

Trójca Święta w refleksji teologicznej Włodzimierza Łoskiego

Anna Gapińska

Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II,

Wydział Teologii,

Instytut Ekumeniczny Polska

ORCID: 0000-0002-0112-3817

anne.gap@gmail.com

A. Gapińska, *The Holy Trinity in Vladimir Lossky's theological reflection*, Elpis, 21 2019: 35-39.

Abstract: Vladimir Lossky (1903-1958) was one of the greatest theologians of the twentieth century. Drawing from the wisdom of the Greek Fathers of the Church, he tried to help in the understanding of the Trinitarian dogma. He considered using the apophatic and cataphatic predicating of God as essential in theological reflection on the Holy Trinity. The mystery of God, Who is the Trinity and the One, is an irreconcilable difficulty (gr. *aporia*) for human reason. In the presentation of the truth about God, the danger of modalism and the danger of tritheism must be avoided. Relating to the patristic teaching, Lossky showed God the Father as the only basis (Gr. *arche*), the only source (Gr. *pege*), and the only cause (Gr. *aitia*) of the Holy Trinity. It is characteristic for his theology indicating two saving economies, namely, the economy of the Son and the economy of the Spirit. Their common goal is the realization the work of salvation in the Church.

Streszczenie: Włodzimierz Łoski (1903-1958) był jednym z najwybitniejszych teologów prawosławnych XX wieku. Czerpiąc z mądrości Greckich Ojców Kościoła starał się pomóc w rozumieniu dogmatu trynitarnego. Za niezbędne w refleksji teologicznej nad Trójcą Przenajświętszą uważał korzystanie z apofatycznego i katafatycznego orzekania o Bogu. Misterium Boga, Który zarazem jest Trójcą i jednością stanowi nierozwiązywalną trudność (gr. *aporia*) dla ludzkiego rozumu. W przedstawieniu prawdy o Bogu należy unikać niebezpieczeństwa modalizmu oraz niebezpieczeństwa tryteizmu. Bazując na nauczaniu patrystycznym Łoski ukazywał Boga Ojca jako jedyną podstawę (gr. *arche*), jedynę źródło (gr. *pege*) oraz jedyną zasadę (gr. *aitia*) Trójcy Świętej. Charakterystyczne dla jego teologii jest wyróżnienie dwóch ekonomii zbawczych, a mianowicie: ekonomii Syna i ekonomii Ducha, których celem jest urzeczywistnianie zbawczego dzieła w Kościele.

Keywords: Vladimir Lossky (1903-1958), apophatic theology, cataphatic theology, the Holy Trinity

Słowa kluczowe: Włodzimierz Łoski (1903-1958), teologia apofatyczna, teologia katafatyczna, Trójca Święta

Włodzimierz Łoski (1903-1958) – rosyjski filozof i teolog prawosławny, działający na emigracji, specjalizował się w badaniach nad patrologią grecką oraz filozofią średniowieczną (Nichols, 1995, s. 21-340). Studiował na wydziale historyczno-filozoficznym Uniwersytetu Piotrogradzkiego, na Uniwersytecie Karola w Pradze oraz na Sorbonie w Paryżu. W swoich rozważaniach teologicznych czerpał z tradycji chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu (Łoski, 2000, s. 444-451).

W refleksji nad dogmatem trynitarnym korzystał z dorobku Greckich Ojców Kościoła. Za niezbędny punkt wyjścia do ukazania misterium Trójcy Przenajświętszej uważał teologię apofatyczną (Lossky, 1985, s. 13-29). Pojęcie apofatyczne pochodzi z języka greckiego (*apophatikós* = przeczący). W ramach teologii apofatycznej głosi się, że nie możliwe jest jednoznaczne orzekanie o poznaniu Boga, gdyż Bóg w Swej istocie (gr. *ousia*) jest niepoznawalnym misterium. Poznawanie Boga wymaga stosowania metody negacji, antynomii, paradoksu, doświadczenia i kontemplacji mistycznej (Hryniewicz, 1985a, kol. 745-748; Szałyj, 2001, s. 134-140). Włodzimierz Łoski dowodził, że teologia apofatyczna (negatywna) nie jest „gałęzią teologii, rozdziałem, nieuniknionym

