

Michał Płóciennik

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie
ORCID 0000-0003-3644-0027

Teopoietyczno-apofatyczny charakter teologii w ujęciu Włodzimierza N. Łoskiego

Abstrakt: Celem artykułu jest próba przedstawienia rozumienia teologii przez Włodzimierza N. Łoskiego, jednego z najwybitniejszych myślicieli prawosławnych XX wieku. Wydaje się, że prezentowane przez niego podejście jest istotne nie tylko ze względów systematyczno-historycznych, ale może być inspirujące także w kontekście wyzwań ekumenicznych oraz pytań o znaczenie, miejsce i rolę teologii we współczesnym Kościele i świecie. Duchowa świeżość uprawiania teologii przez Rosjanina jest w stanie uwypuklić duchowy wymiar niejednokrotnie zbyt akademickiej myśli teologicznej. Jednak tym, co szczególnie zachęca do poświęcenia jej uwagi, jest postulowany związek teologii z komunią z żywym Bogiem, przeżywaną i poznawaną z jej wnętrza, a nie w formie niezaangażowanego i niejako przedmiotowego oglądu. Teologia, tak jak rozumie ją Łoski, a zarazem jak ją uprawia, jest mistyczna i tym samym teopoietyczno-apofatyczna. Rozjaśnieniu tych kwestii poświęcone jest niniejsze studium.

Słowa kluczowe: Włodzimierz N. Łoski, teologia, przebóstwienie, apofatyzm, prawosławie

Niniejszy artykuł poświęcony będzie próbie przyjrzenia się dwóm podstawowym paradygmatom dominującym w twórczości jednego z najważniejszych teologów prawosławnych XX wieku – Włodzimierza N. Łoskiego¹ – a mianowicie przebóstwieniu (*theosis*,

¹ Podstawowe informacje dotyczące Łoskiego zob. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu*, 171–184. 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.

theopoiēsis) i apofatyzmowi w ramach szerszego kontekstu teologicznego prawosławia. Wydaje się, iż to właśnie przez pryzmat tych dwóch nośników paradygmatycznych Łoski myślał, stanowiły one dla niego swoiste idee regulatywne, w oparciu o które dokonywał namysłu nad treściami wiary. Ich nieodzowność dla właściwego uchwycenia tego, co swoiście chrześcijańskie, dochodzi w jego myśli najdobitniej do głosu w przypadku trynitarne go charakteru chrześcijaństwa.

W pierwszej części przyjrzymy się bliżej tematowi przeobstwienia w rozumieniu Łoskiego, a także takim zagadnieniom jak: sposób rozumienia i współlistnienia teologii i mistyki, eklezjalny kontekst życia duchowego i refleksji teologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem elementu doświadczenia, pojmowanie dogmatu oraz temu wszystkiemu, co nieodzowne dla właściwego odczytania myśli Łoskiego, a co tworzy jej *Sitz im Leben*.

Przedmiotem drugiej części będzie apofatyzm w najbardziej szerokim z możliwych znaczeń i w swojej radykalności. Nie tylko teologia negatywna, ale także, a może przede wszystkim, wszechobecny duch apofatyizmu we wszystkich jego wymiarach stanowi rdzeń teologii wybitnego Rosjanina. Będziemy starali się pokazać, dlaczego przywiązuje on do niego tak dużą wagę i jakie jest jego znaczenie w ramach podejmowanego przez nas zagadnienia.

W trzeciej części wskażemy, że w myśli Łoskiego mamy do czynienia w rzeczywistości z jednym teopoietyczno-apofatyycznym paradygmatem rozumienia, uprawiania i przeżywania teologii.

Należy jednak już na samym początku poczynić pewne uwagi metodologiczne. W świetle teologii zachodniej temat nasz sytuuje się gdzieś na granicy zainteresowań teologii fundamentalnej, dogmatyki, teologii moralnej i teologii duchowości. Jednakże wnikliwsze spojrzenie przechyla zdecydowanie szalę w kierunku refleksji dogmatycznej, gdyż będzie nam chodziło przede wszystkim o rozumienie trynitarnej istoty chrześcijaństwa, zaś w mniejszym stopniu, a właściwie znikomym, o jej wykazanie i uwiarygodnienie, choć w praktyce te dwa wymiary są nierozdzielne, gdyż nie można uwiarygadniać czegoś beztreściowego, jak i nie można rozumieć czegoś, nie dysponując informacjami o jego (nie)wiarygodności. W mniejszym stopniu będziemy się tu zajmować moralno-duchowymi implikacjami

istoty chrześcijaństwa i teologii, choć jak się okaże, w ramach teologii Łosskiego stanowią one raczej źródło refleksji dogmatycznej, która ostatecznie także ku nim zmierza, będąc generowaną i reasumując się w tym co nazywa się doświadczeniem mistycznym, w jego indywidualno-eklezyjalnym wymiarze. Stąd należałoby powiedzieć, że nasze rozważania będą dokonywały się w optyce teologii duchowości i teologii moralnej ujętych w sposób dogmatyczny z wyakcentowaniem wymiaru indywidualno-eklezyjalnego. Należy przy tym podkreślić, że z perspektywy teologii prawosławnej, w ramach której generalnie brak ścisłego podziału na poszczególne dyscypliny teologiczne, problem metodologicznego zaklasyfikowania naszego tematu nie ma racji bytu.

Teologia prawosławna, z wyjątkiem elementów tzw. teologii szkolnej, inspirowanej scholastyką, jawi się jako względnie całościowa. Nie chodzi nam tu o całość w rozumieniu scholastycznym, wyrażającą się w zamkniętych i domkniętych systemach zapisanych w opasłych tomach sum teologicznych. Takie rozumienie całościowości w ramach teologii prawosławnej jest z założenia niemożliwe ze względu na jej kontemplatywno-doksologiczno-sapiencjalno-soteriologiczny charakter. Należy podkreślić dwie kwestie. Po pierwsze, całość rozumiana jest jako totalność wzajemnej interakcji Boga i człowieka, przez co teologia i „poznanie teologiczne staje się wówczas aktem egzystencjalnym, Bosko-ludzkim, procesem wzajemnego przenikania się komunii osób”². Owa totalność przenika każdy fragment teologii, każde jej zagadnienie. Po drugie, trzeba zauważyć, że kiedy teologia zachodnia mniej więcej od XVI wieku ulegała i nadal ulega rozbięciu na poszczególne dyscypliny³, teologia prawosławna zachowała przynajmniej pewną względną całość, starając się objąć swym

² Hryniewicz, „Między ortodoksją a doksologią”, 75.

³ Ze względów metodologicznych być może jest to zjawisko pożądane, jednakże fakt, iż teologia jest nauką *sui generis* zmusza do postawienia pytania: która z dyscyplin teologicznych jest teologią we właściwym sensie i kto tak naprawdę jest teologiem? „Ale jeśli – upraszczając – bibliści zajmują się Biblią, dogmatycy dogmatami i tak dalej, to zasadnym staje się pytanie, kto właściwie uprawia «teologię»? Teologię bez dopełniacza, teologię na poziomie syntezy?” – Strzelczyk, „Potrzeba interdyscyplinarności”, 262. Na temat jedności i rozbięcia teologii zachodniej na poszczególne dyscypliny, zob. Rechowicz, „Jedność teologii”, 51–65.

zakresem wszystko to, czym jest chrześcijaństwo w perspektywie owego „wszystko” między Bogiem i człowiekiem⁴.

Owo całościowe sprofilowanie teologii prawosławnej bardzo mocno obecne jest w myśli Łoskiego, stąd wszelkie próby jej rozczłonkowania, aspektowej prezentacji, ukazywania na sposób introdukcji są z jednej strony skazane na zarzut uproszczenia i partykularyzacji. Z drugiej zaś strony owa całościowość sprawia, że w każdej części jest ona zawarta i to stanowi usprawiedliwienie takich prób jak nasza.

1. Teologia w kluczu przebóstwienia

1.1. Napięcia konstytuujące teologię

Podstawowym środowiskiem realizowania się prawdy chrześcijaństwa, jaką jest zbawcza relacja człowieka – wspólnoty – kosmosu z Bogiem, jest dialektyczne napięcie między Kościołem a doświadczeniem osobistym⁵. To czym jest chrześcijaństwo, nie znajduje się w bliżej nieokreślonej próżni „w czystej formie”, nie jest rzeczywi-

⁴ Warto przy tym mieć świadomość niejednokrotnie wybiórczego i tendencyjnego podejścia Łoskiego, a niekiedy zbyt katerycznego i antagonistycznego względem wielorakiego bogactwa tradycji chrześcijańskiej, w tym do różnic między Wschodem a Zachodem, na niekorzyść tego drugiego, na co wielokrotnie zwraca uwagę w swojej pracy Obolevitch (*Filozofia rosyjskiego renesansu*, passim).

⁵ Należy uprzedzić, iż nie zamierzamy w tym miejscu przedstawić całości teologicznej topiki myśli Łoskiego, a raczej nakreślić jej podstawowe ramy. Zasadniczo problematyka topiczno-metodologiczna teologii Rosjanina skupia się wokół chrystologicznej (instytucjonalno-hierarchicznej) i pneumatologicznej (osobowo-charyzmatycznej) struktury refleksji teologicznej ukonstytuowanej w takowej strukturze Eklezji, jako podstawowego środowiska tejsze (por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 179–181). To na przedłużeniu takiego rozumienia Kościoła, a co za tym idzie i teologii, znajdują się takie kwestie jak: relacja między Pismem Świętym a Tradycją, istnienie Kościoła na sposób Tradycji w Duchu Świętym (por. Łoski, *In the Image*, 141–168), napięcie między urzędem a charyzmatem [na szczególną uwagę zasługuje tu rola przedstawicieli życia monastycznego (por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 22–24), a także starców oraz *jurodiwów* – „Chrystusowych szaleńców” (por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 24–25)], liturgia jako anamnetyczno-epikletyczne *locus* teologii czy – z bardziej szczegółowych – problematyka rozwoju Objawienia oraz ewolucji (rozumianej w kategoriach inwolucji) dogmatów, choć z pewnością nie jest to wyczerpująca i kompletna lista.

stością abstrakcyjną, ale żywo dane jest na sposób eklezjalno-osobisty i osobisto-eklezjalny. Jak stwierdza Łoski: „w oderwaniu od prawdy, której strzeże cały Kościół, doświadczenie osobiste byłoby pozbawione jakiegokolwiek pewności, całego obiektywizmu, stanowiłoby jedynie mieszaninę prawdy i fałszu, rzeczywistości i złudzenia, «mystycyzm» w negatywnym tego słowa znaczeniu. Z drugiej strony, nauczanie Kościoła nie miałyby żadnego wpływu na dusze wiernych, jeżeli nie wyrażałoby jakoś intymnego doświadczenia prawdy objawionej, choć w różnym stopniu, każdemu z wiernych”⁶.

W owej dialektyce między doświadczeniem eklezjalnym a doświadczeniem osobistym zawarty jest *implicite* klucz do zrozumienia sposobu myślenia naszego prawosławnego teologa. Łoski jasno wskazuje, iż wszelkie poznanie tego, co swoiście chrześcijańskie, może dokonać się jedynie z wewnątrz chrześcijaństwa przez doświadczenie – uczestnictwo. Owo wewnątrz uobecnia/dokonuje się w sposób eklezjalno-osobisty. „Obiektywizm – pisze nasz autor – polega bowiem nie na tym, by znaleźć się poza przedmiotem, lecz przeciwnie – na tym, by wejrzeć wń i rozpatrywać go przez niego samego”⁷. Czymże jednak jest owo doświadczenie, w którym dostępne poznawczo w formie uczestnictwa jest to, co chrześcijańskie? I czymże jest owo poznanie? „Każda teologia jest mistyczna, o tyle o ile odsłania ona tajemnicę Bożą, to co dane jest w Objawieniu”⁸.

Przedmiotem poznania w ramach chrześcijaństwa, a więc tym, co wyznacza jego specyfikę, jest tajemnica Boża dana w Objawieniu. Objawienie zaś nie jest czymś przedmiotowym, skrzynką z gotowymi informacjami – wszak nie jest ono czymś tylko poznawczym – nie jest ograniczone ani do pisanych dokumentów Pisma Świętego, ani do definicji soborowych, lecz jest dostępne bezpośrednio jako żywa prawda ludzkiemu doświadczeniu obecności Boga w Jego Kościele⁹. Objawienie, będące według Łoskiego, zbawczym odsłonięciem tajemnicy Bożej, dokonuje się więc w ramach doświadczenia

⁶ Łoski, *Teologia mistyczna*, 15.

⁷ Łoski, *Teologia mistyczna*, 18. Por. Plato, *Ep. VII* 342–344a (51–56).

⁸ Łoski, *Teologia mistyczna*, 13. Zob. McIntosh, *Mystical Theology* – szczególnie dwa pierwsze rozdziały.

⁹ Por. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, XVIII.

eklezyjalnego, w którym uczestniczą wszyscy ochrzczeni, przez co staje się ono ich osobistym doświadczeniem, ale i na odwrót, owo doświadczenie eklezyjalne generowane jest w wyniku osobistych doświadczeń wiernych.

Ową doświadczalną teologię poznawania Boga w Jego samoobjawieniu się nasz teolog nazywa mistyczną. Mamy tu kolejne dialektyczne napięcie będące rozwinięciem wyżej wspomnianego. Ma ono miejsce pomiędzy teologią a mistyką. „Tradycja wschodnia nigdy nie czyniła ścisłego rozróżnienia między mistyką a teologią, między osobistym doświadczeniem tajemnic Bożych a głoszonymi przez Kościół dogmatami”, stwierdza Łoski¹⁰.

Należy zauważyć, uzupełniając wnioski na temat dialektycznego napięcia między doświadczeniem eklezyjalnym a doświadczeniem osobistym, iż chrześcijaństwo z perspektywy prawosławnej, jaką reprezentuje Rosjanin, dokonuje się w nieustannej koegzystencji i przenikaniu się opisanych powyżej dwóch dialektyk, które właściwie jawią się jako jedna. Wszak z powyższej wypowiedzi Łoskiego możemy wnioskować, iż doświadczenie eklezyjalne znajduje swój wyraz w teologii, której kamieniami węgielnymi są dogmaty – do tego, co przez dogmat rozumie Łoski, przyjdzie nam jeszcze wrócić – zaś doświadczenie osobiste realizuje się w tym, co nazywamy mistyką.

Nasz autor zdecydowanie i z uporem podkreśla w wielu miejscach, iż z perspektywy prawosławnej są to rzeczywistości nierozłączne. Co więcej, istnieje między nimi ścisła symbioza: „A jednak duchowość i dogmaty, mistyka i teologia są ze sobą w życiu Kościoła nierozłącznie związane. Kościół Wschodni, jak już powiedzieliśmy, nie czyni ścisłego rozróżnienia między teologią i mistyką, między domeną wiary powszechnej a przestrzenią osobistego doświadczenia”¹¹.

¹⁰ Łoski, *Teologia mistyczna*, 14. Prawie identyczną wypowiedź znajdujemy u Stevena Runcimana: „Według tradycji Wschodu natomiast teologia i mistycyzm uzupełniają się wzajemnie. Poza Kościołem osobiste przeżycie religijne nie miałyby znaczenia. Ale samo życie Kościoła zawisło od przeżyć udzielonych w różnym stopniu każdej jednostce z grona wiernych”, Runciman, *Wielki Kościół w niewoli*, 144; zob. też Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, XXIII.

¹¹ Łoski, *Teologia mistyczna*, 19. Por. Lossky, *In the Image*, 49–50. Na temat relacji między teologią a duchowością w myśli Łoskiego zob. Lossky, „Theology and Spirituality”, 288–293.

