie Boże, w samo łono Trójcy Świętej. Od Pięćdziesiątnicy zaczyna się nowy [trzeci – przyp. M.P.] okres, kiedy ludzkie osoby, przez działanie Ducha Świętego, powinny w wolny sposób zdobyć to przeobstwienie, które ich natura raz na zawsze zdobyła w Chrystusie (Łoski 2000, 68)²⁷.

²⁶ „Rozpatrywany z punktu widzenia naszego upadku, ten cel Boskiej ekonomii nazywa się zbawieniem lub odkupieniem. Jest to aspekt negatywny koniecznego celu, rozpatrywanego w stosunku do naszego grzechu. Rozpatrywany natomiast z punktu widzenia koniecznego wezwania stworzeń, nazywa się on przeobstwieniem. Jest to zasadnicze rozróżnienie tej samej tajemnicy, która winna urzeczywistnić się w każdej ludzkiej osobowości w Kościele i w sposób pełny realizuje się w przyszłym wieku, kiedy zjednoczywszy wszystko w Chrystusie, Bóg stanie się wszystkim we wszystkim” (Łoski 1977, 17).

²⁷ Owa trynitarna periodyzacja dziejów zbawienia, choć Łoski nie wspomina wprost o objawieniu tajemnicy Ojca w pierwszym okresie, przypomina tę zaproponowaną przez św. Grzegorza z Nazjanzu (Grzegorz z Nazjanzu 1967, 360).

Krótko scharakteryzujemy owe okresy.

W pierwszym okresie, a więc czasach Starego Testamentu Łoski dostrzega pewne pra-objawienie Trójcy, lepiej: jej niepełne i niewyraźne ślady: „Ta dwójca – Prawo i Prorocy – już w pewien sposób wyraża doskonalące działanie Logosu i życiodajne działanie Ducha. W Starym Testamencie duch proroctwa wyraźnie ujawnia nam działanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej” (Łoski 2000, 72)²⁸. Jednak „dla pełnego objawienia Trójcy konieczne było Wcielenie – konkluduje Rosjanin. Ze Starego Testamentu jakby zdjęto zasłonę i objawił on swoją trynitarną naturę; Pan kosmosu objawia siebie jako Ojca; człowiek kontemplujący «chwałę Jednorodzonego od Ojca» widzi objawienie Bożej natury, a teologia staje się możliwa jako kontemplowanie samego Boga, bowiem $\acute{\omicron}$ Λόγος σάρξ ἐγένετο, «Słowo stało się ciałem». Wtedy właśnie zaczyna się ekonomia Syna, który wkracza w historię świata” (Łoski 2000, 74). Łoski reasumuje: „Wszystko, co wiemy o Trójcy, poznaliśmy przez Wcielenie” (Łoski 2000, 73), które inauguruje drugi okres. Wśród ważniejszych wydarzeń z życia Jezusa, w których najmocniej dochodzi do głosu trynitarny wymiar Jego bytu-egzystencji i w których najwyraźniej można dostrzec objawienie się Trójcy, Łoski wymienia chrzest Jezusa w Jordanie oraz przemienienie na górze Tabor. „Oto dlaczego święta Epifanii (w tradycji liturgicznej Wschodu pamiątka chrztu Chrystusa) i Przemienienia będą obchodzone tak uroczysto: świętuje się tu objawienie

²⁸ Ojcowie Kościoła, stosując interpretację w znacznej mierze alegoryczną, w wielu miejscach Starego Testamentu, doszukiwali się prefiguracji tajemnicy Trójcy. Do ulubionych miejsc starotestamentowych, które interpretowano w duchu trynitarnego objawienia, należały m.in. wypowiedzi Boga w liczbie mnogiej w ramach aktu stwórczego („uczynimy” [Rdz 1,26], „Oto człowiek stał się jak My” [Rdz 3,22]) – za inicjatora trynitarnego odczytywania tego wyrażenia uchodzi Pseudo-Barnaba (Ladaria 2001, 33). Dalej: wizyta trzech gości u Abrahama pod dębami Mamre (Rdz 18 – Abraham widzi trzech, a zwraca się do jednego – wersety 2-3) – wydarzenie to posłużyło za temat przewodni najsłynniejszej ikony Trójcy Świętej autorstwa Andrieja Rublowa, które stało się kanoniczną formą przedstawień Trójcy Świętej, wreszcie fragmenty o Mądrości – choć fragment Prz 8,22-36, szczególnie pierwsze wersety, służył także niektórym do wykazywania stworzoneści Syna, co miałyby dezawuować Jego boskość.