słowem wstępnym o niepoznawalności Boga, po którym spokojnie przechodzi się do wykładu doktryny w przyjętych terminach, właściwych rozumowi ludzkiemu, ogólnie znanej filozofii” (Łoski, 1989, s. 37). Już Ojcowie Kościoła podchodzili w sposób apofatyczny do terminów filozoficznych, aby w ten sposób uniknąć niewłaściwego rozumienia rzeczywistości duchowych oraz zatrzymać się na progu tajemnicy w taki sposób, aby nie zastępować Boga wymyślonymi przez rozum bożkami. Uznanie prawdy o tym, że człowiek swym rozumem nie ma możliwości poznania istoty Boga, stało się podstawą teologii apofatycznej. Niepoznawalność nie oznacza jednak agnostycyzmu czy odrzucenia poznania Boga. Ten rodzaj orzekania o Bogu wyraża pokorne uznanie, że Bóg jest zawsze nieskończenie większy i przekraczający możliwości ludzkiego rozumu. Z tego też względu dogmaty Kościoła są tak sformułowane, aby pomagać wierzącym w przemianie umysłu i wchodzić na drogę kontemplacji Boga (Łoski, 1989, 37-38). W Kościele Wschodnim teologia apofatyczna stanowi dopełnienie teologii katafatycznej (pozytywnej) (Hryniewicz, 1985b, kol. 976-978; Iwanow, 2013, s. 693-696), która w niedoskonały sposób prowadzi do poznania Boga (Łoski, 2000, s. 12-16; Egan, 1978,

s. 399-426). Teologia katafatyczna jest teologią afirmacji, „teologią imion Bożych” (Pseudo-Dionizy Areopagita, 2005, s. 217-321), które przejawiają się w stworzeniach (Lossky, 1983, s. 125-128). Ta teologia pozytywna (gr. *katafatikos* = twierdzący, orzekający w sposób pozytywny) ma charakter symboliczny i oparta jest na relacjach podobieństwa i proporcjonalnej odpowiedniości bazującej na związkach przyczynowych pomiędzy światem stworzonym a Stwórcą. Typowa dla niej jest metoda poznania wstępującego od stworzeń ku Bogu przy wykorzystaniu nazw i twierzeń ze świata przyrody na nadprzyrodzoną rzeczywistość niewidzialną (W. Hryniewicz, 1985b, kol. 976). Rozwijając naukę św. Grzegorza z Nyssy (Lossky, 1983, s. 84-88), Włodzimierz Łoski wyjaśniał, że „Drabina teologii katafatycznej, która objawia nam imiona Boże zaczerpnięte przede wszystkim z Pisma Świętego, jest serią stopni mających służyć wsparciem kontemplacji. Nie są to racjonalne wiadomości, które formułujemy, koncepty przydające naszym zdolnościom poznawczym pozytywnej nauki o naturze Bożej, lecz raczej obrazy czy idee, co mogą nas prowadzić, modelować nasze zdolności dla potrzeb kontemplacji tego, co przekracza wszelkie pojmosowanie” (Łoski, 1989, s. 35; Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, XII, PG 45, 939-941). Podstawy apofatyizmu w myśli chrześcijańskiej odnoszone są do objawienia Bożego oraz przeciwstawienia transcendencji i immanencji Boga wobec świata. Według Włodzimierza Łoskiego „Punktem docelowym, do którego doprowadza teologia apofatycka, jeśli można mówić o celu i skutku tam, gdzie chodzi o wstępowanie ku nieskończoności, owym kresem nieskończoności, nie jest natura czy istota, nie jest też osoba, jest to coś, co jednocześnie przekracza wszelkie pojęcie natury i osoby – Trójca” (Łoski, 1989, s. 39).

1. Imię Boga: Trójca Przenajświętsza

W tradycji starożytnego Bliskiego Wschodu wielką wagę przywiązywano do znaczenia imion, ponieważ oznaczały one powołanie osoby, jak również jej charakter i tożsamość, a ponadto naznaczały jej egzystencję. W religiach starożytnych istotną była znajomość imion bóstw, gdyż umożliwiała nie tylko ich poznanie, ale również i nawiązanie z nimi komunikacji. Starotestamentalny Bóg Jahwe objawił się jako „Jestem, Który Jestem” (Wj 3,14). W Nowym Testamencie głównym imieniem Boga jest po prostu *Theos*. Bóg daje się poznać człowiekowi przez Swojego Syna – Jezusa Chrystusa (Lossky, 1983, s. 25-32). Według św. Grzegorza z Nazjanzu Trójca to imię jednoczące. „Trójca (gr. *Trias*) jest zbiorem Osób równych i godnych tej samej czci, ponieważ imię jedno-czy Osoby zjednoczone naturą i nie pozwala, by je dzielono liczbą: One są niepodzielne” (Grzegorz z Nazjanzu, 1967, s. 259). Włodzimierz Łoski mając na celu pomoc w lepszym zrozumieniu misterium Trójcy Przenajświętszej, powoływał się również na inne fragmenty nauczania św. Grzegorza z Nazjanzu (Lossky, 1983, s. 81-84).