W innym miejscu pisze: „Teologia i mistyka dalekie są od pozostawania w opozycji, wręcz przeciwnie – wzajemnie się wspierają. Jedna bez drugiej nie jest możliwa: jeśli doświadczenie mistyczne wnosi walor osobisty do treści wspólnej wiary, to teologia jest wyrazem, na użytek powszechny, tego, czego każdy może doświadczyć”¹².

Łoski występuje zdecydowanie przeciwko jakiegokolwiek formie rozdzielania czy wręcz przeciwstawiania sobie teologii i mistyki na sposób Bergsonowskiego przeciwstawienia statycznej religii Kościołów i dynamicznej religii mistyków, wywiedzionej *notabene* z jego dychotomicznej wizji świata¹³. Protestuje także przeciwko ograniczaniu obszaru mistyki jedynie do wybranych jednostek, na skutek czego reszcie nie pozostaje nic innego, jak ślepe posłuszeństwo dogmatom, jawiące się jako coś zewnętrznego w stosunku do treści wiary. Podkreślanie tej opozycji może prowadzić do konfliktu między „mistykami a teologami, natchnionymi a hierarchami, świętymi a Kościołem”¹⁴.

Z punktu widzenia Kościoła prawosławnego konfliktu takiego nie ma, przekonuje Łoski, gdyż „każdy z członków – nie tylko kler, ale również każda osoba świecka – powołany jest do obrony prawdy, którą niesie tradycja, [a która jest i może być dana w doświadczeniu – przyp. M.P.] z przeciwstawieniem się biskupom, gdyby ci popadli w herezję, włącznie. Chrześcijanin, który otrzymał dar Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania, nie może być w swej wierze nieświadomy, jest bowiem zawsze odpowiedzialny za Kościół”¹⁵.

Teologia nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do życia duchowego, ale raczej je wyraża i z niego wypływa. A z racji tego, iż życie duchowe realizowane w doświadczeniu mistycznym dane jest w ramach doświadczenia eklezjalnego każdemu ochrzczoneму i bierzmowanemu¹⁶, „w Bizancjum teologia nigdy nie była monopolem zawodowych teologów czy też «Kościoła nauczającego»”¹⁷. Jest

¹² Łoski, *Teologia mistyczna*, 15.

¹³ Zob. Bergson, *Dwa źródła*.

¹⁴ Łoski, *Teologia mistyczna*, 14.

¹⁵ Łoski, *Teologia mistyczna*, 21.

¹⁶ W Kościele prawosławnym sakramenty te udzielane są równocześnie.

¹⁷ Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, XIV. Sam Łoski, jako świecki, jest tego znakomitym przykładem – obok niego należałoby wspomnieć chociażby Paula

to konsekwencją katolickości, tj. powszechności Kościoła, tego, co wielu teologów prawosławnych określa mianem *sobornost*¹⁸.

Poza tym, jak podkreśla Łoski, prawosławie nie zna czegoś na kształt mistyki indywidualnej, jaka na Zachodzie pojawia się mniej więcej od XIII wieku. Mistyka jest czymś jak najbardziej powszechnym dla chrześcijanina – chrześcijaństwo jest czymś z natury mistycznym. „Trzeba było [na Zachodzie – przyp. M.P.] rozłamu między osobistym doświadczeniem a powszechną wiarą, między życiem indywidualnym a życiem Kościoła, aby duchowość i dogmaty, mistyka i teologia stały się dwoma oddzielnymi dziedzinami, aby spragnione dusze, nie potrafiące nasycić się sumami teologicznymi, zaczęły chciwie chłonać opowieści o osobistych przeżyciach mistycznych i poszukiwać w nich zagubionego klimatu uduchowienia”¹⁹.

Rzeczywiście, w Kościele Zachodnim przez długi czas, zbyt długi, bo od *devotio moderna* poczynając, a na okresie przed *Vaticanum II* kończąc, duchowość i teologia plasowały się na przeciwległych krańcach, co na skutek dominacji racjonalistycznej teologii scholastycznej i neoscholastycznej tworzyło wokół mistyki klimat podejrzliwości i nieufności²⁰. Konsekwencje tego niechlubnego okresu w dziejach

Evdokimova, świeckiego teologa prawosławnego, uczestnika *Vaticanum II* w roli obserwatora. Egzemplifikacją quasi-nauczycielskiej odpowiedzialności świeckich za eklezjalną misję przekazywania zbawczej prawdy jest opracowany przez zespół wiernych świeckich Bractwa Prawosławnego katechizm prawosławny – *Dieu est vivant. Cathéchisme pour les familles*, Paris 1991, polskie wydanie katechizmu: *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*. Na temat trwania Kościoła w prawdzie oraz *Magisterium Ecclesiae* w rozumieniu prawosławia (zob. Bobrinoskoy, „Come la Chiesa”, 1223–1230). Warto w tym miejscu przywołać niezwykle cenne uwagi Waleriana Słomki („Teologia jako refleksja”, 57) na temat doświadczenia chrześcijańskiego jako podstawy teologii oraz jego relacji do *Magisterium* Kościoła. Na temat dyskusji nad rolą i miejscem doświadczenia we współczesnej teologii katolickiej i protestanckiej zob. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, wraz z zamieszczoną tam bibliografią. Na problematykę osobistego zaangażowania i doświadczenia teologa (!) jako integralnej składowej metody teologicznej wskazał w swoim artykule Strzelczyk („Własne doświadczenie teologa”, 105–122).

¹⁸ Co ciekawe, Łoski był przeciwny stosowaniu tego pojęcia zamiast określenia „katolicki”, twierdząc, że wprowadza ono jedynie zamęt wśród nie-prawosławnych.

¹⁹ Łoski, *Teologia mistyczna*, 25.

²⁰ Hans Urs von Balthasar określili rozdział teologii i duchowości na Zachodzie mianem największego nieszczęścia Kościoła, zob. von Balthasar, „Theologie und

Zachodu do dzisiaj dają gdzieś o sobie znać, choć dychotomia ta w dużej mierze została przekroczona (?), ostrożniej: została dostrzeżona, przeanalizowana i podjęta w celu załatania²¹ – także pod wpływem teologii wschodniej²².

1.2. Koncepcja dogmatu w myśli Łoskiego

Zanim wskażemy, skąd ostatecznie w myśleniu Łoskiego biorą się owe napięcia – dialektyki, przyjrzyjmy się jeszcze w ogólnym zarysie, jak w ich ramach sytuuje on kwestię dogmatu. Jego zdaniem: „dogmat wyraża prawdę objawioną, jawi się nam jako niezgłębialna tajemnica. Jego przeżywanie winno być procesem, w czasie którego miast upodabniać tajemnicę do naszego sposobu rozumowania, trzeba – przeciwnie – dążyć do głębokiej przemiany, wewnętrznej przemiany naszego ducha, która uczyni nas zdolnymi do mistycznego doświadczenia”²³.

Heiligkeit”, 483–490. Właśnie w kontekście owego rozejścia się na Zachodzie teologii i mistyki, ukazanego, wraz z diagnozą tego stanu rzeczy, znakomicie przez Tadeusza Dzidka na przykładzie XII-wiecznego sporu św. Bernarda z Clairvaux z Piotrem Abelardem – por. Dzidek, *Granice rozumu*, 335–345. Łoski poświęcił jeden ze swoich artykułów mistycznej myśli św. Bernarda, zob. Lossky, „Études sur la terminologie de S. Bernard”, 79–96.

²¹ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj*, nr 86–99; Morales, *Wprowadzenie do teologii*, 214–220; Woźniak, *Praca nad dogmatem*, 271–340. Związane jest to z ponownym odkrywaniem jedności teologii (zob. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, 331–333; Müller, *Dogmatyka katolicka*, 54–59) oraz nierozłącznego, źródłowego i genetycznego związku teologii z wiarą (Kościoła i teologa) (zob. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, 59–81; Ratzinger, *Prawda w teologii*, 49–82; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj*, 13–26) tak, iż każdy wierzący jest w jakimś stopniu teologiem (zob. Rynkowski, *Każdy jest teologiem*).

²² Na temat współczesnej sytuacji i kontekstu rozumienia wzajemnych odniesień doświadczenia chrześcijańskiego, będącego podstawą chrześcijańskiej duchowości, i teologii zob. Strzelczyk, „Doświadczenie wiary a teologia”, 33–49.

²³ Łoski, *Teologia mistyczna*, 14–15.

Nasz teolog wskazuje w pierwszym rzędzie, iż nie wszystko ma charakter dogmatu, a jedynie to, co wyraża prawdę objawioną²⁴. Należy w tym miejscu dodać, że

formuły dogmatyczne dotyczą przede wszystkim tego, co odnosi się do kultu Boga jedynego w Trzech Osobach, który objawił się w Jezusie Chrystusie. To objawienie Kościoła rozpoznaje i wyraża w swojej wierze potwierdzonej orzeczeniem soboru powszechnego, któremu jako jedynemu przyznaje się prawo ogłaszania dogmatu. «Dogmatem w sensie ścisłym określa się prawdę wiary objawioną przez Boga (charakter biblijny), określoną przez sobór powszechny i przyjętą przez Kościół jako całość (charakter eklesjalny). Jedynie w sensie szerszym dogmatami nazywa się czasem wszystkie prawdy wiary objawione przez Boga i przepowiadane przez Kościół». Inne kwestie teologiczne, jak np. prawda o grzechu pierworodnym, o sakramentach, o eschatologii, o Matce Bożej, są wyrażane w tzw. *theologoumenach*, które są opiniami jednomyślnymi Ojców i Doktorów Kościoła²⁵.

Zdaniem Łosskiego dogmat ma charakter apofatyczny – „niezgłębialna tajemnica”, a więc nie tyle ma przedstawić w sposób pojęciowy daną prawdę wiary, ile ukazać tajemnicę jako tajemnicę i otworzyć kontemplującego go w kierunku przemieniającego uwielbienia

²⁴ „Z prawosławnego punktu widzenia dogmat w sensie ścisłym to prawda wiary objawiona przez Boga, co jest poświadczane przez Pismo Święte, zdefiniowana – przy asystencji Ducha Świętego – przez sobór powszechny, przyjęta zgodnie przez Kościół jako całość i skierowana ku liturgicznemu życiu Kościoła”, Majewski, *Wprowadzenie*, 173.

²⁵ Gryz, *Antropologia przeobóstwienia*, 54. „Prawosławie za bezsporne dogmaty uważa te, które zostały ogłoszone na siedmiu starożytnych soborach powszechnych, czyli nauczanie o Bogu-człowieku i o misterium Trójcy Świętej. Uważa, że Biblia i takie dogmatyczne «minimum» stanowią wystarczającą podstawę dla wiary Kościoła, jego zasad, norm postępowania i nauczania, bez potrzeby dalszego dogmatyzowania innych prawd. Zasadniczo jednak prawosławie nie wyklucza możliwości ogłoszenia innych dogmatów na soborach powszechnych, jeśli historyczna sytuacja «zmusi» Kościół do takiego działania, choćby w odpowiedzi na zagrożenia integralności wiary”, Majewski, *Wprowadzenie*, 176.

(dogmat – *doxa*)²⁶. „Dogmat nie pretenduje do wyjaśnienia ani nawet wytłumaczenia tajemnicy. Jest to narzędzie dostępne, dzięki któremu dochodzimy do pełni Prawdy. Wymaga więc ono (i umożliwia) prawdziwej przemiany ontologicznej, charyzmatu teologicznego, który nas kieruje ku kontemplacji”²⁷.

Według Łoskiego dogmat „nie jest przymusem, lecz sposobem widzenia”²⁸. W jego spojrzeniu na dogmat łatwo dostrzec wczesnochrześcijańskie rozumienie tegoż obecne w Kościele prawosławnym²⁹. Tak rozumiany dogmat jest niebywale mocno powiązany z dialektyką doświadczenia eklezjalnego i osobistego, teologii i mistyki, jest on „po prostu doświadczeniem prawdy w obrębie Kościoła”³⁰. Na tej podstawie nasz teolog może mówić o ścisłym „związku pomiędzy wyznawanymi przez Kościół dogmatami a wydawanymi przezeń duchowymi owocami, jako że zewnętrzne przeżycie

²⁶ „Jeżeli potrafimy do końca wyjaśnić jakąś tajemnicę, to znaczy że ani na chwilę nie mieliśmy do czynienia z prawdziwą tajemnicą. Jedyne właściwa «liturgiczna» postawa człowieka wobec tajemnicy sprawia, że to ona staje się światłem, które pozwala nam odkrywać sens egzystencji. To nie nasz umysł oświetla tajemnicę, lecz tajemnica rozjaśnia mroki naszej świadomości. Jesteśmy bowiem w stanie zrozumieć cokolwiek tylko dzięki tym rzeczom, których nigdy w pełni nie poznamy”, Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, 17.

²⁷ Cyt. za: Špidlík, *Mysł rosyjska*, 121. Rozumienie dogmatu przez Łoskiego należy widzieć w kontekście uprawianej przez niego teologii antynomicznej opartej na jednoczesnej poznawalności i niepoznawalności Boga: „The goal of this antinomic theology is not to forge a system of concepts, but to serve as a support for the human spirit in the contemplation of divine mysteries. Every antinomic opposition of two true propositions gives way to a dogma, i.e., to a real distinction, although to ineffable and unintelligible, which cannot be based on any concepts or deduced by a process of reasoning, since it is the expression of a reality of a religious order. If one is forced to establish these distinctions, it is precisely to safeguard the antinomy, to prevent the human spirit from being led astray, breaking the antinomy and falling then from the contemplation of divine mysteries into the platitude of rationalism, replacing living experience with concepts. The antinomy, on the contrary, raises the spirit from the realm of concepts to the concrete data of Revelation”, Lossky, *In the Image*, 52.

²⁸ Cyt. za: Špidlík, *Mysł rosyjska*, 157.

²⁹ Zob. Hryniewicz, „Dogmat i jego funkcje”, 401–419.

³⁰ Hryniewicz, „Dogmat i jego funkcje”, 406. Paweł Florenski zauważa, że żywe doświadczenie religijne jest jedynym sposobem poznania dogmatów, por. Florenski, *Filar i podpora prawdy*, 11.

chrześcijanina wpisuje się w krąg jaki wyznacza nauczanie Kościoła, w ramy dogmatu, który kształtuje jego osobę”. Dlatego, jego zdaniem, „próby rozumienia duchowości bez jej podstaw dogmatycznych skazane są na niepowodzenie”³¹.

Warto jedynie zwrócić uwagę na bardzo ważny fakt: Łoski wcale nie pojmuje depozytu wiary, w jego duchowym i dogmatycznym wymiarze, jako zwartego monolitu, którego opuszczenie, choćby w minimalnym stopniu, czyni heretykiem. Wynika to z pluralistycznej struktury Kościoła/Kościółów prawosławnych. Nasz autor pisze: „Katolickość Kościoła nie jest przywilejem określonej siedziby czy centrum – odzwierciedla ją raczej bogactwo i wielość lokalnych tradycji, które pospołu dają zgodne świadectwo jedynej Prawdzie – temu, czego od zawsze przestrzegają wszyscy i wszędzie”³².