Trójcy – dał się bowiem słyszeć głos Ojca i uobecnił się Duch Święty, w pierwszym wypadku pod postacią gołębiczy, a za drugim razem jako świetlisty obłok, który okrył apostołów” (Łoski 2007, 143). Niezbite potwierdzenie wiary pierwotnego Kościoła w Boskość Chrystusa dostrzega Łoski w prologu Ewangelii św. Jana, któremu poświęca sporo miejsca w swoich analizach dogmatu trynitarnego. Przywołane przez rosyjskiego teologa szczególnie rewelatywne wydarzenia z życia Jezusa, wskazują na jeszcze jeden fakt: otóż objawienie Trójcy dokonuje się zawsze przez Ducha Świętego i dzięki Niemu – wszak Bóg może być poznany i rozpoznany jedynie przez Boga. To On jest tym, który daje poznać Bóstwo Chrystusa, a zarazem trynitarną bytowość Boga, więcej, On jest tym, który Objawienie w sensie osobowej relacji, jak i dostępnego wewnątrz niej poznania, doprowadza do pełni: „W Duchu Świętym wszystko staje się pełnią: świat stworzony po to, by ulec przebóstwieniu, osoby ludzkie wezwane do zjednoczenia z Bogiem, Kościół gdzie zjednoczenie tosię odbywa, wreszcie sam Bóg, który poprzez Ducha Świętego pozwala poznać się w pełni swego bytu, który stanowi Trójca Święta” (Łoski 2007, 232). Duch Święty oczywiście jest obecny w historii świata od momentu stworzenia (por. Rdz 1,2), działa, jak to powyżej zaakcentowaliśmy, przez proroków w okresie Starego Testamentu, przygotowuje i urzeczywistnia Wcielenie – Jezus począł się z Ducha Świętego, jednakże Jego najbardziej dobitna manifestacja przypada na dzień Pięćdziesiątnicy, który inauguruje trzeci okres. Pięćdziesiątnica jest następnie anamnetyczno-epikletycznie uobecniania w Kościele: „Oto dlaczego” – stwierdza Łoski – „w obrządku wschodnim dzień Pięćdziesiątnicy zwie się również Świętem Trójcy” (Łoski 2007, 226).

Owa podwójna ekonomia Syna i Ducha Świętego²⁹, będąca w gruncie rzeczy niczym innym jak radykalnym samoobjawieniem-samoudzieleniem się Trójjedynego Boga – Ojca przez Syna w Duchu Świętym, jest ‘już’ antycypacją owego ‘jeszcze nie’ w pełni urzeczywistnionego Objawienia eschatycznego, kiedy to historia osiągnie swoją pełnię w Bogu: „W paruzji i eschatologicznym wypełnieniu historii cały wszechświat dostąpi doskonałego zjednoczenia z Bogiem” (Łoski 2007, 222).

5. Podsumowanie

Włodzimierz Łoski jest przekonany, że wszelkie pozatrynitarnie próby osiągnięcia przez człowieka, a w nim i z nim kosmosu, przebóstwiającej (zbawczej) komunii z Bogiem są a-komunijne, gdyż prowadzą człowieka i kosmos jedynie do nicościującej samotności bez Boga albo wobec Boga. I nie jest to bynajmniej aprioryczny dowód na konieczność istnienia Trójcy, ale prawda objawiona przez Nią samą i wynikająca tylko i wyłącznie z Niej samej. „To Jej poszukujemy, pisze Łoski, szukając Boga, szukając pełni bytu, sensu i celu istnienia. Pierwotne Objawienie i źródło wszelkiego objawienia, jak i wszelkiego bytu, Święta Trójca narzuca się naszej świadomości religijnej: należy to przyjąć jako fakt, którego oczywistość i konieczność może się opierać wyłącznie na nim samym. [...] **Nie ma trzeciej drogi między Trójcą a piekłem** [podkr. –M.P.]” (Łoski 2007, 67; zob. Gapińska 2019). Pełny dostęp do poznania Trójcy, a tym samym do przebóstwiającego udziału w boskiej naturze, dany jest jedynie w trynitarnym Objawieniu – samoudzieleniu się Boga