Mowa *O Chrzcie świętym* posłużyła mu jako wskazanie na aporię, z jaką zmagać musi się ludzki rozum, gdy próbuje uchwycić tajemnicę Boga, Który jest jeden i w trzech Osobach: „Nie zdołam wpiery rozdzielić trzech Osób, bym nie przeniósł się myślą do jedności. Gdy jedną z trzech Osób sobie wyobrażę, uważam Ją za całość, mam tego pełne oczy, a nawet większa część uchodzi mego wzroku. Nie mogę objąć Jej wielkości, i nie mogę dać więcej pozostałym [Osobom]. Gdy zaś trzy [Osoby] razem zbiorę w rozważaniu, widzę jeden blask, nie mogąc rozdzielić ani zmierzyć Światłości Zjednoczonej” (Grzegorz z Nazjanzu, 1967, s. 460; Łoski, 1989, s. 40-41; Lossky, 1974, s. 31-43). Słusznie zatem *Autor Teologii mistycznej Kościoła Wschodniego* koncentrował się na tajemnicy liczby trzy dowodząc, iż Boskość nie jest ani jednością, ani wielością. Doskonałość Boskości przekracza mnogość, której podstawą jest dwoistość. „Dwa” to cyfra, która dzieli, natomiast „trzy” to cyfra, która przewyżcza podział. Właśnie z tego powodu św. Grzegorz z Nazjanzu po prostu wskazywał niewystarczalność każdej innej cyfry poza cyfrą „trzy” (Łoski, 1989, s. 42). W tym kontekście jako w pełni zasadne pojawia się pytanie o to, czy pojęcie cyfry można odnosić do Boga. Czy taki sposób myślenia nie sprowadza Boskości do granic ludzkiego rozumu? Zmagając się z tym problemem Włodzimierz Łoski znalazł odpowiedź w słynnym traktacie św. Bazylego Wielkiego *O Duchu Świętym*: „Jeśli liczymy, to nie dodajemy niczego, zwiększając od jednego do wielu. Nie mówimy: ‘jeden, dwa, trzy’, lub ‘pierwszy, drugi, trzeci’. Nigdy dotąd nie słyszeliśmy o drugim Bogu. Wielbimy Boga z Boga, wyznając wyjątkowość osób i równocześnie trzymając się prawdy o jedności Monarchii. Nie dzielimy Boskiej wiedzy i nie rzucamy jej fragmentów na wiatr” (Bazyli Wielki, *Liber de Spiritu Sancto* 45, PG 32, 149B). W nawiązaniu do powyższej myśli Łoski doprecyzował, że liczba „trzy” w odniesieniu do Boga nie wskazuje na ilość, lecz wyraża trudną do pojęcia rzeczywistość Boskości. Trzy Osoby Boskie są nierozdzielnie ze sobą złączone, a zatem $3 = 1$. Kontemplacja Boga, Który jest jeden i w Trójcy Przenajświętszych Osób wynosi umysł człowieka ponad granice racjonalności. Kościół od samego początku swego istnienia stawał w obronie tajemnicy Trójcy Świętej i na różne sposoby starał się pomóc chrześcijanom, aby nie ulegali naturalnym skłonnościom rozumu, dążącego do sprowadzenia myśli o Trójcy do jedności (niebezpieczeństwo modalizmu), lub też myśli o trzech Bogach (niebezpieczeństwo tryteizmu) (Łoski, 1989, s. 42-43). Warto zauważyć, że w wykładni dogmatu trynitarnego chrześcijański Zachód dowodził, że Bóg jest jeden ze względu na swą istotę czy naturę, a następnie istnieje jako Trójca Boskich Osób. Z takim podejściem do misterium Trójcy Przenajświętszej nie mógł się zgodzić chrześcijański Wschód. Grecy Ojcowie Kościoła uzasadniali, że właściwsze jest postępowanie w odwrotnym kierunku, a mianowicie, od trzech Osób do jednej natury (Łoski, 1989, s. 50). Według nich ontologiczną „zasadą” czy „przyczyną” bytu i istnienia Boga nie jest istota Boska, lecz Osoba Boga Ojca (Zizioulas, 1985, s. 40).