Spróbujmy w tym miejscu nieco uporządkować i podsumować dotychczasową naszą refleksję nad ową konstytutywną dialektycznością w Kościele prawosławnym. Zdaniem Łoskiego teologia mistyczna, do której sam się przyznaje, opisuje doświadczenie mistyczne Kościoła, a więc żywej pamięci, uobecnienia i eschatycznie otwartego doświadczenia Chrystusa, Apostołów, Ojców Kościoła, które odtworzone/odtworzane i współtworzone jest we własnej podmiotowości przez każdego wierzącego przy zachowaniu obiektywnie danej, wspólnej konstytutywnie treści. Podstawą obiektywności i tożsamości treściowej tego/tych doświadczenia/doświadczeń jest Duch Święty oraz obiektywne wyrazy tego/tych doświadczenia/doświadczeń – teologia soborów³³.

Należy sobie zdawać sprawę z tego, iż owa dialektyczność jest, bądź co bądź, wychylona w kierunku mistyki, w kierunku

³¹ Łoski, *Teologia mistyczna*, 26.

³² Łoski, *Teologia mistyczna*, 21. Łatwo w tym stwierdzeniu dostrzec nawiązanie do Wincentego z Lerynu, który w następujących słowach mówił o *catholicum dogma*: „W samym zaś znowu Kościele trzymać się trzeba silnie tego, w co wszędzie, w co zawsze, w co wszyscy wierzyli”, Vincentius Lerinensis, *Comm.* II, 3 (PM 7).

³³ Por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 223. „Nie jest to ezoteryzm jakiejś doktryny doskonalszej, niedostępnej dla profanów, ani gnostyckie rozgraniczenie między tym, co duchowe, psychiczne i cielesne, ale szkoła kontemplacji, w której każdy zyskuje swój udział w doświadczeniu przeżywanego przez Kościół chrześcijańskiego misterium”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 45.

doświadczenia. Stąd fałszywe byłoby utożsamienie w ramach tychże napięć teologii z Kościołem, mistyki zaś z osobistym doświadczeniem. Trzeba raczej mówić o pierwotnym napięciu i perychorezie doświadczenia osobistego – nie wolno go utożsamiać z subiektywizmem – i doświadczenia Kościoła, jako dokonujących się w ramach jednego Mistycznego Ciała Chrystusa³⁴. Nie pozostaje zatem nic innego, jak zapytać w końcu o źródła tak silnie doświadczalnie ukierunkowanego życia i teologii, a w końcu bliżej przyjrzeć się samemu doświadczeniu, jego istocie.

2. Komunijna istota chrześcijaństwa a teologia

Bardzo dużo światła na obydwa zagadnienia rzuca następująca wypowiedź Włodzimierza Łosskiego:

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 wyszedł mu naprzeciw w swoim Objawieniu, teolog może poszukiwać Boga, 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”³⁵.

³⁴ „Tak więc doświadczalny charakter teologii dał początek teologicznemu konserwatyzmowi (nie zaś subiektywizmowi, jak mógłby sądzić ktoś, kto myli doświadczenie z indywidualistycznym mistycyzmem), ponieważ doświadczenie świętych – a wszyscy chrześcijanie są powołani do zostania świętymi – zawsze rozumiano jako w sposób konieczny tożsame z doświadczeniem apostołów, Ojców Kościoła. W istocie jedność Kościoła w czasie i przestrzeni pojmowano jako doświadczalną jedność w jednym Chrystusie, o którym apostołowie świadczyli w przeszłości i którego wszystkie pokolenia będą znów oglądać, kiedy przyjdzie w mocy w dniu ostatecznym”, Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, XIX.

³⁵ Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 8. „Boga nie można spotkać jako zdystansowanego obserwatora, zauważa Walter Kasper, jest się przez Niego całkowicie

Główną ideę tego ujęcia można określać na różne sposoby: spotkanie, wydarzenie, jednak chyba najlepiej będzie ponownie oddać głos Łoskiemu. Źródłowy charakter „doświadczalnej” specyfiki chrześcijaństwa wyprowadza on z tego, iż jest nią „relacja między osobą Boga, naturą, która sama z siebie jest nieosiągalna (idea istoty nie stanowi w tym wypadku granicy dla miłości, lecz przeciwnie, wskazuje na niemożliwość logicznego «osiągnięcia granicy»), co ograniczałoby Boga i jakby pustoszyło Go) i osobą człowieka; człowiek nawet w samej swojej niemocy pozostaje osobą, która w zjednoczeniu nie znika, ale przemienia się i pozostaje lub też, mówiąc dokładniej, staje się osobą pełnowartościową. Inaczej nie byłoby już więcej *religio*, to znaczy związku, relacji”³⁶.

Z przytoczonych powyżej stwierdzeń naszego autora jasno wynika, że centrum chrześcijaństwa, jego „skąd” i „dokąd”, jego konstytutywny rdzeń stanowi osobowa relacja Boga i człowieka, której inicjatorem jest Bóg. „Chrześcijaństwo nie jest bowiem szkołą filozoficzną spekulującą na temat abstrakcyjnych konceptów, lecz *przede wszystkim komunią z żywym Bogiem* [podkr. – M.P.]”³⁷ Dlatego to, zdaniem Łoskiego, na wysiłki myśli wschodniej należy patrzeć i oceniać je zawsze z owego komunijnego punktu widzenia:

Teologia Kościoła prawosławnego, zawsze soteriologiczna, w swych próbach doktrynalnej syntezy nigdy nie sprzymierzyła się z filozofią. Pomimo całego swego bogactwa, myśl religijna Wschodu nie zaznała scholastyki. Jeśli nawet dopuszcza niektóre

zagarniętym. Biblijnie mówiąc: doświadczenie Boga wydarza się w sercu, to znaczy w centrum ludzkiej osoby. To, co jest jednakże pierwszorzędne w tym subiektywnym byciu dotkniętym, to zdarzenie, owszem, bycie obezwładnionym przez rzeczywistość”, Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, 109.

³⁶ Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 16.

³⁷ Łoski, *Teologia mistyczna*, 45–46. Zob. Papanikolaou, *Being with God*. „Prawosławie to przede wszystkim «ortodoksja życia», nie zaś «ortodoksja doktryny». Na miano «heretyków» zasługują w jego oczach nie tyle wyznawcy fałszywych doktryn, ile ci, którzy prowadzą fałszywe życie duchowe i kroczą fałszywą drogą duchową. Prawosławie to przede wszystkim nie doktryna, nie organizacja zewnętrzna czy też zewnętrzna norma moralna, lecz życie duchowe, duchowe doświadczenia i duchowa droga. Istotę chrześcijaństwa dostrzega ono zatem w wewnętrznym działaniu duchowym”, Bierdiajew, „Prawda prawosławia”, 5.

elementy gnozy chrześcijańskiej, jak na przykład u św. Grzegorza z Nyssy, św. Maksyma czy w *Capita physica, Moralia et theologica* św. Grzegorza Palamasa, to spekulacja taka wciąż pozostaje zależna od centralnej idei zjednoczenia z Bogiem i nigdy nie przyjmie charakteru systemowego. Wolny od konkretnych preferencji filozoficznych Kościoł będzie się posługiwał filozofią i nauką z dużą swobodą, wykorzystując je do celów apologetycznych; nigdy też nie będzie zmuszony bronić owych względnych i zmiennych prawd tak, jak broni niewzruszonej prawdy swych dogmatów [podkr. – M.P.]³⁸.

Należy stanowczo podkreślić, iż mówiąc o Bogu, Łoski ma zawsze na myśli Boga objawienia: Ojca, Syna i Ducha Świętego: „Dla Kościoła prawosławnego Trójca jest niewzruszonym fundamentem wszelkiej myśli religijnej, wszelkiej pobożności, wszelkiego życia duchowego, wszelkiego doświadczenia. To Jej poszukujemy, szukając Boga, szukając pełni bytu, sensu i celu istnienia”³⁹. Otóż waga tej relacji – z Trójcą – jest największa z możliwych: chodzi o zjednoczenie, które Łoski określa jako „żywy cel”⁴⁰. Oczywiście jest, że zjednoczenie osobowe nie może dokonać się na sposób poza-doświadczalny,

³⁸ Łoski, *Teologia mistyczna*, 101–102. Łoskiemu wtóruje Bierdiajew, który jest przekonany („Prawda prawosławia”, 5), iż „prawosławie nie miało swego «wieku scholastyki»; przeżyło jedynie «wiek patrystyki»”. Obecność wątków scholastycznych na Wschodzie wiąże się najprawdopodobniej z wpływem zachodniej scholastyki i nie jest źródłowo wschodnia, zob. Blaža, „Teologia scholastyczna w Prawosławiu”, 28–41. Zresztą reakcja na scholastykę, zwłaszcza XIX-wieczną, wewnątrz prawosławia była natychmiastowa: na czele powrotu do Ojców stanął Georges Florovsky, a w ślad za nim poszło wielu wybitnych myślicieli, w tym m.in. Włodzimierz Łoski. O ile scholastyki w prawosławiu przemilczeć się nie da, o czym zapewne wiedział i sam Łoski – jego stanowisko odwołuje się w tym kontekście raczej do źródeł, a nie późniejszych napływów, które nie są konstytutywne dla religijnej myśli wschodniej – o tyle można się zgodzić, że jest ona mimo wszystko obcą naroślą na „wiecznej patryście” prawosławia. Na temat źródłowo prawosławnej patrystycznej teologii doświadczenia i scholastyki prawosławnej, zwanej teologią szkolną, a także relacji między nimi oraz problematyki z tym związanej zob. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, 15–37.

³⁹ Łoski, *Teologia mistyczna*, 67.

⁴⁰ Łoski, *Teologia mistyczna*, 16.

wszak jest ono szczytem doświadczenia, jest doświadczeniem *par excellence*, w którym osoby doświadczają się nawzajem niejako od wewnątrz, doświadczając przy tym samego siebie na nowo, w drugim.

Nie zapominajmy, że mówimy tu cały czas o doświadczeniu mistycznym, którego istotę ujął Evdokimov następująco: „Słowo «mistyka» jest spokrewnione z biblijnym pojęciem misterium i oznacza najbardziej intymną więź między Bogiem i człowiekiem, ich komunie, która ma naturę zaślubin. To ostateczne połączenie jest tajemnicą Bożej Mądrości, skrytą treścią boskiego planu dotyczącego wiecznego przeznaczenia człowieka. [...] Jest «tajemnicą wieczycie ukrytą w Bogu», Jego Miłością, która przejawia się w Chrystusie i która czyni z Kościoła miejsce spełnienia się w historii”⁴¹. Owo zjednoczenie mistyczne określa Łoski, idąc za Ojcami greckimi, mianem przebóstwienia (*theosis*).

Z perspektywy ukazanej powyżej komunijnej istności chrześcijańskiej, należy dokonać pewnej relektury tego, co powiedziano o dialektycznej egzystencji Kościoła prawosławnego. Owo napięcie musi być widziane przede wszystkim w perspektywie soteriologicznej⁴², co mimowolnie powoduje pewne przesunięcia. „Mistykę – stwierdza Łoski – pojmuje się tu więc jako doskonałość, szczyt wszelkiej teologii, jako teologię *par excellence*”⁴³. Soteriologiczne nachylenie prawosławia wskazuje, iż celem nadrzędnym chrześcijanina jest całoosobowe, całogzystencjalne zjednoczenie z Bogiem, nie zaś samo poznanie, które aczkolwiek ważne, jest elementem tego zjednoczenia i go nie wyczerpuje⁴⁴. Zjednoczenie to określa się czasami jako dokonujące się ponad poznaniem, nie w sensie wykluczenia, ale jako coś więcej niż tylko intelektualne poznanie.

⁴¹ Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, 35.

⁴² Łoski, *Teologia mistyczna*, 224.

⁴³ Łoski, *Teologia mistyczna*, 15. „If a purely «mystical» author like St. Symeon was named «the New Theologian», this indicates that mysticism is considered to be theology *par excellence*”, Lossky, *In the Image*, 50. Należy podkreślić, że Wschód tytułem „Teologa” obdarzył trzech ludzi i to nie ze względu na ich osiągnięcia w dziedzinie spekulacji teologicznej, ale za głębie ich teologii mistycznej. Są to: św. Jan Ewangelista, św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Symeon Nowy Teolog.

⁴⁴ „W prawosławnej koncepcji ludzkiej egzystencji poznanie jest funkcją życia człowieka”, Krasucka, „Źródła i zasady”, 129.

Nasz autor pisze, że „w przeciwieństwie do gnozy, głoszącej, iż celem gnostyka jest poznanie samo w sobie, teologia chrześcijańska jest zawsze co najwyżej środkiem, całością wiedzy mającej służyć celowi, który przekracza każde poznanie. Tym ostatecznym celem jest zjednoczenie z Bogiem, przebóstwienie, *theosis* Ojców greckich”⁴⁵. Ów mistyczny zwornik nie jest jednak mistycyzmem przeciwstawionym refleksji rozumowej, wszak także rozum dostępuje tego ponadrozumowego zjednoczenia (!), ulegając przez to przemianie, stąd istnieje możliwość choćby ograniczonego wyrażenia treści dokonującego się zjednoczenia ze względu na jej powszechny i obiektywny charakter. Nasz autor wyjaśnia:

Tu pojawiają się dwa niebezpieczeństwa: pierwsze – kiedy teolog jest „Grekami” w Kościele, kiedy tak bardzo podporządkowuje się sposobowi swego myślenia, że dokonuje „intelektualizacji” Objawienia, tracąc biblijne poczucie konkretności i „egzystencjalnego” charakteru spotkania z Bogiem, które określa oczywisty antropomorfizm Izraela. Temu niebezpieczeństwu, istniejącemu od epoki scholastycznej aż do uczonych XIX wieku, w naszej epoce odpowiada odwrotne niebezpieczeństwo: niebezpieczeństwo budowanej w sztuczny sposób biblistyki, która próbuje przeciwstawić tradycję Izraela „filozofii Greków” i przekształca ich teorie w czysto semickie kategorie. Jednakże teologia powinna wyrażać siebie w języku powszechnym. Nie przypadkiem Bóg „umieścił” Ojców Kościoła w środowisku greckim: wymóg filozoficznej jasności w połączeniu z żądaniem głębi gnozy pobudził ich do oczyszczenia i uświęcenia języka filozofów i mistyków, aby nadać chrześcijańskiej pobożności – ogarniającej sobą, ale i przekraczającej Izrael – jej całe powszechne znaczenie⁴⁶.

Rzeczywiście, prawosławna tradycja nawiązująca do greckiej patrystyki daleka jest od przeciwstawiania doświadczenia mistycznego i refleksji rozumowej, nie stroni od niej także Łoski, jednakże z tym zastrzeżeniem, iż przychodzi ona po doświadczeniu, gdyż pierwsze

⁴⁵ Łoski, *Teologia mistyczna*, 15. Zob. także Krasucka, „Źródła i zasady”, 118.

⁴⁶ Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 12.

i źródłowe jest spotkanie z Bogiem, a dopiero po nim i na nim oparty, jego refleksyjny przekaz i wyraz.

Oczywiście w samym doświadczeniu obecny jest element rozumowy i dlatego wszelka teologia wychodzi od doświadczenia, ale i do niego odsyła jako swojego najpełniejszego urzeczywistnienia (zjednoczenie jest najwyższą formą poznania), którego nie jest w stanie w pełni oddać i jedynie ku niemu odsyła. Krótko mówiąc, sam rozum także musi doznać przebóstwiającego (zbawczego) zjednoczenia, aby móc nad nim rozmyślać i o nim mówić⁴⁷. „Nie ma teologii poza doświadczeniem – pisze Łoski – trzeba się przemienić, stać się nowym człowiekiem. Aby poznać Boga, należy się do niego zbliżyć; nie jest się teologiem, jeśli się nie podaży drogą zjednoczenia z Bogiem. Droga poznania Boga jest drogą do przebóstwienia”⁴⁸.