²⁹ „Zbawczy wysiłek Chrystusa odnosi się do naszej natury; przebóstwienie dokonywane przez Ducha Świętego dotyczy naszych osobowości. Jednak te dwa aspekty są nierozdzielne, nie do pomyślenia jeden bez drugiego, gdyż one wzajemnie dopełniają jeden drugiego, są obecne jeden w drugim, jawiąc się w koniecznym rozrachunku jedną ekonomią Trójcy Świętej, wypełnianą przez dwie boskie osoby posyłane przez Ojca w świat. Ta dwojaka ekonomia Słowa i Pocięzyciela ma za cel zjednoczenie stworzeń z Bogiem” (Łoski 1977, 17). W myśli Łoskiego mamy do czynienia z chrystologią ukierunkowaną zdecydowanie pneumatologicznie, co ma swoje przedłużenie w dialektycznej chrystologiczno-pneumatologicznej eklezjologii (Kupiec 1985).

na sposób personalno-historyczny, którego szczyt i chrześcijański klucz hermeneutyczny stanowią ekonomie Syna i Ducha Świętego. Rzeczywistość Objawienia jawi się zatem ostatecznie jako trynitarna, co stanowi zarazem absolutny fundament chrześcijaństwa, wyznaczający jego specyfikę i wyjątkowość, a więc ekskluzywność a zarazem umożliwiający przekraczanie niechrześcijańskich sprzeczności na sposób inkluzywności.

Bibliografia

- Augustyn, Leszek. 2003. *Myślenie z wnętrza Objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Breviarium Fidei: Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. 2001. Opr. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Chazbijewicz, Selim. 1999. „Duchowość mistyczna w islamie na podstawie Koranu, Sunny i Szariatu.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 32: 259-268.
- Daniélou, Jean. 1965. „Bóg i my.” Tłum. Aniela Urbanowicz. W Jean Daniélou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, 5-158. Kraków: Znak.
- Dajczer, Tadeusz. 1990. „Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii świata.” W *Chrześcijaństwo wśród religii*. Red. Magdalena Bałka, 22-34. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Dei Verbum: „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*.” 2002. W *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*, 350-362. Poznań: Pallottinum.
- Dembowski, Bronisław. 1974. „Poznanie Boga jako Absolutu i Osoby.” W *Aby poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – o Bogu dziś*. Red. Bohdan Bejze, 51-64. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Evdokimov, Paul. 1996. *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*. Tłum. Maria Tarnowska. Kraków: Znak.

- Evdokimov, Paul. *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*. Tłum. Alina Liduchowska. Kraków: Wydawnictwo M.
- Gapińska, Anna. 2019. „Trójca Święta w refleksji teologicznej Włodzimierza Łoskiego.” *Elpis* 21: 35-39.
- Greshake, Gisbert. 2009. *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*. Tłum. Jan Tyrawa, Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Gryz, Krzysztof. 2009. *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*. Kraków: UNUM.
- Grzegorz z Nazjanzu. 1967. *Mowy wybrane*. Red. Stefan Kazikowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Hryniewicz, Waclaw. 1982. „Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej.” W *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*. Red. Wincenty Granat i Edward Kopeć, 415-444. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kałuża, Krystian. 2007. „Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii?” W *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia* (Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2). Red. Grzegorz Dziewulski, 277-312. Łódź/Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. 2004. *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot: Ashgate.
- Kłodkowski, Piotr. 1998. *Homo mysticus hinduizmu i islamu*. Warszawa: Dialog.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1989. „List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej, *Orationis formas* 15.10.1989.” Dostęp 2022.10.15. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_pl.html.
- Koran*. 1986. Tłum. Józef Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Kościelniak, Krzysztof. 2006. *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Królikowski, Janusz. 1999. *Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarne*. Tarnów: Oratorium.
- Królikowski, Janusz. 2015. „Niektóre aspekty trynitologii współczesnej.” *Analecta Cracoviensia* 47: 7-23.
- Kubacki, Zbigniew. 2002. „Grundaxiom Karla Rahnera i jego interpretacje.” *Studia Bobolanum* 2: 53-73.
- Kubacki, Zbigniew. 2016. *Kościół, religie, zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*. Kraków: WAM.
- Kudelska, Marta. 2003. *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kupiec, Kazimierz. 1985. „Pneumatologicznie ukierunkowana chrystologia Vladimira Lossky’ego.” *Analecta Cracoviensia* XVII: 267-281.
- Ladaria, Louis F. 2001. „Stworzenie nieba i ziemi.” W *Historia dogmatów*. Red. Bernard Sesboüé, tom 2: *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. Piotr Rak, 17-80. Kraków: Wydawnictwo M.
- Lossky, Vladimir. 1974. *In the image and likeness of God*. New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Lossky, Vladimir. 1977. „Odkupienie i przebóstwienie.” Tłum. Henryk Paprocki. *W drodze* 4: 8-17.
- Lossky, Vladimir. 1977. „«Mrok» i «Światłość» w poznaniu Boga.” Tłum. Henryk Paprocki. *W drodze* 10: 34-43.
- Łoski, Włodzimierz. 2000. *Teologia dogmatyczna*. Tłum. Henryk Paprocki. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce.
- Łoski, Włodzimierz. 2007. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Tłum. Izabela Brzeska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Markides, Vasilios N. 2010. „Prawosławne spojrzenie na inne religie.” W *Religie świata w dialogu*. Red. Udo Tworuschka, tłum. Adam Wąs, 49-73. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.