2. Bóg Ojciec

Właśnie w oparciu o nauczanie greckich Ojców Kościoła Włodzimierz Łoski podkreślał, że zasadą jedności Trójcy Przenajświętszej jest Osoba Ojca, bowiem dzięki Niej Bóg istnieje jako Trójca: „Jako zasada dwóch pozostałych Osób, Ojciec jest tym samym kresem relacji, któremu hipostazy zawdzięczają różne cechy: sprawiając pochodzenie Osób, ustanawia On ich relacje – zrodzenie i pochodzenie – do jednej zasady Boskości” (Łoski, 1989, s. 51; Łoski, 2000, 25-26). Według teologii chrześcijańskiego Wschodu, Osoba Ojca nie ma żadnego znaczenia poza Trójcą Przenajświętszą, czyli poza relacjami z Synem i Duchem Świętym, gdyż Ojciec jest zawsze Ojcem kogoś. Wielość (trzy) i współzależność Osób Boskich Ojcowie kapadocy wyjaśniali w ramach wypracowanej przez siebie nowej ontologii (Zizioulas, 2008, s. 52-53), której istotną przesłanką był fakt, iż Ojciec nigdy nie jest w izolacji od Syna i Ducha Świętego. Trójca Przenajświętsza jest zatem wspólnotą Osób (gr. *koinonia ton hagion*, łac. *communio personarum*).

Osoba Ojca jest podstawą wspólnoty (gr. *koinonia*) Osób Boskich w Trójcy Przenajświętszej (Łoski, 2000, s. 28-32). Ojcowie greccy jednogłośnie nauczali, że jest jeden Bóg, jest bowiem jeden Ojciec. To Ojciec jako „źródło Boskości Trójcy” (gr. *pegaia theotes*) daje Swoją naturę Synowi i Duchowi Świętemu, a natura ta jest jedna i niepodzielna, identyczna sama w sobie i w Trzech Osobach Boskich. Z punktu widzenia Ojców greckich uznawanie Ojca za początek Syna i Ducha jest uznaniem, iż otrzymują od Niego tę samą naturę (Łoski, 1989, s. 52). Wyjątkowa tożsamość Boga Ojca w tradycji chrześcijaństwa wschodniego określana jest jako monarchia Ojca. Wyjątkowość tożsamości Boga Ojca polega na tym, że jest On jedyną podstawą (gr. *arche*), jedynym źródłem (gr. *pege*) oraz jedyną zasadą (gr. *aitia*) Trójcy Świętej. Św. Grzegorz z Nazjanzu dowodził, iż utrzymanie się przy jedności Bóstwa wymaga odniesienia do jednej przyczyny, przy równoczesnym niezłączeniu i niez mieszaniu razem Syna i Ducha. Ojca należy wysławiać jako niemającego początku i jako początek, pojmując ów początek jako przyczynę i źródło oraz jako światło wieczne (Grzegorz z Nazjanzu, 1967, s. 222). Włodzimierz Łoski dobrze znając nauczanie św. Grzegorza Teologa, zacytował również fragment ze słynnej *Mowy XXXI*: „Dla nas jeden jest Bóg, ponieważ jedno jest Bóstwo. I chociaż wierzymy w trzy Osoby, wiemy, że One tworzą jedno z Nim. Kiedy spojrzymy więc na Bóstwo i na Pierwszą Przyczynę i jednowładztwo, wtedy jeden nam się jawi obraz. Kiedy zaś obrócimy oczy na te Osoby, z których jest Bóstwo, i na te, które pochodzą z Pierwszej Przyczyny, biorąc z Niej swą egzystencję ponadczasową i równą w chwale, wtedy ujrzemy Trzy (Osoby), którym cześć składamy” (Grzegorz z Nazjanzu, 1967, s. 352). W powyższym cytacie Boskość zdaje się być tożsama z Osobą Ojca. Doprecyzowanie tej nie do końca jednoznacznej myśli Włodzimierz Łoski znalazł w innej *Mowie* tego Ojca kapadockiego: „A natura tych Trzech jest jedna, tj. natura Boża. Jedność stanowi