3. Centralność przebóstwienia

Przyszedł czas, aby bliżej przyjrzeć się rzeczywistości owego konstytutywnego dla chrześcijaństwa trynitarnego doświadczenia – zjednoczenia mistycznego, określanego przez Łoskiego mianem *theosis*. Podkreślmy jednak, że w tym miejscu zajmiemy się jedynie ogólną analizą tego, czym przebóstwienie jest, a nie tym, jak się ono dokonuje i jakie są jego etapy, co wymagałoby oddzielnej pracy.

⁴⁷ Na temat jedności poznania i uczestnictwa zob. Jana Paweł II, *Orientalis lumen*, nr 15.

⁴⁸ Łoski, *Teologia mistyczna*, 42. Por. Papanikolaou, *Being with God*, 21–24; Woźniak, *Teologia, przeszłość*, 66; Evdokimov, *Wiek życia duchowego*, 152–153. Łoski jest przekonany, że przebóstwienie, „zjednoczenie z Bogiem nie może się dokonać poza modlitwą, modlitwa jest bowiem osobistą relacją człowieka z Bogiem. [...] Bowiem w modlitwie człowiek spotyka się z Bogiem *osobiście* – poznaje Go i miłuje”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 195–196. W myśli Łoskiego dochodzi do głosu wschodnia tradycja hezychastycznej modlitwy Jezusowej, będąca realizacją Jezusowego wezwania do nieustannej modlitwy (Łk 21,36) powtórzonego następnie przez św. Pawła (1 Tes 5,17). Niezwykle ważna jest w tym kontekście uwaga Kaspera (*Bóg Jezusa Chrystusa*, 180), który zaznacza, że „nie akademickie mówienie o Bogu, lecz rozmowa z Bogiem, modlitwa, jest dla Jezusa *Sitz im Leben* prawdziwej teologii”; zob. de la Potterie, *Modlitwa Jezusa*. Na temat modlitwy w ujęciu chrześcijańskiego Wschodu zob. pracę Śpidlika, *Modlitwa w tradycji chrześcijańskiego Wschodu*.

Olivier Clément, uczeń Włodzimierza Łoskiego, w książce poświęconej twórczości swojego nauczyciela jasno wskazuje, że był on zafascynowany kwestią przeobstwienia⁴⁹. Paweł Biel zwraca uwagę na fakt, iż „w porównaniu z innymi opracowaniami traktującymi o teologii prawosławnej (np. Evdokimova czy Meyendorffa), synteza Łoskiego posiada pewną odmienność, która tkwi w tym, że kryterium podziału na rozdziały stanowi idea przeobstwienia (*theosis*)”⁵⁰. Stąd należy mieć świadomość, iż dotykamy newralgicznego punktu w teologicznym myśleniu rosyjskiego teologa.

Czym zatem jest przeobstwienie i jak je rozumie Łoski? „Dla tej duchowości [prawosławnej – przyp. M.P.] ostatecznym celem, szczęśliwością Królestwa Niebieskiego nie jest oglądanie istoty [Boga – przyp. M.P.], lecz przede wszystkim uczestnictwo w Boskim życiu Świętej Trójcy, stan przeobstwienia, «współdziedziców Bożej natury», bogów stworzonych po Bogu niestworzonym, posiadających dzięki łasce to co, Święta Trójca posiada z natury”⁵¹.

Paradoksalność i odwaga tego stwierdzenia, pomimo że wypływa ono z doświadczenia i tradycji prawosławnej, nadal mogą szokować i sprawiać szczególnie teologii zachodniej – niestety wciąż mocno zakorzenionej w oświeceniowym racjonalizmie – wiele problemów⁵². Jednak radykalizm wypowiedzi autora *Teologii mistycznej Kościoła Wschodniego* jest nieubłagany. Ów radykalizm, zdaniem Łoskiego, jest wynikiem bezwzględnej wierności świadectwu biblijnemu, które

⁴⁹ Zob. Clément, *Orient–Occident*.

⁵⁰ Biel, *Przeobstwienie człowieka (theosis)*, 6. Warto w tym miejscu wspomnieć o podobnym projekcie teologicznym autorstwa teologa katolickiego Gisberta Greshakego, który proponuje budowanie teologii w oparciu o ideę *communio*, zob. Greshake, „Communio”, 90–121. Jako przykład wykorzystania pomysłu Greshakego można podać kompendium dogmatyki Wagnera (*Dogmatik*).

⁵¹ Łoski, *Teologia mistyczna*, 67. Na innym miejscu Łoski pisze: „Ojcowie utożsamiali doskonale poznanie Trójcy z Królestwem Bożym, ostateczną doskonałością, do której zostały powołane byty stworzone. Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego pozostaje zawsze triadocentryczna. Poznanie Boga będzie dla niej tożsame z poznaniem Trójcy – mistycznym zjednoczeniem, jednością życia z Trzema Osobami Boskimi”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 226.

⁵² Zob. Küng, *Christ sein*, 433; Gwiazda, „Przeobstwienie (theosis) – szansa”, 83–100.

to jest źródłem owej niebywalej wręcz śmiałości tradycji prawosławnej w życiu i głoszeniu Dobrej Nowiny o przeobstwieńniu.

Łoski pisze:

Słowa św. Piotra są jasne: *divinae consortes naturae*, „uczestnicy Boskiej natury”. Nie pozostawiają one wątpliwości co do rzeczywistego zjednoczenia z Bogiem, które zostało nam obiecane i zapowiedziane jako ostateczny cel, jako szczęśliwość przyszłego wieku. Byłoby czymś dziecinnym i bluźnierczym widzieć w tej obietnicy jedynie przerośniętą i metaforę. Oznaczałoby to wybór zbyt łatwej metody egzegezy i tym samym próbę uniknięcia trudności przez odebranie sensu tym spośród słów Objawienia, które akurat mogłyby być sprzeczne z naszym rozumowaniem, z tym, co w naszym mniemaniu przystoi Bogu⁵³.

W żadnym wypadku nie jest to podejście naiwne w duchu skrajnego fundamentalizmu biblijnego, wszak Łoski zdaje sobie doskonale sprawę z trudności hermeneutycznych, jakie kryją się za owym fragmentem drugiego listu św. Piotra (zob. 2 P 1,4). Teolog uważa jednak, iż jakakolwiek próba zrozumienia go musi być poprzedzona poważnym i nieuprzedzonym potraktowaniem, które ma prowadzić do otwarcia się umysłu na jego treść, a nie do racjonalnego zniesienia czy wypaczenia jego przesłania⁵⁴. Krótko mówiąc, *theosis* rozumie nasz autor jako tak głębokie zjednoczenie człowieka z Trójjedynym Bogiem, w którym Boga i człowieka można odróżnić jedynie na podstawie zachowania przez nich swoich tożsamości – Bóg nadal pozostaje Bogiem i posiada wszystko, co przynależy Jego naturze jako Bogu, a więc sam z siebie, zaś człowiek nadal pozostaje człowiekiem, posiadając jednocześnie wszystko, co przynależy Bogu, choć na sposób ludzki, a więc nie sam z siebie, ale jako podarowane przez Boga dzięki Jego łasce!

Należy stanowczo stwierdzić w tym miejscu, że natura Boża jest jedna – jest wspólną naturą Trzech Osób Boskich, której między

⁵³ Łoski, *Teologia mistyczna*, 69.

⁵⁴ Na temat biblijnych inspiracji idei przeobstwieńnia zob. Gryz, *Antropologia przeobstwieńnia*, 27–30.

siebie nie dzielą, ale którą każda z Osób posiada w całości; lepiej: którą każda w całości jest. Stąd uczestnictwo w Boskiej naturze oznacza uczestnictwo w wewnętrznym życiu Trójcy, nie zaś w bliżej nieokreślonej i bezosobowej naturze Boga. Wynika to zresztą z biblijnego personalizmu trynitarnego, który jest mocno obecny w myśleniu Łoskiego.

Na pytanie, czy nie jest czystym szaleństwem twierdzić, iż człowiek może stać się Bogiem, uczestnicząc w Boskiej naturze, Łoski odpowiada głosem Ojców: nawet jeśli jest, to szaleństwo, to zakorzenione jest ono w szaleństwie samego Boga, który

„stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”. Te głębokie słowa najpierw spotykamy w pismach św. Ireneusza, a następnie w pracach św. Atanazego, św. Grzegorza Teologa i św. Grzegorza z Nyssy. W późniejszych wiekach Ojcowie Kościoła i prawosławni teologowie powtarzali je ustawicznie, pragnąc wyrazić w tej lapidarnej formie samą istotę chrześcijaństwa: niewyraźne zstąpienie Boga do ostatnich granic naszego ludzkiego upadku, zstąpienie do śmierci odkrywające ludziom drogę wstępowania, bezgraniczne horyzonty zjednoczenia stworzenia z bóstwem⁵⁵.

„Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem” – to słowa, które nie tylko odsyłają nas do historycznych początków chrześcijaństwa, a więc do Osoby Jezusa z Nazaretu, ale również są najbardziej konsekwentną wykładnią tego, czego Bóg dokonał w Tym człowieku, więcej – jako Ten człowiek. Wszak Jezus z Nazaretu, to nie kto inny, ale odwieczny Syn Boży równy w bóstwie Ojcu i Duchowi Świętemu, który we Wcieleniu stał się człowiekiem, aby człowiek mógł się stać z łaski tym, kim On jest z natury, a więc Bogiem przez łaskę.

⁵⁵ Łoski, „Odkupienie i przebóstwienie”, 8. Na temat patrystycznego rozumienia idei *theosis* zob. m.in. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka*; Naumowicz, „Wcielenie Boga”, 17–30; Hryniewicz, *Znaczenie patrystycznej idei*, 19–34; Russel, *De doctrine of the Deification*.

Właśnie dlatego źródłem prawdziwej teologii chrześcijańskiej jest wyznanie Wcielonego Syna Bożego. We Wcieleniu jedna Osoba rzeczywiście jednoczy w sobie niepoznawalną, transcendentną naturę Bożą z naturą ludzką. Zjednoczenie dwóch natur w Chrystusie jest zjednoczeniem natury ponad-niebieskiej z – nawet w grobie, nawet w otchłani – naturą ziemską. 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 rozplywających się w tym, co bezosobowe: jednak to właśnie zjednoczenie koronuje i umacnia Objawienie jako spotkanie i wspólnotę⁵⁶.

Pozwoliliśmy sobie zacytować ten dłuższy fragment z kilku względów. Po pierwsze, pokazuje on, iż jak najbardziej uprawnione jest mówienie o przebóstwieniu człowieka jako jego uczestnictwie w boskiej naturze – staniu się Bogiem przez łaskę, gdyż jest ono ufundowane na nieodwołalnym wydarzeniu Chrystusa, w którym to Bóg sam w sobie dokonał takiego przebóstwienia, stając się człowiekiem. Chrystus jawi się więc nie tylko jako pośrednik przebóstwienia, ale jako Osobowe przebóstwienie, to On jest źródłem i pełnią przebóstwienia. Jednocześnie w Nim przebóstwienie wkracza w orbitę trynitarną, stając się udziałem w intratrynitarnym życiu Boga, gdyż w Nim – w Jego Boskiej Osobie Jednego z Trójcy – misterium trynitarne i chrystologiczne wzajemnie się przenikają (oczywiście wieczna Trójca jest ontyczną podstawą wydarzenia Wcielenia, jednakże w porządku poznawczym i zbawczym od strony człowieka, Trójca zostaje objawiona w Chrystusie)⁵⁷.

Po drugie, przebóstwienie dokonuje się, o czym nie należy zapominać, nie w jakiejś próżni, ale w przestrzeni eklezjalnej – w ramach Mistycznego Ciała Chrystusa, a to suponuje obecność i działanie

⁵⁶ Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 16.

⁵⁷ Por. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 18, 78.

Ducha Świętego, na co Łoscki jest szczególnie wyczulony: „Znowu możemy powiedzieć razem z Ojcami: «Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem». Kiedy jednak czyni się wysiłki, aby wyjaśnić te słowa jedynie na bazie chrystologicznej i sakramentalnej, kiedy Duchowi Świętemu pozostawia się rolę «agenta» więzi między Niebiańską Głową Kościoła i jej członkami, powstają bardzo duże trudności, pozostają nierozwiązane problemy»⁵⁸.

Relacji między misjami/misją Chrystusa i Ducha Świętego oraz ich odniesieniu do Kościoła w dziele przeobstwienia człowieka i kosmosu Łoscki poświęca w swoich dziełach sporo uwagi, nigdy jednakże nie wolno zapoznawać faktu, że zbawcza ekonomia Trójcy dokonuje się zawsze w owym napięciu chrystologiczno-pneumatologicznym i pneumatologiczno-chrystologicznym, poczynając od stworzenia świata, przez swą historyczną kulminację w Wydarzeniu Chrystusa i Wydarzeniu Pięćdziesiątnicy, aż po ostateczne *theosis* Królestwa Niebieskiego.

W świetle tak nakreślonej istotności teopoietycznej chrześcijaństwa refleksja teologiczna, z jej kamieniami milowymi w postaci orzeczeń soborowych, jawi się jako ukierunkowana na obronę i wyłożenie w sposób doktrynalny właściwych granic, w ramach których dokonuje się przeobstwienie, pozostając w ten sposób w służbie Objawieniu skierowanemu ku powszechnemu *theosis*, ku któremu nieustannie odsyła i na które transgresyjnie wskazuje.

„Chrześcijańska teoria – pisze Łoscki – miałaby sens wybitnie praktyczny, i to tym bardziej, im bardziej jest ona mistyczna, im bardziej bezpośrednio dąży do najwyższego celu – zjednoczenia z Bogiem»⁵⁹. Spory dogmatyczne, które pojawiły się w historii, prześlągnięte były zawsze troską Kościoła, aby chrześcijanie w żaden sposób i w żadnym momencie nie byli pozbawieni możliwości osiągnięcia owego zjednoczenia z Bogiem⁶⁰.

„Wypracowane w trakcie tych sporów doktryny teologiczne, konkluduje Rosjanin, można postrzegać w perspektywie ich bezpośredniego związku z żywotnym celem, w którego osiągnięciu mają

⁵⁸ Łoscki, „Odkupienie i przeobstwienie”, 13.

⁵⁹ Łoscki, *Teologia mistyczna*, 15.

⁶⁰ Por. Łoscki, *Teologia mistyczna*, 15–16.

pomagać – zjednoczeniem z Bogiem. Będą się zatem jawić jako podstawy duchowości chrześcijańskiej. To właśnie mamy na myśli, mówiąc o «teologii mistycznej»⁶¹.

Co ciekawe, owe rozstrzygnięcia dogmatyczne ujmowane są z reguły w formie negatywnej, raczej broniąc tajemnicy niż ją wyjaśniając, co jest odbiciem nie tyle obecności w nich teologii negatywnej, ile raczej konstytutywnego dla prawosławia ducha apofatyizmu, bez którego nie do pomyślenia byłaby idea *theosis*.

4. Rewelatywna antynomia apofatyizmu i katafatyizmu

„Nie możemy nie tylko poznawać Boga poza Objawieniem, ale także wydawać sądów na temat Objawienia «obiektywnie», to znaczy z zewnątrz. Objawienie nie zna niczego «zewnątrznego», jest bowiem relacją między Bogiem i światem, wewnątrz której – chcąc tego lub też nie chcąc – trwamy»⁶².

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»⁶³.

Nie znaczy to bynajmniej, że stworzenie jest przedłużeniem – emanacją Boga. Wszak źródłowym doświadczeniem danym w Objawieniu i konstytuującym Objawienie jest dystynkcja między tym,

⁶¹ Łoski, *Teologia mistyczna*, 15–16.

⁶² Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 12.