- Nakamura, Hajime. 2005. *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie, Chiny, Tybet, Japonia*. Tłum. Wiesława Szkudlarczyk-Brkić. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Naumowicz, Józef. 2000. „Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej.” *Warszawskie Studia Teologiczne* XIII, 17-30.
- Obolevitch, Teresa. 2014. *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Gieorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Panikkar, Raimon. 1993. *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*. München: Kösel.
- Papanikolau, Aristotle. 2006. *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Humane Communion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*. 2002. Wyd. V, Poznań: Pallottinum.
- Przesmycki, Piotr. 2004. „Włodzimierz Łoski.” W *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. Tom 2, red. Józef Majewski i Jarosław Makowski, 252-263. Warszawa: „Biblioteka” Więzi.
- Przybyśławski, Artur. 2004. *Coincidentia oppositorum*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rad, Gerhard von. 1986. *Teologia Starego Testamentu*. Tłum. Bogusław Widła. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Rahner, Karl. 1967. „Der dreifaltige Gott als transzendentur Grund Heilsgeschichte.” W *Mysterium Salutis. Grundriss einer Heilsgeschichtlichen Dogmatik II*. Red. Johannes Feiner i Magnus Löhrer, 317-401. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benzinger Verlag.
- Rahner, Karl. 1987. *Podstawowy wykład wiary*. Tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Rahner, Karl. 2005. „Uwagi na temat dogmatycznego traktatu *De Trinitate*.” W Karl Rahner. *Pisma wybrane*, tom 1, tłum. Grzegorz Bubel, 185-215. Kraków: WAM.

- Ratzinger, Joseph. 1970. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Tłum. Ryszard Zajączkowski. Kielce: Jedność.
- Ratzinger, Joseph. 2006. *Święto wiary. O teologii Mszy Świętej*. Tłum. Jarosław Merecki. Kraków: Salwator.
- Reale, Giovanni. 2003. *Mysł starożytna*. Tłum. Edward Iwo Zieliński. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rogowski, Roman E. 1995. „«Theosis»: Człowiek powołany do przeobstwienia.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 3 (1): 59-71.
- Rus, Remus. 2008. „Pogląd chrześcijaństwa prawosławnego na religie świata.” Tłum. Małgorzata Wiertelwska. *Poznańskie Studia Teologiczne* 22: 189-202.
- Rusecki, Marian. 1996. „Zbawczy wymiar objawienia.” W *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*. Red. Janusz Nagórny i Andrzej Derdziuk, 409-418. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Rusecki, Marian. 2000. „Uniwersalizm zbawienia w Jezusie Chrystusie w nauce *Vaticanum II*.” W *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum Tarnów-Kraków 14-15 kwietnia 1999*. Red. Stanisław Budzik i Zdzisław Kijas, 52-71. Tarnów: Biblos.
- Rusecki, Marian. 2006. „Pojęcie Objawienia w *Dei Verbum*.” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 1:9- 22.
- Rusecki, Marian. 2007. „Objawienie Boże podstawą religii.” W *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia* (Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2). Red. Grzegorz Dziewulski, 157-182. Łódź/Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Russel, Norman. 2006. *The Doctrine of the Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press.