Ojciec, od Którego pochodzą i do Którego wracają drugie dwie Osoby, nie żeby się z Nim utożsamiały, ale z Nim są tak (istotą swoją) złączone, że nie zachodzi między nimi żadna różnica czasu, woli lub mocy” (Grzegorz z Nazjanzu, 1967, s. 476). W nawiązaniu do myśli św. Maksyma Wyznawcy Autor *Teologii mistycznej Kościoła Wschodniego* przypisuje Ojcu rolę rozróżniania hipostaz „w odwiecznym ruchu miłości”, w ramach którego zostaje udzielona jedna natura Synowi i Duchowi Świętemu w taki sposób, aby pozostała ona jedna, cała i niepodzielona, choć dana w różny sposób. Synowi bowiem została dana w relacji zrodzenia, a Duchowi w relacji pochodzenia (Łoski, 1989, s. 53-54. Maksym Wyznawca, Scholia in librum de Divinis nominibus II.3, PG 4, 221A). Zdaniem Włodzimierza Łoskiego chrześcijański Wschód podkreślając znaczenie monarchii Ojca, pojmowanej jako jedyne źródło Boskości i zasadę jedności trzech Osób Boskich, trwał przy koncepcji Trójcy, którą „uważał za bardziej konkretną, bardziej osobową” (Łoski, 1989, s. 55).

3. Syn Boży – „Bóg, Który stał się człowiekiem”

Syn Boży jest „Mądrością hipostyczną Ojca” (Łoski, 1989, s. 73). On jest Przedwiecznym Słowem, Które „było na początku u Boga” (J 1,2). Wyjaśniając Kim jest Syn Boży Włodzimierz Łoski powołuje się na jednego ze swych ulubionych Ojców Kościoła, a mianowicie św. Grzegorza z Nazjanzu: „Nazywany jest Słowem, ponieważ tak się ma do Ojca, jak do myśli słowo, nie tylko przez to, że zrodzenie jest wolne od namiętności i zmiany, ale także przez swą ścisłą więź [z Ojcem] i przez to, że jest Jego wyrazem. Można by nawet powiedzieć, że [tak się ma do Ojca] jak definicja do rzeczy zdefiniowanej, ponieważ wyraz słowo (gr. *logos*) używany jest także w tym sensie. Kto bowiem myślą pojął Syna, powiada Chrystus – bo „myślą pojął” znaczy tutaj tyle, co widział – pojął Ojca” (Grzegorz z Nazjanzu, 1967, s. 341; Łoski, 1989, s. 71). Powyższą myśl rozwijał Łoski bazując na *Wykładzie wiary prawdziwej* św. Jana z Damaszku (Łoski, 1983, s. 138-141). Syn jest pełnym obrazem Ojca i we wszystkim jest do Niego podobny (Jan z Damaszku, 1969, s. 58; Łoski, 1989, s. 74).

Objawieniem miłości Boga było Wcielenie Syna (Łoski, 2000, s. 73-76). Św. Jan Apostoł głosił, iż „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał” (J 3,16). W ramach Boskiej ekonomii zbawienia „Słowo stało się ciałem” (gr. *Logos sarks egeneto*) (J 1,14), aby wybawić upadłą ludzkość. W akcie Wcielenia Słowo przyjmuje ludzką naturę. Włodzimierz Łoski dowodził, że człowieczeństwo przyjęte przez Syna Bożego, otrzymuje swój byt w hipostazie Boskiej. Chrystus zawarł w Sobie całą rzeczywistość ludzką w jej stanie upadku, oprócz grzechu. Podstawą do określenia Kim jest Syn Boży jest dogmat chrystologiczny orzeczoney na Soborze Chalcedońskim. Komentując orzeczenie soborowe, Autor *Teologii dogmatycznej* podkreślał fakt zjednoczenia dwóch natur w jednej