⁶³ Łoski, „«Mrok» i «Światłość»”, 36. 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”, Łoski, „«Mrok» i «Światłość»”, 36.

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”⁶⁴.

Stąd dla naszego autora jakakolwiek teologia – więcej: refleksja przed-objawieniowa chcąca się sytuować „na zewnątrz” rzeczywistości Objawienia, a więc zasadniczo w duchu zachodnim, teologia naturalna bądź teologia filozoficzna⁶⁵ – jest niemożliwa i nie do pomyślenia: „Daremnie byłoby wysuwać «wiarygodne racje», zostałyby to bowiem uznane za uprawianie gry filozofów – i podleganie narzucanemu «z zewnątrz» dogmatowi»”⁶⁶.

Tak więc wszelki ludzki namysł nad rzeczywistością, a przede wszystkim teologia, jawi się jako nabudowywana na wszechogarniającym fenomenie daności (J.L. Marion) 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 fundamentalnym, ontyczno-epistemicznym sensie. „Bóg poznawany jest w Objawieniu jak w osobowym kontakcie. Objawienie zawsze jest objawieniem komuś; polega ono na spotkaniach, które

⁶⁴ Łoski, *Teologia mistyczna*, 36.

⁶⁵ Schmidt, *Philosophische Theologie*. Zdaniem Łoskiego, radykalny apofatyzm Ojców greckich, pozwalał im zachować dużo większą swobodę w stosunku do filozofii niż to było na Zachodzie. Nie znaczy to, że nie korzystali oni z osiągnięć filozoficznych, jednakże czynili to zawsze jako teologowie, co skutkowało tym, że na Wschodzie nigdy nie powstało coś na kształt filozofii chrześcijańskiej, ani też teologia nie była na trwałe związana z określoną opcją filozoficzną. Więcej – „pytanie o stosunek filozofii do teologii nigdy nie zostało na Wschodzie postawione. Postawa apofatyyczna dawała Ojcom ową wolność i swoisty liberalizm w posługiwaniu się terminami filozoficznymi, bez narażania się na ryzyko, że zostaną źle zrozumiani albo popadną w «teologię pojęć». Gdy teologia przekształcała się w religijną filozofię, tak jak stało się to w wypadku Orygenesisa, było to zawsze wynikiem zarzucenia apofatyizmu, który stanowi prawdziwą ośnowę całej tradycji Kościoła Wschodniego”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 46. Wydaje się, że pogląd ów nie oddaje w pełni złożoności problematyki relacji między teologią patrystyczną a filozofią starożytną, wszak mimo chrześcijańskiego reinterpretowania myśli pogańskiej, Ojcom nie zawsze udawało się wyjść poza jej schematy i często pozostawali dużo bardziej od niej zależni, niż chce to widzieć Łoski.

⁶⁶ Cyt za: Śpidlik, *Myśl rosyjska*, 113.

kształtują historię. Dlatego Objawienie w swojej pełni jest historią, rzeczywistością historyczną od stworzenia świata do paruzji”.

Ostatecznie Łoski następująco definiuje wydarzeniową rzeczywistość boskiej epifanii: „Objawienie jest ogarniającą nas «teokosmiczną» relacją”⁶⁷. Jak zatem przebiega ta relacja, będąca w pierwszym rzędzie fundamentem *theosis*, a w ostateczności drogą do niej i, w pewnym sensie, samym przeobstwowieniem?

Zaznaczmy jednak, że nie chodzi nam w tym miejscu o poszczególne etapy historycznego i transhistorycznego dokonywania – urzeczywistniania – dziania się tej relacji, począwszy od „momentu” stworzenia a na paruzji i jej konsekwencjach skończywszy, ale o nakreślenie ontyczno-epistemiczno-językowych warunków, możliwości, wreszcie środowiska, w których owa rewelatywna relacja może zaistnieć (przez możliwość rozumiemy tu wywiedzione z Objawienia Jego podstawy w trzech powyżej wspomnianych wymiarach, a nie aprioryczne, poza-objawieniowe i wobec Niego uprzednie, więcej – zewnętrznie je umożliwiające warunki zaistnienia) i rzeczywiście istnieje. Dla Łoskiego sprowadza się to zasadniczo do dialektycznego i antynomicznego napięcia między apofatyzmem a kafatyzmem, będącego istotową wydarzeniowością Objawienia jako teokosmicznej relacji.

Samoobjawienie się Boga, będące w perspektywie swego celu podstawowego i ostatecznego, a więc *theosis*, zasadniczo samoudzieleniem się Boga w Jego wolności stworzeniu, jest w gruncie rzeczy wyjściem – przekroczeniem przez Boga Jego transcendencji

⁶⁷ Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 12. W związku z poznawalnością Boga jedynie w ramach Objawienia, spośród argumentów uzasadniających istnienie Boga, zdecydowanie największym zainteresowaniem i popularnością wśród myślicieli prawosławnych cieszył się tzw. dowód ontologiczny, sformułowany w swej pierwotnej wersji przez św. Anzelma z Canterbury. Istotowe znaczenie owego dowodu, który poza problematyczną warstwą semantyczną można rozumieć ostatecznie tak, iż jedynym dowodem na istnienie Boga jest ostatecznie sam Bóg, zaś dostęp do tego wniosku można uzyskać jedynie przez Objawienie połączone wręcz z metafizycznym wczuciem, metalogiczną intuicją, doskonale wkomponowuje się w gnozeologiczne i ontyczne założenia, szczególnie rosyjskiego prawosławia. Na temat dowodu ontologicznego z perspektywy rosyjskiej filozofii religii zob. Obolevitch – Sajdek, *Ontologizm i dowód ontologiczny*, 169–185.

w kierunku immanentnej obecności *ad extra*⁶⁸. „Bóg jest równocześnie transcendentny i immanentny: immanencja i transcendencja wzajemnie się zakładają. Czysta transcendencja nie jest możliwa: jeśli rozumiemy Boga jako transcendentną przyczynę kosmosu, oznacza to, że nie jest On absolutnie transcendentny, bowiem samo pojęcie przyczyny zakłada pojęcie skutku. W dialektyce Objawienia immanencja pozwala nam określić transcendencję. Nie byłoby immanencji, gdyby transcendencja nie była w swej głębi niedostępną”⁶⁹.

Ta dialektyka transcendencji i immanencji nie sprowadza się jednak do jakiejś formy syntezy. Jest tak z kilku powodów. Immanencja Boga jest konsekwencją Jego woli, a nie koniecznością, co oznacza, że pierwotna jest transcendencja. Jednakże może ona występować jedynie w stosunku do czegoś względem siebie innego, stąd – jak zauważa Łoscki – „[...] w immanencji Objawienia Bóg ujawnia siebie transcendentnego w stosunku do stworzenia. Jeśli określimy to, co transcendentne, jako to, co wypada ze sfery naszego poznania i naszego doświadczenia, to trzeba będzie powiedzieć, że Bóg nie tylko nie przynależy do tego świata, ale jest także transcendentny w stosunku do swojego Objawienia”⁷⁰.

To ostatnie stwierdzenie jest niezwykle istotne, gdyż mamy tu do czynienia nie tylko, choć także, z rozumieniem transcendencji jako przeciwwagi dla czegoś innego, a więc zewnętrznego w stosunku do niego, ale przede wszystkim pojawia się tu idea transcendencji absolutnej jako źródłowej dla immanencji, z jednoczesnym uwypukleniem, niemożliwości zniesienia czy przekroczenia, a tym bardziej wyczerpania, owej transcendencji w choćby najdalej posuniętej

⁶⁸ „Jest to wyznanie Boga osobowego i transcendentnego dla wszelkiego poznania ludzkiego, Boga, Który nie może być poznany, jeżeli sam nie objawi Siebie przez pochodzącą od Niego moc, łaskę i Słowo”, Łoscki, „«Mrok» i «Światłość»”, 35.

⁶⁹ Łoscki, *Teologia dogmatyczna*, 13.

⁷⁰ Łoscki, *Teologia dogmatyczna*, 12. Objawienie apofatycznej transcendencji absolutnie Innego Boga osiąga swój szczyt we Wcieleniu Słowa, które to dopiero czyni wszelką teologię, także apofatyczną, możliwą i stanowi dla niej nieprzekraczalne źródło. Znaczy to, że apofatyzm chrześcijański należy rozumieć zawsze wewnątrz Objawienia – poznanie Boga jako przekraczającego Swoje Objawienie dokonuje się także w ramach tegoż Objawienia, por. Lossky, *In the Image*, 14–15.

immanencji i to nie ze względu na jakiegokolwiek ograniczenia środowiska w jakim dokonuje się immanentna obecność czy wtórność – skończoność samego wydarzenia immanentnego uobecnienia, ale ze względu na totalną inność transcendencji.

Krótko mówiąc, Objawienie w swej immanentności nie tylko każe zachować transcendencję Boga, ile raczej ukazuje Boga w Jego transcendentalnej transcendencji jako *total aliud* – absolutnie Innego!⁷¹ „Oto dlaczego nie możemy myśleć o Bogu w nim samym, w Jego istocie, w Jego ukrytej tajemnicy – zauważy Łoski. – Próby myślenia o Bogu w Nim samym wprowadzają nas w milczenie, ponieważ ani myśl, ani jej słowny wyraz nie mogą zamknąć nieskończoności w pojęciach, które już przez sam fakt określania ograniczają. Dlatego też Ojcowie greccy w poznawaniu Boga szli drogą negacji”⁷².

Drogą negacji? Stwierdzenie to może wywoływać przynajmniej początkowo pewne zdziwienie, przecież Objawienie w wymiarze immanentnego darowania się Boga stworzeniu i przebywaniu wśród niego, jest rzeczywistością jak najbardziej pozytywną. Więcej – objawieniowe zwrócenie się Boga ku stworzeniu, ma także aspekt poznawczy (por. np. Oz 6,6). A przede wszystkim jak pogodzić drogę negacji z docelowym *theosis*? Nie uprzedzajmy jednak tych zagadnień.

Łoski w wyjaśnianiu rewelatywnej dialektyki apofatyizmu i katefatyizmu opiera się w znacznej mierze na poglądach Pseudo-Dionizego Areopagity, ze szczególnym uwzględnieniem jego *Teologii*

⁷¹ Łoski stwierdza: „[...] musimy bronić się przed myśleniem o Bogu przez przeciwstawianie, Bóg jest bowiem wszechinnnością, ale nic nie jest Mu przeciwstawne”, cyt za: Špidlík, *Myśl rosyjska*, 99. warto zwrócić w tym miejscu uwagę na podobieństwo z teologią apofatyczną Mikołaja z Kuzy, który w swym długu nieznanym dziele określił Boga jako „Nie-innego” (zob. Nicolaus Cusanus, *De Non-aliud*, II, 443–565), przekraczając albo raczej radykalizując swoją koncepcję *concordientia oppositorum*, wedle której Bóg jest jednocześnie absolutnym Maksimum i absolutnym Minimum (zob. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, 47–49, 52–53). Na centralność kategorii inności – absolutnej Inności Boga – jako swoistej transcendentalnej *basis* nie tylko teologii, ale przede wszystkim *theosis*, w myśli Łoskiego wskazał dobitnie Węclawski (*Zwischen Sprache und Schweigen*, zwł. 30–69).

⁷² Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 13.

*mistycznej*⁷³. Rosyjski teolog zdaje sobie przy tym sprawę z trudności związanych z ustaleniem tożsamości autora tegoż dzieła⁷⁴, jednak jak zauważa: „Jaki by jednak nie był ich końcowy rezultat, badania te [chodzi o próby ustalenia prawdziwej tożsamości Pseudo-Dionizego – przyp. M.P.] w żaden sposób nie umniejszają teologicznej wartości *Corpus Dionysiacum*. Z tego punktu widzenia kwestia autorstwa pozostaje mało istotna; najważniejsze jest zdanie Kościoła na temat jego treści i użytek, jaki z niej został zrobiony”⁷⁵.

Przy tym nasz autor jest świadom tego, iż Pseudo-Dionizy jest raczej wyrazicielem tradycji sięgającej II wieku myśli chrześcijańskiej, a częściowo aż do poglądów Filona Aleksandryjskiego i greckiej filozofii – szczególnie platońskiej i medioplatońskiej – poddanej twórczej reinterpretacji przez Ojców, niż całkowicie oryginalnym teologiem⁷⁶.

⁷³ Nasz teolog następująco określa dzieło Pseudo-Dionizego: „Tę znakomitą rozprawę, której wagi dla rozwoju myśli chrześcijańskiej nie sposób przecenić, zawdzięczamy nieznanemu autorowi dzieł zabrzanych pod nazwą *Corpus Dionysiacum*, człowiekowi, w którym powszechna opinia przez długi okres upatrywała ucznia św. Pawła – Dionizego Areopagite”, Lossky, „«Mrok» i «Światłość»”, 28. Apofatycznej spuściznie Pseudo-Dionizego, Łoski poświęcił sporą część swojej twórczości i jeśli nie wprost, to przynajmniej pośrednio, przebija ona praktycznie z każdego miejsca jego teologii, zob. Lossky, „La notion des ‘Analogies’”, 279–309; Lossky, „La théologie négative”, 204–222.

⁷⁴ Por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 28–29; zob. Drączkowski, *Patrologia*, 415–416.

⁷⁵ Łoski, *Teologia mistyczna*, 29. Nie wszyscy teologowie prawosławni podzielają entuzjazm Łoskiego co do ortodoksyjności i wyjątkowości myśli Pseudo-Dionizego. Meyendorff szczególnie krytykuje dionizyjską koncepcję hierarchii: „[...] jego doktryna hierarchii, jeśli nawet reprezentuje autentyczną próbę zintegrowania światopoglądu neoplatońskiego z chrześcijańskim, przyniosła oczywistą klęskę, której skutki doprowadziły do dużego zamieszania, szczególnie w dziedzinie liturgii i sformułowań eklezyjologicznych. Być może także zachodnia scholastyczna nauka o «charakterze» kapłańskim oraz, w mniejszym stopniu, częsta na bizantyjskim Wschodzie konfuzja między rolą hierarchii kościelnej a rolą «świętych ludzi» mają swe korzenie w myśli Dionizego”, Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, 14.

⁷⁶ Znaczący jest fakt, że w artykule „*Mrok*” i „*Światłość*” w *poznaniu Boga* poglądy Pseudo-Dionizego zostają przedstawione jako ostatnie zarówno w historycznym jak i teologicznym rozwoju teologii poznania Boga. Jednakże w końcowym fragmencie tegoż tekstu pojawia się następujące zdanie: „Z Dionizym wступujemy w sferę teologii właściwie bizantyjskiej”, Lossky, „«Mrok» i «Światłość»”, 42.

Bądź co bądź, w pismach Pseudo-Dionizego teologiczna epistemologia ulega pewnej systematyzacji, żeby nie powiedzieć kodyfikacji, stąd stają się one w miarę spójnym wykładem tejże problematyki.

Łoski dostrzega, iż zasadniczo dyskurs Pseudo-Dionizego, zwłaszcza w jego *Teologii mistycznej* i *Imionach Boskich*, choć nie tylko, koncentruje się wokół teologii apofatycznej i katafatycznej w ich wzajemnej dialektyce antynomicznej i dokonujących się w ramach tejże korelacjach pomiędzy nimi. Teologię katafatyczną określa Łoski jako drogę niedoskonałą, doprowadzającą do pewnego poznania Boga, zaś teologię apofatyczną jako drogę doskonałą, która jawi się jako jedynie możliwa wobec całkowitej niepoznawalności Boga, zaś jej finalizacją jest całkowita niewiedza⁷⁷.