- Scholem, Gershom. 1997. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Czytelnik.
- Sesboüe, Bernard. 1999. „Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka. «Filioque». *Relacje trynitarne (Począwszy od IV wieku)*.” W *Historia dogmatów*. Red. Bernard Sesboüe, tom 1: *Bóg zbawienia*, tłum. Piotr Rak, 251-300. Kraków: Wydawnictwo M.
- Špidlik, Tomáš. 2000. *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Tłum. Janina Dembska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Stăniloae, Dumitru. 1986. *Dio è amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*. Roma: Città Nuova.
- Suzuki, Daisetz Taitaro. 1974. *Der Westliche und der Östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*. Berlin: Ullstein.
- Szczurek, Jan Daniel. 2003. *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Waldenfels, Hans. 1993. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*. Tłum. Antoni Paciorek, Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Węclawski, Tomasz. 1983. *Zwischen Sprache und Schwaigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. Lossky und Martin Heidegger*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana – Facultas Theologiae.
- Węclawski, Tomasz. 1995. *Wspólny świat religii*. Kraków: Znak.
- Williams, Rowan. 1975. *The theology of Vladimir Nikolaievitch Lossky: An Exposition and Critique*. Oxford: Bodleian Library.
- Williams, Rowan. 1980. „The Via Negativa and the Foundations of Theology: an Introduction to the Thought of V.N. Lossky.” W *New Studies in Theology I*. Red. Stephen Sykes, i Derek Holmes, 95-117. London: Duckworth.

- Woźniak, Robert J. 2008. „Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia trynitarza pomiędzy apofatyką i katafatyką.” W *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*. Red. Robert J. Woźniak, 270-304. Kraków: WAM.
- Woźniak, Robert J. 2009. „Wcielenie Boga i historia człowieka.” *Znak* 4: 81-91.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXV

Zeszyt 3

ROCZNIK TEOLOGICZNY

[E-WYDANIE]

WARSZAWA 2023

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

eISSN: 2956-5685

Wydano nakładem
Wydawnictwa Naukowego ChAT
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55
Objętość ark. wyd.: 8,4. Nakład: 100 egz.
Druk: druk-24h.com.pl
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

JERZY OSTAPCZUK, BARBARA DZIERŻANOWSKA, <i>Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue</i>	465
КСЕНИЯ КАЗАРИНОВА, <i>Фрагмент Ин 20.19–31 в руськомовных учительных евангелиях: особенности списков силецкой гипергруппы</i>	515
СЕРГЕЙ ТЕМЧИН, <i>Когда Сергей Кимбар начал управлять Супрасльским монастырем: К уточнению хронологии первых настоятелей</i>	531
ВИТАЛИЙ ШУМИЛО, <i>Митрополит Антоний (Храповицкий) и идея государственности Украины в период правления гетмана Павла Скоропадского</i>	543
MICHAŁ PŁÓCIENNIK, <i>Personalistyczno-historyczny charakter Objawienia Bożego w myśli Włodzimierza N. Łoskiego</i>	569
TOMASZ DARIUSZ MAMES, <i>Inkluzyjna 'świętość': wybrane zagadnienia eklezjologii i soteriologii plockiego nurtu w mariawityzmie</i>	601
Wykaz autorów	646

Contents

JERZY OSTAPCZUK, BARBARA DZIERŻANOWSKA, <i>Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue</i>	465
KSENIJA KAZARINOVA, <i>Fragment John 20:19–31 in Ruthenian didactic gospels: peculiarities of manuscripts of Siltsya's hypergroup</i>	515
SERGEJUS TEMČINAS, <i>When Sergius Kimbar began to run the Supraśl Monastery: Clarifying the chronology of the first abbots</i>	531
VITALIJ SHUMILO, <i>Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) and the idea of Ukrainian statehood during the reign of Hetman Pavel Skoropadsky</i>	543
MICHAŁ PŁÓCIENNIK, <i>Personalist-Historical Character of God's Revelation in the Thought of Vladimir N. Lossky</i>	569
TOMASZ DARIUSZ MAMES, <i>Inclusive 'Holiness': Selected Issues of Ecclesiology and Soteriology in the Mariavite Old Catholic Church</i>	601
List of authors	646

Wykaz autorów

Jerzy Ostapczuk, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Barbara Dzierżanowska, barbara.dzierzanowska@uw.edu.pl, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Warszawski, ul. Mińska 25c/6, 03-808 Warszawa

Ksenija Kazarinova, ksemuri@gmail.com, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva-Lithuania

Sergejus Temčinas, sergejus.temcinas@flf.vu.lt, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva-Lithuania

Vitaliy Shumilo, veraizhizn@gmail.com, Nacionalnyi Universitet „Chernihovskyi kolegium” im. T. Shevchenki, Chernigov, ul. Hetmana Polubotka 53, 14000 Ukraina.

Michał Płóciennik, m.plociennik@ujd.edu.pl, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie, al. Armii Krajowej 36a, pokój 304, 42-200 Częstochowa

Tomasz Dariusz Mames, tdmames@myyahoo.com, Église Catholique Apostolique de Paris, 47, rue de l'Échiquier, 75010 Paris, France.