osobie, co wyrażone zostało czterema terminami negatywnymi: bez pomieszania (gr. *asynchytos*), bez zamiany (gr. *atreptos*), bez podziału (gr. *adiaretos*) i bez rozłączenia (gr. *achoristos*) (Łoski, 2000, s. 82). Syn Boży cierpiał i umarł na krzyżu w swoim człowieczeństwie, a zarazem nie przestał wszechmocnie panować nad całym światem stworzonym mocą Swej Boskości (Łoski, 1989, s. 122-126; Łoski, 2000, s. 83-86). Człowieczeństwo Chrystusa jest przeniknięte Boskimi Energiami od momentu Wcielenia. Osoba Syna Bożego przed Zmartwychwstaniem posiadała w swoim człowieczeństwie naturalną wolność od zepsucia i wolność od cierpień (co było właściwe naturze doskonałej i przebóstwionej), a zarazem dobrowolnie przyjętą podatność na zepsucie i na cierpienia (Łoski, 1989, s. 129-131). Prawda ta w tradycji liturgicznej Kościoła Wschodniego została wyrażona w jutrzni święta Przemienienia Pańskiego: „Na górze przemieniłeś się, i jak mogli to pojąć uczniowie, chwałę Twoją Chryste Boże, oglądali, by gdy mieli ujrzeć Cię krzyżowanym, mękę mogli pojąć dobrowolną i całemu światu głosić potem, że Ty jesteś prawdziwym Chrystusem – Światłością Ojca” (Kontakion tone seven, canticle six, Matins for the feast of the Transfiguration of our Lord, w: *The Festal Menaion*, 1969, s. 489; Łoski, 1989, s. 131-132). Syn Boży, posłuszny we wszystkim Ojcu, odniósł zwycięstwo nad śmiercią. Ten, Który przyjął ludzką naturę, dobrowolnie wziął na siebie wszystkie grzechy i odpowiedzialność na naszą winę. Poprzez Swe uniżenie (gr. *kenosis*) pokonał rozdarcie pomiędzy Bogiem i ludźmi (Łoski, 1989, s. 136-137). Św. Maksym Wyznawca w swej teologii szczególnie skoncentrował się na Chrystusie oraz Wcieleniu (Lossky, 1983, s. 128). Wyróżnił on trzy stopnie, które Jezus Chrystus kolejno przywraca naturze, a mianowicie: byt (gr. *to einai*), bycie według dobra (gr. *eu einai*) oraz byt wieczny (gr. *aei einai*). Pierwszy został osiągnięty poprzez Wcielenie, drugi poprzez czystość woli w Jego ziemskim życiu kończącym się na krzyżu, a trzeci poprzez nieskończoność natury objawiającej się w zmartwychwstaniu (Maksym Wyznawca, *De ambiguus*, PG 91, 1392; Łoski, 2000, s. 100-102). Dzieło dokonane przez Chrystusa odnosi się do natury ludzkiej, która przestała już być odzielona od Boga przez grzech. W ten sposób na poziomie natury jesteśmy częściami człowieczeństwa Chrystusa, natomiast na poziomie naszego bycia osobowego nie osiągnęliśmy jeszcze zjednoczenia z Boskością. Nasze zbawienie dokonuje się w Kościele, który jest ciałem Chrystusa, lecz nie jest jeszcze „pełnią Tego, Który napędza wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,23). Urzeczywistnianie tego dzieła dokonuje się mocą Ducha Świętego (Łoski, 1989, s. 137-138).

4. Duch Święty

Jeśli Jezus Chrystus, Syn Boży, jest „Głową Kościoła, który jest Jego Ciałem”, to Duch Święty jest tym, „który napędza wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,23). Ekonomia Syna Bożego jest nierozdzielnie związana z ekonomicą Ducha Świętego. Włodzimierz Łoski przedstawia-

jąc ekonomicę Ducha, dostrzegał Jego działanie zarówno w dziele stworzenia, jak i w dziele odkupienia (Łoski, 2000, s. 94-96; Lossky, 1974, s. 97-110). Czerpiąc z traktatu św. Bazylego Wielkiego pt. *O Duchu Świętym*, wskazywał, że Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej poprzedzała przyjście Chrystusa, była obecna we Wcieleniu oraz we wszystkich cudownych działaniach łaski: uzdrowieniach i wyrzuceniu demonów, a także w odpuszczeniu grzechów. Zmartwychwstanie umarłych również dokonuje się mocą Ducha Świętego (Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto* XIX, 49, PG 32, 157AB; Łoski, 1989, s. 140). Osoba Ducha Świętego jest posłana przez Syna Bożego do świata: „Pocieszyciel (gr. *Parakletos*), którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o mnie” (J 15,26). Wschodnio-chrześcijańskie nauczanie o pochodzeniu Ducha Świętego jedynie od Ojca, w oparciu o powyższy cytat z Ewangelii według św. Jana, stanowi od pierwszych wieków Kościoła istotną prawdę dogmatyczną. Chrześcijański Zachód głosząc pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna (łac. *Filioque*), zdaniem prawosławnych chrześcijan, przyczynił się do zaistnienia trynitarnego kontrowersji dogmatycznej oraz podziału chrześcijaństwa (Lossky, 1974, s. 71-96).