Centralną aporią jest dla Łoskiego wzajemne odniesienie teologii negatywnej i pozytywnej w ramach ich antynomiczności. „Jeśli dla autora *Corpus Dionysiacum* istnieje antynomia pomiędzy dwoma wyróżnionymi przez niego «teologiami», to czy dopuściłby on syntezę tych dwu dróg? – pyta Łoski. – I czy w ogóle można je sobie przeciwstawiać, stawiając na tej samej płaszczyźnie? Czy Dionizy nie podkreśla wielokrotnie przewagi teologii apofatycznej nad katafatyczną?”⁷⁸ Podążając za myślą Łoskiego, przyjrzyjmy się

Kwestia ta stanie się przedmiotem naszego namysłu w dalszej części paragrafu. Na temat historycznego rozwoju teologii poznania Boga, szczególnie w środowisku greckiej patrystyki, zob. Evdokimov, *Poznanie Boga*, 37–84.

⁷⁷ Por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 29–30.

⁷⁸ Łoski, *Teologia mistyczna*, 31. Zarzut wprowadzenia syntezy pomiędzy teologią apofatyczną i katafatyczną stawia Łoski św. Tomaszowi z Akwinu. Na temat Tomaszowej teologii poznania Boga i jego wykładni myśli Pseudo-Dionizego z niezwykle bogatej literatury poświęconej temu zagadnieniu zob. m.in: Elders, *Filozofia Boga*, 147–226; Torrell, *Święty Tomasz*, 41–77; Humbrecht, „Teologia negatywna”, 136–209; Bombert, „Niepoznawalność Boga”, 41–51. Jak widać już na podstawie tych kilku przytoczonych publikacji, to zagadnienie w ujęciu Doktora Anielskiego wzbudza do dziś wiele zainteresowania i jest przedmiotem wielu studiów, wszak jak zauważa Humbrecht: „Otóż aż nazbyt wyraźnie widać, że chodzi tutaj wręcz o istotę i istnienie teologii”, Humbrecht, „Teologia negatywna”, 138. W ostatnim czasie na wyraźnie apofatyczny wymiar myśli Tomasza wskazał Bartoś (*Koniec prawdy absolutnej*) – kwestia ta pojawia się w wielu miejscach książki, stanowiąc zarazem jej ukryty fundament, mimo iż Bartoś rozpatruje tę kwestię bardziej od strony filozofii niż teologii, choć jak wiadomo, tych w przypadku myśli Akwinaty nie da się właściwie rozdzielić.

najpierw apofatyzmowi, który on sam określa jako: „głęboko zakorzenioną cechą całej tradycji teologicznej Kościoła Wschodu”⁷⁹: „[...] droga apofatyczna, czy też teologia mistyczna (bo taki przecież jest tytuł traktatu poświęconego metodzie negacji) [chodzi o *Teologię mistyczną* Pseudo-Dionizego – przyp. M.P.] ma za przedmiot Boga, którego uznaje za absolutnie niepoznawalnego”⁸⁰. Ta niepoznawalność Boga wynika z faktu, że jest On, wedle wyrażenia Pseudo-Dionizego, „nadsztabancjalnie ponad wszystkim”⁸¹.

Łoski stwierdza, iż

sama świadomość niepoznawalności „nieznanego” Boga nie mogłaby według niego zostać nabyta inaczej niż drogą łaski – „Boskim więc darem jest mądrość stanowiąca jedną z sił Ojca” [jest to cytata z *Kobierców* Klemensa Aleksandryjskiego⁸² – przyp. M.P.]. Zatem świadomość niepoznawalności natury Boga jest równa doświadczeniu, spotkaniu z osobowym Bogiem Objawienia. To mocą tej łaski Mojżesz i św. Paweł doświadczyli niemożności poznania Boga – pierwszy, gdy wniknął w mroki niedostępności, drugi, gdy usłyszał Bożą niewyraźność⁸³.

Nasz teolog ma świadomość, że w pierwszej chwili narzuca się tu w sposób wręcz nieodparty podobieństwo z Plotyńską teologią negatywną dotyczącą Jednego. Jednakże zaznacza: „Jeśli Bóg Objawienia nie jest Bogiem filozofów, to granicę między tymi dwoma koncepcjami wyznacza świadomość jego immanentnej niepoznawalności”⁸⁴.

Co właściwie Rosjanin ma na myśli? Analizując myśl Plotyna, Łoski dochodzi do wniosku, że niepoznawalność Jednego nie wynika z jego natury, ale jest wynikiem emanacyjnego wyłaniania się

⁷⁹ Łoski, *Teologia mistyczna*, 31.

⁸⁰ Łoski, *Teologia mistyczna*, 32.

⁸¹ Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* I, 2 (PT 326).

⁸² Clemens Alexandrinus, *Strom.* V, 13 (KB 67).

⁸³ Łoski, *Teologia mistyczna*, 38. „[...] w samej swojej naturze jest On [Bóg – przyp. M.P.] niepoznawalny. On «nie jest». Jednak (i w tym cały paradoks chrześcijaństwa) jest On tym Bogiem, do którego zwracamy się «Ty», który mnie przyzywa, który objawia siebie jako osobowego i żywego”, Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 14.

⁸⁴ Łoski, *Teologia mistyczna*, 36.

kolejno umysłu, duszy i świata z Jednego, w ramach którego dochodzi do coraz głębszych podziałów bytów stopniowo oddalających się od Jednego. Tak więc Jedno jest niepoznawalne na skutek utraty posiadanej przez Nie pierwotnej prostoty na rzecz hierarchicznie ustrukturyzowanej wielości przez byty odeń pochodne. A zatem jest to niepoznawalność względna, a nie absolutna⁸⁵.

Bóg Pseudo-Dionizego, niepoznawalny z natury, Bóg Psalmów, który z „ciemności czyni swe schronienie”, nie jest Bogiem – pierwotną jednią (*unité primordiale*) neoplatoników. Jeśli jest niepoznawalny, to nie z powodu swej prostoty, niemożliwej do pogodzenia z wielością, którą naznaczone jest wszelkie poznanie właściwe bytom; jest to niepoznawalność by tak rzec, bardziej fundamentalna, absolutna. [...] A to właśnie owa niepoznawalność jest dla Pseudo-Dionizego jedynym właściwym określeniem Boga, jeżeli w ogóle można tu mówić o właściwych określeniach⁸⁶.

Konsekwencją absolutnej niepoznawalności Boga jest Jego nie-definiowalność, językowa niewyraźność, co oznacza, że apofatyzm ontyczny, epistemiczny i językowy wzajemnie się zakładają.

⁸⁵ „Kiedy Plotyn w dążeniu do Boga odrzuca atrybuty właściwe bytowi, to nie czyni tego – jak Pseudo-Dionizy – z powodu absolutnej niepoznawalności Boga, przyćmionej przez wszystko co w bytach poznawalne, ale dlatego, że przestrzeń bytu, nawet w najwyższych jego sferach, jest z natury rzeczy zróżnicowana, nie ma on absolutnej prostoty «Jednego». Bóg Plotyna nie jest niepoznawalny z natury: jeśli nie można zrozumieć Jednego ani wiedzą, ani z pomocą intelektualnej intuicji, to dlatego, że dusza, poznając przedmiot przez wiedzę, oddala się od jedności i wcale nie jest absolutnie jedna”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 34.

⁸⁶ Łoski, *Teologia mistyczna*, 35. Por. Joannes Damascenus, *De fide orth.* I, 4 (*WP* 28). Zdaniem Łoskiego Pseudo-Dionizy, odnosząc się wprost to definicji Boga jako Jednego, podanej przez neoplatoników, stwierdza, iż Bóg „«nie jest ani Jednym ani Jednością». W traktacie *O Imionach Bożych*, omawiając imię *Jeden*, które można odnieść do Boga wykazuje jego niedoskonałość i przeciwstawia mu inne, «najwznioślejsze» imię- imię Trójcy: uświadamia nam ono, że Bóg nie jest ani jednym, ani wielością, lecz jako niepoznawalny w tym, czym jest, wznosi się ponad tę antynomię”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 36. Por. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* V (*PT* 331); Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* XIII, 3 (*PT* 318–320).

Niezłomnymi propagatorami tej prawdy byli zwłaszcza Ojcowie Kapadoccy, którzy podstaw apofatyizmu bronili w sporach z Eunomiuszem. „Dla św. Grzegorza z Nyssy każde pojęcie odnoszące się do Boga jest ułudą, zwodniczym obrazem, bożkiem. Pojęcia, które stworzymy sobie w naturalny sposób wedle naszego sposobu pojmowania i naszych opinii, opierając się na poznawalnych rozumowo odziorowaniach, zamiast objawiać nam Boga w Sobie-samym, tworzą idole Boga. Jest tylko jedno imię, które wyrazi boską naturę – a jest nim zadziwienie ogarniające duszę, gdy rozmyśla ona o Bogu”⁸⁷.

Jaka jest zatem właściwa droga teologii apofatycznej? Łoski uważa, iż

[...] każde poznanie ma za swój przedmiot coś istniejącego; Bóg zaś jest ponad wszelkim istnieniem. Aby zbliżyć się do niego, należałoby odrzucić wszystko, co odeń jest niższe, zatem wszystko co istnieje. Jeśli oglądając Boga odnosi się wrażenie rozpoznania tego, co się widzi, to nie Boga samego się ujrzalo, lecz coś poznawalnego umysłem, coś, co jest mu poddane. Jedynie niewiedza (ἀγνοσία) prowadzi do poznania Tego, który góruje nad wszelkimi możliwymi przedmiotami poznania. Podążając drogą kolejnych zaprzeczeń, wnosimy się od niższych poziomów bytu na same jego szczyty, odrzucając stopniowo wszystko, co podlega poznaniu, by w mrokach całkowitej niewiedzy przybliżyć się do Nieznanego. Bowiem tak jak światło – a szczególnie jego obfitość – rozprasza mroki, tak poznanie stworzeń – a zwłaszcza nadmiar poznania – znosi niewiedzę, która jest jedyną drogą dosięgnięcia Boga w Nim samym⁸⁸.

Ojcowie Kościoła chętnie odwoływali się do obrazu Mojżesza, wstępującego na górę na spotkanie z Bogiem, jako wzorca wnoszenia się ku Bogu w nieustannych zaprzeczeniach w ramach teologii

⁸⁷ Łoski, *Teologia mistyczna*, 37–38.

⁸⁸ Łoski, *Teologia mistyczna* 30. „Droga negatywna, apofatyczna, dąży do poznania Boga nie w tym, kim On jest (to znaczy nie w zgodności z naszym stworzonym doświadczeniem), a w tym, kim On nie jest. Droga ta składa się z konsekwentnych negacji”, Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 13.

apofatycznej⁸⁹. Ostatecznie ta wędrówka kończy się dla Mojżesza spotkaniem z Bogiem w mroku i to rozumianym w sposób pozytywny w swej negatywności. „Jednak mrok może mieć sens – i wówczas w stosunku do Boga nie zawsze będzie negatywny. Może on wskazywać nie tylko na nieobecność, ale i na obecność Boga. To znaczenie mroku jako stanu towarzyszącego Bożej obecności bierze swój początek z Biblii. Wystarczy wspomnieć Psalm 17 («przywdział mrok niby zasłonę wokół siebie»), a zwłaszcza rozdziały XIX i XX Księgi Wyjścia, mówiące o tym, że Mojżesz spotkał Boga w «mroku», okrywającym szczyt góry Synaj. Mrok Synaju tłumaczy się w różny sposób, ale zawsze w związku z poznaniem Boga. [...] *Tylko ze szczytu Góry Synaj, ze szczytu kontemplacyjnego, zaczyna się nieznanomość* [podkr. – M.P.]”⁹⁰. Dzieje się tak ponieważ „wspiąwszy się na najwyższy szczyt tego, co poznawalne, powinno się uwolnić zarówno od tego, kto widzi, jak i od tego, co może być widziane, tak od podmiotu, jak i przedmiotu percepcji. *Bóg nie jawi się więc już jako przedmiot, nie chodzi bowiem o poznanie, a o zjednoczenie. Teologia negatywna jest zatem drogą do mistycznego zjednoczenia z Bogiem, którego natura pozostaje dla nas niepoznawalna* [podkr. – M.P.]”⁹¹.

Dotykamy tu kluczowego zagadnienia, a więc relacji między apofatyzmem a zjednoczeniem z Bogiem – przeobstwieniem. Zanim jednak przyjdzie nam bliżej przyjrzeć się tej kwestii, musimy poświęcić

⁸⁹ Por. Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis* (ŻMT 23–97); Pseudo-Dionysius Areopagita, *De myst. theol.* I, 3 (PT 326–327).

⁹⁰ Łoski, „Mrok» i «Światłość», 35. Łoski następnie analizuje sens mroku w dwóch jego wymiarach: subiektywnym, oznaczającym ograniczoną możliwość poznawczo-bytowych człowieka i negatywnym, wskazującym na absolutną niepoznawalność Boga *in se*. Niezwykle interesującą problematyką jest kwestia napięcia między mrokiem Synaju a niestworzonym światłem Taboru, zob. Trzciska, „Symbolika”, 143–156.

⁹¹ Łoski, *Teologia mistyczna*, 32–33. „I wtedy dopiero Mojżesz opuścił tych, którzy widzą, i to, co jest widzialne, i wstąpił w prawdziwie mistyczną ciemność niewiedzy, w której wykluczył wszystko, co pojmowalne przez wiedzę, i zanurzył się w tym, co całkowicie nieuchwytnie niewidzialne, należąc cały do Tego, który jest ponad wszystkim, a jednocześnie do niczego w ogóle; nie będąc ani sobą, ani kim innym, najwnioślej zjednoczony przez absolutną bierność niewiedzy z Tym, który jest całkowicie niepoznawalny, i poznając ponad intelektem, przez absolutną niewiedzę”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 32.

niewielkiemu uwagi teologii katafatycznej, wszak – jak zauważa Łoski – radykalny apofatyzm, z centralną dla niego niepoznawalnością Boga, „nie oznacza agnostycyzmu czy odrzucenia poznania Boga. Jednak poznanie to przebiegać będzie zawsze na drodze, której właściwego kresu nie stanowi wiedza, lecz zjednoczenie, przebóstwienie”⁹². Więcej – właściwe zrozumienie apofatyizmu, jest wręcz warunkowane na sposób katafatyczny, nie tylko ze względu na fakt, że twierdzenia negatywne, przy całym swym nakierowaniu na permanentną auto-transgresję w kierunku milczenia, są formułowane na sposób pozytywny, ale przede wszystkim dlatego, że sama niepoznawalność Boga jest dana wskutek i w ramach Jego, bądź co bądź, pozytywnego samoobjawienia – samoudzielenia się.

„Będziemy się z pewnością zastanawiać, jaką rolę pełni teologia zwana katafatyczną, czyli teologia afirmacji, teologia «imion Bożych», które przejawiają się w stworzeniach? – pyta Łoski. – W przeciwieństwie do drogi negatywnej, która oznacza wznoszenie się do zjednoczenia, jest to droga zstępująca w naszym kierunku, drabina «teofanii», czyli manifestacji Boga w stworzeniach”⁹³. Tak więc jest to droga, na której Bóg, zniżając się do człowieka, zapośrednicza się w ludzkim języku i daje się poznać w stworzeniach i poprzez stworzenia. Rosjanin zauważa, że w zasadzie nieadekwatne jest mówienie o dwóch drogach: wstępującej (apofatycznej) i zstępującej (katafatycznej), gdyż „chodzi tu o jedną i tę samą drogę, którą podąża się w dwóch przeciwnych kierunkach: Bóg zstępuje do nas w swych energiach, które go objawiają, my zaś wstępujemy doń w «zjednoczeniach», w których On pozostaje z natury niepoznawalny”⁹⁴.

Mamy tu do czynienia ze źródłową antynomicznością teologii prawosławnej, w ramach której dopiero możliwe staje się zrozumienie i zaistnienie *theosis*. Niepoznawalny i nieudzielalny Bóg staje się poznawalny i udziela się, pozostając jednocześnie niepoznawalny

⁹² Łoski, *Teologia mistyczna*, 46.

⁹³ Łoski, *Teologia mistyczna*, 43. „Bóg ukryty, przebywający poza granicami wszystkiego tego, co Go objawia, jest także tym Bogiem, który siebie objawia”, Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 14.

⁹⁴ Łoski, *Teologia mistyczna*, 43. „Jednak Jego natura pozostaje w swych głębiach niepoznawalną i właśnie dlatego On objawia siebie”, Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 14.

i nieudzielalny!⁹⁵ „Nie chodzi o zniesienie antynomii poprzez dostosowanie dogmatu do naszego sposobu pojmowania, lecz o przemianę naszego umysłu, abyśmy mogli dostąpić kontemplacji rzeczywistości, która objawia nam się, wznosząc nas do Boga, jednocząc nas z Nim w większym bądź mniejszym stopniu”⁹⁶.

Uprzedzając niejako nasze rozważania, ale jednocześnie w pewnym sensie je porządkując, należy stwierdzić, że zasadą owej antynomiczności, jak i wszelkiej wewnątrzchrześcijańskiej, więcej – wszelkiej bytowej, a co za tym idzie epistemicznej i językowej antynomiczności – jest Trójca czyli antynomiczne w sensie absolutnym i koniecznościowym *mysterium Trinitatis!* Antynomiczność, jak zauważa Łoski, w sposób szczególny znamionuje teologię bizantyjską: „Z Dionizym wstępujemy w sferę teologii właściwie bizantyjskiej. Nauka o przejawianiu się Boga w jego «dynamis» (mocach) zakłada różnicę między niepoznawalną istotą i jej naturalnymi «wyjściami» lub «energiami», jak je będą nazywać w przyszłości posługując się terminem Kapadocjan, mającym pierwszeństwo przed terminem «dynamis» Pseudo-Dionizego”⁹⁷. Znajdzie ona swoje dopełnienie, wraz z urzędową aprobatą na Wschodzie, w nauce św. Grzegorza Palamasa⁹⁸.

⁹⁵ Te twierdzenia Łoskiego implikują oczywiście określoną koncepcję poznania, a także teorię analogii – zob. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu*, 218–242.

⁹⁶ Łoski, *Teologia mistyczna*, 46.

⁹⁷ Łoski, „«Mrok» i «Światłość»”, 42.

⁹⁸ Interpretacja myśli Palamasa w wydaniu Łoskiego z uwagi na fakt, że dostrzega on w Palamasie wyraziciela długowiekowej tradycji apofatyizmu wschodniego, a jego rozróżnienie na „istotę” i „energie” w Bogu pojmuje w kontekście obrony i eksplikacji owego pierwotnego apofatycznego doświadczenia przeobstwienia, obecnego *implicit* już u Ojców Kościoła, a wyrażonego w miarę systematycznie przez Pseudo-Dionizego, a nie innowatora i twórcę oryginalnej koncepcji teologicznej, zasługuje na zdecydowanie większą uwagę, niż możemy sobie w tym miejscu pozwolić. Łoski jest jednym z przedstawicieli syntezy neopatrystyckiej i neopalamickiej w XX-wiecznej myśli prawosławnej, ale co istotne, postrzega on ową syntezę w charakterze ciągłości tradycji, a nie jakiegoś *novum* – por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 72. Na ile to podejście jest słuszne, a na ile problematyczne, to temat na osobne studium – zob. np. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu*, 205–218; Manikowski, *Synteza myśli bizantyjskiej*; Świtkiewicz-Blandzi, *Pseudo-Dionizy*.

Powróćmy wreszcie do kwestii relacji między antynomiczną dialektyką apofazy i katafazy a przebóstwieniem, a raczej do ukazania owej antynomiczności jako środowiska warunkującego i umożliwiającego dokonywanie i urzeczywistnianie się *theosis*.

5. Apofatyczność przebóstwienia

„Bóg nas wzywa i jesteśmy ogarnięci tym wezwaniem, jednocześnie objawiającym Go i ukrywającym; nie możemy osiągnąć Go inaczej, jak tylko przez to, że jesteśmy z Nim związani, ale żeby związek ten istniał, Bóg w istocie swojej zawsze powinien pozostawać nieosiągalnym”⁹⁹. Na innym miejscu Rosjanin tak pisze o owym „związku”:

[...] połączenie oznacza tu przebóstwienie. Jednocześnie, najgłębiej zjednoczony z Bogiem, nie zna Go wciąż inaczej niż jako Niepoznawalnego, zatem z natury swej nieskończenie oddalonego, w samym zjednoczeniu niedostępnego w swej istocie. Jakkolwiek Dionizy mówi o ekstazie zjednoczenia, jakkolwiek jego negatywna teologia daleko od bycia wyłącznie działaniem intelektu, ma na uwadze mistyczne doświadczenie, wznoszenie się do Boga, to równocześnie w nie mniejszym stopniu pragnie on pokazać, że nawet jeśli dostalibyśmy się na najwyższe szczyty dostępne bytom stworzonym, jedynym racjonalnym pojęciem, jakie moglibyśmy mieć na temat Boga, okaże się Jego niepoznawalność. *Teologia winna być zatem nie tyle poszukiwaniem wiedzy o bóstwie, ile raczej doświadczeniem tego, co przekracza wszelkie pojmowanie* [podkr. – M.P.]¹⁰⁰.

Jak jednak można doświadczać Kogoś, Kto jest nieosiągalny? Owszem, jak już była wyżej mowa, Bóg udziela się człowiekowi na sposób zniżania się do niego, jednakże radykalna apofaza zdaje się w pierwszej chwili wykluczać jakąkolwiek bezpośredniość, która jest podstawą doświadczenia. Kwestia ta rozbija się ostatecznie

⁹⁹ Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 15.

¹⁰⁰ Łoski, *Teologia mistyczna*, 42.

o tożsamościowe współ-odniesienie Boga i człowieka wewnątrz procesu *theosis* w apofatycznym horyzoncie. To ona stanowi o specyfice chrześcijańskiej relacji z Bogiem.

Tym sposobem posługiwali się także neoplatonicy i hinduizm, gdyż sposób ten musi się pojawiać przed wszelką myślą dążącą do Boga, wznoszącą się ku Niemu. Droga ta u Plotyna osiąga swoją ostateczną granicę, kiedy filozofia likwiduje samą siebie i filozof przemienia się w mistyka. Jednak poza chrześcijaństwem prowadzi ona wyłącznie do bezosobowego Boga i poszukującego Go człowieka. Dlatego też między takimi poszukiwaniami i teologią chrześcijańską znajduje się otchłań, nawet wtedy gdy teologia, jak się wydaje, idzie śladami Plotyna. Rzeczywiście, tacy teolodzy jak Grzegorz Palamas lub Pseudo-Dionizy Areopagita (w traktacie *Teologia mistyczna*), widzą w apofatyzmie nie samo Objawienie, a jedynie jego zbiornik: tym sposobem dochodzą oni do obecności ukrytego Boga. Droga negacji nie rozplywa się u nich w jakiejś pustce pochłaniającej podmiot i przedmiot; osoba człowieka nie rozplywa się, ale osiąga stan stania twarzą w Twarz z Bogiem, zjednoczenia z Nim poprzez łaskę, ale bez pochłonięcia¹⁰¹.

Bogactwo treści tego fragmentu, wymaga przynajmniej krótkiego, ale głębszego namysłu. Po pierwsze, zdaniem Łoskiego, apofatyzm w jego absolutnej, tj. chrześcijańskiej wersji pozwala zachować odrębność i tożsamość Boga i człowieka, mimo ich jak najściślejszego

¹⁰¹ Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 13–14. „Aby dostąpić kontemplacji owej pierwotnej rzeczywistości w całej jej pełni, trzeba osiągnąć kres, który jest nam pisany, wejść w stan przeobstwienia, gdyż według słów świętego Grzegorza z Nazjanzu – „tamtych przejmie niewypowiedziana światłość i oglądanie świętej królewskiej Trójcy, błyszczącej jaśniej i czystiej i całkowicie mieszającej się z całym umysłem – i to jedno uważam bezwzględnie za królestwo niebieskie. Droga apofatyczna nie kończy się nieobecnością, absolutną pustką, bowiem niepoznawalny Bóg chrześcijan nie jest bezosobowym Bogiem filozofów. To właśnie Świętej Trójcy «która jest ponad substancją, i ponad Boskością i ponad dobrem» poleca się autor traktatu *O teologii mistycznej*, wstępując na drogę mającą go doprowadzić do obecności i absolutnej pełni”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 46–47.

zjednoczenia¹⁰², co zapoznaje mistyka Plotyńska i hinduska, prowadząc do „rozpłynięcia” się człowieka w bezosobowym Absolucie i utraty przez niego własnej tożsamości i odrębności¹⁰³.

Następnie nasz teolog wskazuje, że apofatycznie przebiegająca droga do zjednoczenia z Bogiem ma w chrześcijaństwie charakter nie tylko intelektualny, ale egzystencjalny: „jest to postawa egzystencjalna, która całkowicie angażuje człowieka”¹⁰⁴.

Ponadto Łoski zwraca uwagę na nieodparte poczucie pustki, które wywołuje radykalny apofatyzm. Jest ono jednak pozorne, gdyż w odróżnieniu od wspomnianych bezosobowych koncepcji zjednoczenia z Bogiem mamy tu do czynienia z osobową obecnością ukrytego Boga. Apofaza wyklucza jedynie wszelkie próby dopasowywania Boga do ludzkiej myśli i wyobrażeń, będące w gruncie rzeczy próbą zawładnięcia Bogiem, pozwalając ostatecznie Bogu pozostać Bogiem w Jego nierozporządzalności: „Nasze oczyszczone pojęcia przybliżają nas do Boga, Boże imiona w pewnym sensie pozwalają nam wejść w Niego, ale nigdy nie możemy osiągnąć Jego

¹⁰² Por. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 16.

¹⁰³ Por. Plotyn, *Enn. VI, IX*, 10 (693). Na temat mistyki Plotyna, zob. Louth, *Początki mistyki*, 55–72; Szczerba, „Filozoficzne ujęcie”, 217–226. Na temat mistyki hinduskiej, zob. Carmody – Carmody, *Mistycyzm w wielkich*, 41–79. Wydaje się, że warte wspomnienia byłoby w tym miejscu dzieło Rudolfa Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu*, w którym autor porównuje poglądy Sankary i Mistrza Eckharta. Jest to o tyle ciekawe, że właśnie w stosunku do Eckharta, Łoski formułuje zarzut bezosobowego apofatyizmu Boskiej nicości, poprzedzającej Trójcę (Eckhartowskie *Gottheit*), co Rosjanin określa jako zatoczenie paradoksalnego koła, w ramach którego poprzez chrześcijaństwo nastąpił powrót do mistyki neoplatońskiej (por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 67). Teologii negatywnej Mistrza Eckharta Łoski poświęcił swą pracę wieniecącą studia na Sorbonie, która po jego śmierci została wydana z przedmową Étienne’a Gilsona, zob. Lossky, *Théologie négative et connaissance*.

¹⁰⁴ Łoski, *Teologia mistyczna*, 42. Por. także Łoski, *Teologia mistyczna*, 41. W przypadku Plotyna mamy do czynienia raczej z mistyką intelektualną, zaś podstawą mistycznego doświadczenia czy raczej doświadczeń hinduizmu, ze względu na konglomerat różnych wierzeń które się przyjęło określać tym wspólnym terminem, zdaje się być wyzwalające rozpoznanie prawdy (o) rzeczywistości. Łoski podkreśla, że zjednoczenie człowieka z Bogiem w nauce chrześcijańskiej, nie jest pierwotną jednością ontyczną, wtórnie odkrywaną czy uświadamianą, ale swoistym *novum*, które dokonuje się na sposób drogi, por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 41.

istoty, a inaczej On sam określałby siebie poprzez swoje cechy: Bóg jest jednak nie do określenia i właśnie dlatego jest On osobowy¹⁰⁵.

Pustka jest jedynie stanem człowieka, ogołoconego z wszelkiej próby ujęcia i wyczerpania nieskończonego Boga, a zarazem wskazuje na indeterminizm Boga w stosunku do wszystkiego, włącznie ze swoją naturą. Jednakże chrześcijanin wie, że pustka ta jest ostatecznie pełnią obecności niepojętego Boga: „What will subsist beyond all negating or positing is the notion of the absolute hypostatic difference and of the equally absolute identity of the Father, the Son and the Holy Spirit”¹⁰⁶, gdyż absolutnie Inny, niepoznawalny Bóg to Trójca, która objawia niepoznawalność swego trynitarnie antynomicznego misterium¹⁰⁷.

Wreszcie Łoski podkreśla, że owo apofatycznie dokonujące się przeobstwienie jest przede wszystkim dziełem łaski, a więc czystym i niezasłużonym darem, a dopiero w ramach tejże i wraz z nią synergicznym współdziałaniem człowieka z Bogiem¹⁰⁸, zaś w wymienionych koncepcjach mistycznych, mimo gdzieś indziej dostrzegalnych elementów darmowości, przeważa osobisty wysiłek człowieka.

Na koniec należałoby zwrócić jeszcze uwagę na relację między apofatyzmem, jako dyspozycją ducha powstrzymującą się od wytwarzania pojęć dotyczących Boga oraz będącego gwarantem nieskończonej drogi zjednoczenia/jednoczenia się z Bogiem¹⁰⁹ a obligatoryjno-prawdziwościowym charakterem wypowiedzi dogmatycznych, sformułowanych na przestrzeni wieków.

Teologia negatywna [...] to, zdaniem Łoskiego, wyrażenie fundamentalnej postawy, która zamienia teologię w kontemplację tajemnic Objawienia. Nie jest to gałąź teologii, jej rozdział,

¹⁰⁵ Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 15. Łoski wskazuje, że: „Gdyby człowiek znał samą naturę Boga, to byłby Bogiem”, Łoski, *Teologia dogmatyczna*, 15.

¹⁰⁶ Lossky, *In the Image*, 16.

¹⁰⁷ Por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 225.

¹⁰⁸ Por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 31, 225.

¹⁰⁹ Por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 39. Ów dynamizm nieustannego zmierzania ku przyszłości, przy jednoczesności ciągłego bycia na początku drogi, znakomicie wyraził w swojej myśli św. Grzegorz z Nyssy zob. Przyszychowska, *Nauka o lasce*, 109–131.

nieunikniony wstęp traktujący o niepoznawalności Boga, po którym spokojnie przechodzi się do doktryny wyłożonej zwyczajowo, pojęciami, które ogarnia ludzki rozum i którymi posługuje się filozofia. Apofatyzm uczy nas dostrzegania w dogmatach Kościoła przede wszystkim znaczenia negatywnego, zakazującego naszemu umysłowi podążania jego naturalnymi ścieżkami i wytwarzania konceptów, które zastąpiłyby duchowe rzeczywistości¹¹⁰.