Przyjście Ducha Świętego na świat, czyli Pięćdziesiątnica nie jest zwyczajną „kontynuacją” Wcielenia, lecz jego następstwem. Duch Święty zstępuje na świat i napędza swą obecnością Kościół odkupiony, który został obmyty krwią Chrystusa. Zdaniem Włodzimierza Łoskiego dzieło Chrystusa zostało przygotowane przez dzieło Ducha Świętego. Warto pamiętać, że Duch Święty w swym osobowym przyjściu nie objawia swojej Osoby. Zgodnie z logiką trynitarną przychodzi w imieniu Syna, aby dać świadectwo Synowi, tak jak Syn przyszedł w imieniu Ojca. Duch Święty nie objawia się jako Osoba. Pozostaje ukryty i tajemniczy. Jego misterium można ukazać jedynie w sposób typowy dla teologii apofatycznej, o czym świadczą hymny napisane przez św. Symeona Nowego Teologa (Lossky, 1983, s. 143-151). Są one świadectwem przyzywania Bożego Ducha jako Światłości prawdziwej, Życia wiecznego, ukrytej Tajemnicy, Skarbu bez imienia, Radości nieskończonej czy Osoba niepoznanej (PG 120, 507-509; Łoski, 1989, s. 142-143). Osoba Ducha Świętego pozostaje nieobjawiona i ukryta oraz dająca się jedynie w pewnym stopniu poznać jedynie przez dar, którego udziela wierzącym. Duch Święty udziela ognia Boskości, czyli łaski niestworzonej członkom ciała Chrystusa. Łaska według teologii prawosławnej to „całe bogactwo natury Boskiej, która udziela się ludziom; jest to Boskość, która wychodzi na zewnątrz istoty i się udziela – natura Boska, w której się uczestniczy w energiach” (Łoski, 1989, s. 145). Duch Święty jest źródłem tych niestworzonych i nieskończonych darów. Choć jest Bogiem ukrytym, to otrzymuje wiele imion, które można odnieść do łaski. Św. Grzegorz z Nazjanzu nazywał Go: Duchem Bożym, Duchem Chrystusa, Duchem synostwa, Duchem czyniącym apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli (Grzegorz z Nazjanzu, 1967, s. 360). Duch Święty został posłany do Kościoła i świata w imię Syna Bożego (por. J 14,26).

Zdaniem Włodzimierza Łosskiego dzieło Chrystusa odnosi się do natury ludzkiej, którą On rekapitułuje w swojej Osobie, natomiast dzieło Ducha Świętego odnosi się do poszczególnych osób ludzkich. Potwierdzenie dla tego rodzaju poglądu znajduje w nauczaniu św. Bazylego Wielkiego. Biskup Cezarei głosił, że Duch Święty, będąc źródłem uświęcenia „nie wyczerpuje się z powodu wielości uczestników”, lecz jest On „w pełni obecny w każdym i wszędzie”, „wylewając na wszystkich całą łaskę”, gdyż „nie ma miary dla możliwości Ducha” (Bazyli Wielki, *De Spiritu Sancto* IX, 22, PG 32, 198BC; Łoski, 1989, s. 148). Kościołowi został udzielony Duch Święty dwukrotnie. Najpierw dokonało się to przez tchnienie zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa w dniu zmartwychwstania (por. J 20,19-23) i było przeznaczone dla całego Kościoła jako ciała. W dniu Pięćdziesiątnicy Duch Święty przyszedł w sposób osobowy (por. Dz 2,1-5). Ukazał się wówczas w postaci rozdzielonych „języków ognia”, z których każdy spoczął oddzielnie na poszczególnych osobach obecnych w wieczerniku. Duch Święty naznacza każdego członka Kościoła „pieczęcią osobowej i niepowtarzalnej więzi z Trójcą Przenajświętszą”. Według nauczania Kościoła wschodniego osobowe przyście Ducha Świętego wymagało niezależności Jego Osoby od Osoby Syna Bożego w odniesieniu do Jego odwiecznego pochodzenia. Duch Święty zatem nie może pochodzić od Ojca i Syna. Zależność Ducha od Syna oznaczałaby redukcję Jego Osoby jedynie do więzi łączącej nas z Synem

(Łoski, 1989, s. 149-151). Poprzez sakramenty Chrztu i Bierzmowania Duch Święty czyni człowieka mieszkaniem Trójcy Przenajświętszej. Duch Święty obdarza wierzącego niestworzonymi energiami, chwałą i Boskością (Łoski, 1989, s. 152). Duch Święty udziela łaski Bożej od wewnątrz, objawiając się w człowieku wówczas, gdy on pragnie i czyni wszystko, aby jego wola była zgodna z wolą Bożą. Ten proces współdziałania (gr. *synergieia*) osoby ludzkiej z Bogiem prowadzi do Królestwa Bożego (Łoski, 1989, s. 154).

* * *

W swej refleksji trynitarniej Włodzimierz Łoski bazował na istotnych przesłankach teologii apofatycznej i katafaticznej. W sposób charakterystyczny dla teologii chrześcijaństwa wschodniego ukazuje Boga jako Trójcę Przenajświętszych Osób, a zarazem jako jednego Boga. Misterium Boga, Który objawił się jako jeden i jako Trójca stanowi aporię dla ludzkiego umysłu. Podstawą, źródłem i zasadą jedności Boga jest Osoba Ojca, a nie jedność natury, co jest typowe dla teologii chrześcijańskiego Zachodu. Oryginalną myślą Autora *Teologii mistycznej Kościoła Wschodniego* jest wyróżnienie dwóch ekonomii zbawczych, jednej przypisanej do Osoby Syna Bożego i drugiej do Osoby Ducha Świętego. Chciał przez to podkreślić, że Osoby Boskie: Syn i Duch Święty nie odgrywają tej samej roli, chociaż wypełniają na ziemi to samo dzieło zbawienia, które dokonuje się w Kościele.

Bibliografia

- Egan, H. (1978). Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism. *Theological Studies*, 39 (3), 399 – 426.
- Grzegorz z Nazjanzu (1967). *Mowy wybrane*. Warszawa: Pax.
- Hryniewicz, W. (1985a). Apofatyczna teologia. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 1, kol. 745 – 748). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Hryniewicz, W. (1985b). Katafaticzna teologia. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 8, kol. 976 – 978). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ivanov, M.S. (2013). Katafatičeskoe (utverditel'noe) bogoslovie. W: *Pravoslavnaâ Ėnciklopediâ* (t. XXXI, s. 693 – 696). Moskva: Cerkovno-Naučnyj Centr „Pravoslavnaâ Ėnciklopediâ” [Иванов, М.С. (2013). Катафатическое (утвердительное) богословие, В: *Православная Энциклопедия* (т. XXXI, стр. 693 – 696). Москва: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия»].
- Jan z Damaszku, św. (1969). *Wykład wiary prawdziwej*. przeł. B. Wojkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- The Festal Menaion*. (1969). London: Faber and Faber.
- Łoski, W. (2000). *Historia filozofii rosyjskiej*. przeł. H. Paprocki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Lossky, V. (1974). *In the Image and Likeness of God*. red. J. Erickson, Th. E. Bird. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Lossky, V. (1983). *The Vision of God*. Tłum. A. Moorhouse. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press
- Łoski, W. (2000). *Teologia dogmatyczna*. przeł. H. Paprocki. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce.
- Łoski, W. (1989). *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Warszawa: Pax.
- Nichols, A. (1995). *Light from the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*. London: Sheed & Ward.
- Pseudo-Dionizy Areopagita (2005). Imiona Boskie. W: Pseudo-Dionizy Areopagita, tłum. M. Dzielska, *Pisma teologiczne* (s. 217 – 321). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Szmałyj, W. (2001). Apofatičeskoe (otricatel'noe) bogoslovie. W: *Pravoslavnaâ Ėnciklopediâ* (t. III, s. 134 – 140). Moskva: Cerkovno-Naučnyj Centr „Pravoslavnaâ Ėnciklopediâ” [Шмальный, В. (2001). Апофатическое (отрицательное) богословие. В: *Православная Энциклопедия* (т. III, стр. 134 – 140).). Москва: Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия»].
- The Festal Menaion*. (1969). London: Faber and Faber.
- Zizioulas, J.D. (1985). *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*. London: Darton, Longman and Todd.
- Zizioulas, J.D. (2008). *Lectures in Christian Dogmatics*, London: T & T Clark.

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU



ADRES REDAKCJI

ul. Ludwika Zamenhofa 15, 15-435 Białystok, Polska
tel. 85 745-77-80, e-mail: elpis@uwb.edu.pl
www.elpis.uwb.edu.pl