Za prawdziwego Mistagoga apofatyizmu Łoski uważa Ducha Świętego, dzięki któremu dogmaty są wyrazicielami, a zarazem chronią przed racjonalistycznym uprzedmiotowieniem, żywe doświadczenie Kościoła¹¹¹. „Postawa apofatyczna, w której można by dostrzec fundamentalną cechę wszelkiej myśli teologicznej tradycji wschodniej, jest nieprzerwanym świadectwem dawanym Duchowi Świętemu, które czyni zadość wszelkim niedoskonałościom, pozwala przekroczyć wszystkie ograniczenia i nadaje poznaniu Niepoznawalnego pełnię doświadczenia, przekształcając Boskie mroki w Blask, w jakim dostępujemy połączenia z Bogiem”¹¹². Z Bogiem, który jako „niepoznawalny objawia się jako Trójca Święta, a Jego niepoznawalność ukazuje jako misterium Trzech Osób i jednej natury”¹¹³.

Centralną problematyką triadocentrycznej teologii prawosławnej rozumianej całościowo – kierującą się według Włodzimierza

¹¹⁰ Łoski, *Teologia mistyczna*, 45. „[...] apofatyzm na każdym stopniu teologii pozytywnej otwiera nieograniczone horyzonty kontemplacji”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 44. „Apofatyzm jest więc kryterium, pewnym znakiem dyspozycji ducha wiernego prawdzie. W tym sensie każda prawdziwa teologia jest u swych podstaw teologią apofatyczną”, Łoski, *Teologia mistyczna*, 42–43. Teologię negatywną jako fundament wszelkiej teologii w myśli Łoskiego przeanalizował Williams („The Via Negativa”, 95–117). Na temat apofatycznego wymiaru dogmatów, zob. także Evdokimov, *Prawosławie*, 223–225. Ze względu na ilość publikacji temu poświęconych i częstotliwość występowania tejże problematyki w pismach Łoskiego, możemy widzieć w tych stwierdzeniach nie tylko quasi-pozytywistyczne uznanie historycznego faktu, ale i osobisty pogląd i postawę ich autora.

¹¹¹ Por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 225.

¹¹² Łoski, *Teologia mistyczna*, 226.

¹¹³ Łoski, *Teologia mistyczna*, 226. Tak więc ostatecznie to trynitarność jest apofatyczna, a apofaza trynitarna.

Łoskiego „zasadą bez granic”¹¹⁴ – jej początkiem i końcem jest nieskończony proces apofatycznie dokonującego się przeobstwienia, mistycznego zjednoczenia człowieka i kosmosu z Trójcą Świętą¹¹⁵. Fundamentem, przyczyną, drogą oraz celem owego *theosis* jest Trój-jedyny Bóg w antynomiczności swego misterium.

The Theopoietic-Apophatic Character of Theology as Seen by Vladimir N. Lossky

Abstract: The aim of the article is an attempt to present the understanding of theology by one of the greatest Orthodox thinkers of the 20th century, Vladimir N. Lossky. It seems that the approach he presents is important not only for systematic and historical reasons, but it can also be inspiring in the context of ecumenical challenges and questions about the importance, place and role of theology in the contemporary Church and the world. The spiritual freshness of practicing theology by the Russian may highlight the spiritual dimension of theological thought which is often seen as too academic. However, what particularly encourages attention to it is its postulated relationship with communion with the living God, experienced and known from within, and not in the form of an uninvolved and, so to speak, objective view. Theology, as understood and at the same time practised by Lossky, is mystical and thus theo-poietic and apophatic. The study focuses on these issues and tries to throw some light on them.

Keywords: Vladimir N. Lossky, theology, deification, apophatism, Orthodoxy

Bibliografia

- Balthasar, H.U. von, „Teologie und Heiligkeit”, *Wort und Wahrheit* 3 (1948) 483–490.
- Bartoś, T., *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowo-czesności* (Warszawa: W.A.B. 2010).
- Bergson, H., *Dwa źródła moralności i religii* (tłum. P. Kostyło – K. Skorulski; Kraków: Homini 2007).
- Biel, P., *Przeobstwienie człowieka (theosis) w poglądach teologicznych Władzi-mierza Łoskiego (1903–1958)* (Dysertacja licencjacka-licencjat kanoniczny; Uniwersytet Papieski Jana Pawła II; Kraków 1993).
- Bierdiajew, M., „Prawda prawosławia” (tłum. R. Mazurkiewicz), *Znak* 453/2 (1993) 4–11.
- Błaza, M., „Teologia scholastyczna w Prawosławiu”, *Przegląd Powszechny* 7/8 (2005) 28–41.

¹¹⁴ Por. Clement, *Orient–Occident*, 27–29.

¹¹⁵ Por. Łoski, *Teologia mistyczna*, 226–227.

- Bobrinoskoy, B., „Come la Chiesa permane nella verit? Una risposta ortodossa”, *Concilium I* 17 (1981) 1223–1230.
- Bombert, Z., „Niepoznawalność Boga u św. Tomasza z Akwinu”, *Teologia św. Tomasza z Akwinu dzisiaj* (red. B. Kochankiewicz; Poznań: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza: 2010) 41–51.
- Bóg żywy. *Katechizm Kościoła Prawosławnego* (tłum. A. Kuryś – M. Romanek – H. Paprocki – J. Rozkrut; Kraków: Wydawnictwo WAM 2001).
- Bułgakow, S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego* (tłum. H. Paprocki; Białystok – Warszawa: Orthdruk s.c. – Formica 1992).
- Carmody, D.L. – Carmody, J.T., *Mistycyzm w wielkich religiach świata* (tłum. E. Łukaszyc; Kraków: Wydawnictwo WAM 2011).
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1857) 9, 9–603; tłum. pol.: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* (tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska; Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1968) II (= KB).
- Clement, O., *Orient–Occident. Deus passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov* (Genève: Labor et Fides 1985).
- Drączkowski, F., *Patrologia* (Pelplin – Lublin: Bernardinum 1999).
- Dzidek, T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga* (Kraków: Wydawnictwo M 2001).
- Eckmann, A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2003).
- Elders, L.J., *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu* (tłum. M. Kliszek – T. Kuczyński; Warszawa: Agencja Wydawnicza Katolików 1992).
- Evdokimov, P., *Kobieta i zbawienie świata* (tłum. E. Wolicka; Poznań: Wydawnictwo W drodze 1991).
- Evdokimov, P., *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim* (tłum. A. Luduchowska; Kraków: Wydawnictwo M 1996).
- Evdokimov, P., *Szalona miłość Boga* (tłum. M. Kowalska; Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 2001).
- Evdokimov, P., *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów* (tłum. M. Tarnowska; Kraków: Wydawnictwo Znak 1996).
- Felmy, Ch.K., *Współczesna teologia prawosławna* (tłum. H. Paprocki; Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska 2005).
- Florenski, P., *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach* (tłum. J. Chmielewski; Warszawa: Wydawnictwo KR 2009).
- Gregorius Nyssenus, *De vita Moysis*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1858) 44, 298–430; tłum. pol.: Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza* (tłum. S. Kalinkowski; Źródła Myśli Teologicznej 50; Kraków: Wydawnictwo WAM 2009) (= ŻMT).

- Greshake, G., „Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik”, *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio. Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier* (red. G. Beimer et al.; Freiburg in. Br: Herder 1992) 90–121.
- Gryz, K., *Antropologia przebóstwienia. Obraz człowieka w antropologii prawosławnej* (Kraków: Wydawnictwo UNUM 2009).
- Gwiazda, P., „Przebóstwienie (theosis) – szansa czy problem dla współczesnej teologii duchowości chrześcijańskiego Zachodu?”, *Duchowość chrześcijanina* (red. W. Gałązka; Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009) 83–100.
- Hryniewicz, W., „Dogmat i jego funkcje w świetle teologii prawosławnej”, *Ateneum Kapłańskie* 87/407 (1976) 401–419.
- Hryniewicz, W., „Między ortodoksją a doksologią. Refleksje nad dogmatycznym dziedzictwem bizantyńsko-słowiańskim”, *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie. VI kongres teologów polskich Lublin 12–14 IX 1989* (red. A. Kubiś – M. Rusecki; Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1994) 60–107.
- Hryniewicz, W., „Znaczenie patrystycznej idei przebóstwienia dla soteriologii chrześcijańskiej”, *Roczniki teologiczno-kanoniczne* 2/27 (1980) 19–34.
- Humbrecht, T.-D., „Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu”, *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów* (red. M. Paluch; oprac. M. Romanek; tłum. Z. Bomert – A. Kuryś – P. Lichacz; Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Antyk 2005) 136–209.
- Joannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1864) 94, 789–1228; tłum. pol.: Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej* (tłum. B. Wojkowski; Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1969) 21–272 (= WP).
- Jan Paweł II, List apostolski *Orientalis lumen* (1995).
- Kasper, W., *Bóg Jezusa Chrystusa* (tłum. J. Tyrawa; Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM 1996).
- Kowalik, K., *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej* (Lublin: Wydawnictwo KUL 2003).
- Krasucka, K., „Źródła i zasady mistyki prawosławnej”, *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* XI (1999) 115–129.
- Küng, H., *Christ sein* (München – Zürich: R. Piper 1974).
- Louth, A., *Początki mistyki chrześcijańskiej* (tłum. H. Bednarek; Kraków: Wydawnictwo M 1997).
- Lossky, N., „Theology and Spirituality in the Work of Vladimir Lossky”, *The Ecumenical Review* 51 (1999) 288–293.
- Lossky, V., „Études sur la terminologie de S. Bernard”, *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 17 (1942) 79–96.

- Lossky, V., *In the Image and Likeness of God* (red. J.H. Erickson – T.E. Bird; New York, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1974).
- Lossky, V., „La notion des ‘Analogies’ chez Denys le Pseudo-Aréopagite”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 5 (1930) 279–309.
- Lossky, V., „La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 28 (1939) 204–222.
- Lossky, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris: Vrin 1960).
- Lossky, V., „Mrok» i «Światłość» w poznaniu Boga” (tłum. H. Paprocki), *W drodze* 10 (1977) 44–43;
- Łoski, W., „Odkupienie i przebóstwienie” (tłum. H. Paprocki), *W drodze* 4 (1997) 8–17.
- Łoski, W., *Teologia dogmatyczna* (tłum. H. Paprocki; Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce 2000).
- Łoski, W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* (tłum. I. Brzeska; Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007).
- Majewski, J., „Wprowadzenie do teologii dogmatycznej”, *Dogmatyka* (red. E. Adamiak – A. Czaja – J. Majewski; Warszawa: Towarzystwo „Więź” 2005) I, 13–234.
- Manikowski, M., „Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas (1296–1359)”, *Principia* 16–17 (1996–1997) 199–218.
- McIntosh, M.A., *Mystical Theology. The Integrity of Spirituality and Theology* (Oxford: Wiley–Blackwell 1998).
- Meyendorff, J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna* (tłum. J. Prokopiuk; Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2007).
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady, kryteria* (tłum. K. Stopa; Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2012).
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy* (tłum. I. Kania; Kraków: Wydawnictwo Znak 1997).
- Morales, J., *Wprowadzenie do teologii* (tłum. P. Rak; Kraków: Wydawnictwo M 2002).
- Müller, G.L., *Dogmatyka katolicka* (tłum. W. Szymona; Kraków: Wydawnictwo WAM 2015).
- Naumowicz, J., „Wcielenie Boga i zbawienie człowieka”, *Warszawskie Studia Teologiczne* XIII (2000) 17–30.
- Nicolaus Cusanus, *De Non-aliud*, w: *Philosophisch-Theologische Schriften. Studien- und Jubiläumsausgabe lateinisch-deutsch* (red. L. Gabriel; Wien: Herder 1966) II, 443–565.
- Obolevitch, T., *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Georgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni* (Kraków: Copernicus Center Press 2014).

- Obolevitch, T. – Sajdek, Z., „Ontologizm i dowód ontologiczny w filozofii rosyjskiej”, *Dowody ontologiczne. W 900. rocznicę śmierci św. Anzelma* (red. S. Wszolek; Kraków: Copernicus Center Press 2011) 169–185.
- Otto, R., *Mistyka Wschodu i Zachodu* (tłum. T. Duliński; Warszawa: Wydawnictwo KR 2000).
- Papanikolaou, A., *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Humane Communion* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press 2006).
- Plato, *Epistulae*, w: Plato, *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles* (tłum. R.G. Bury; Loeb Classical Library 234; Cambridge, MA: Harvard University Press 1929); tłum. pol.: Platon, „List VII”, w: Platon, *Listy* (tłum. M. Maykowska; Warszawa: PWN 1987) 24–68.
- Plotinus, *Enneades*, w: Plotinus, *Ennead* (tłum. A.H. Armstrong; Loeb Classical Library 441; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966) II; tłum. pol.: Plotyn, *Enneady* (tłum. A. Krokiewicz; Warszawa: PWN 1959) II.
- Potterie, I. de la, *Modlitwa Jezusa* (tłum. B. Piotrowska; Kraków: Wydawnictwo WAM 1996).
- Przyszychowska, M., *Nauka o lasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2010).
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, w: *Corpus Dionysiacum. I. De divinis nominibus* (red. B.R. Suchla; Patristische Texte und Studien 33; Berlin – New York, NY: Walter de Gruyter 1990); tłum. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, „Imiona Boskie”, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne* (tłum. M. Dzielska; wyd. 2; Kraków: Wydawnictwo Znak 2005) 215–321 (= PT).
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, w: *Corpus Dionysiacum. II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* (red. G. Heil – A.M. Ritter; Patristische Texte und Studien 36; Berlin – New York, NY: Walter de Gruyter 1991); tłum. pol.: Pseudo-Dionizy Areopagita, „Teologia mistyczna”, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne* (tłum. M. Dzielska; wyd. 2; Kraków: Wydawnictwo Znak 2005) 323–332 (= PT).
- Ratzinger, J., *Prawda w teologii* (tłum. M. Mijalska; Kraków: Wydawnictwo M 2005).
- Rechowicz, M., „Jedność teologii i jej podział w epoce Renesansu i Baroku”, W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1965) 51–65.
- Runciman, S., *Wielki Kościół w niewoli* (tłum. J.S. Łoś; Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1973).
- Russel, N., *De doctrine of the Deification in the Greek Patristic Tradition* (New York, NY: Oxford University Press 2006).
- Rynkowski, R.M., *Każdy jest teologiem. Nieakademicki wstęp do teologii* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2012).

- Schmidt, J., *Philosophische Theologie* (Stuttgart: W. Kohlhammer 2003).
- Słomka, W., „Teologia jako refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim”, *Studia Theologica Varsaviensia* 1/12 (1974) 45–60.
- Strzelczyk, G., „Doświadczenie wiary a teologia. Próba wstępnej systematyzacji”, *Teologia w Polsce* 1/1 (2007) 33–49.
- Strzelczyk, G., „Potrzeba interdyscyplinarności w polskiej teologii. Uwagi metodologiczne”, *Teologia w Polsce* 2/2 (2008) 257–265.
- Strzelczyk, G., „Własne doświadczenie teologa jako integralny element metody teologicznej”, *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją* (red. J. Kempa – I. Bugdoł; Katowice: Wydawnictwo Emmanuel 2005) 105–122.
- Szczerba, W., „Filozoficzne ujęcie mistycznego spotkania z Jednym w myśli Plotyna”, *Filozofia religii. IV. Doświadczenie religijne jako problem filozofii, religii i teologii* (red. J. Baniak; Poznań: Wydawnictwo UAM 2008) 217–226.
- Špidlík, T., *Modlitwa w tradycji chrześcijańskiego Wschodu: Przewodnik systematyczny* (tłum. L. Rodziewicz; Kraków: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów „Bratni Zew” 2006).
- Špidlík, T., *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka* (tłum. J. Dembska; Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów 2002).
- Świtkiewicz-Blandzi, A., *Pseudo-Dionizy Areopagita a Grzegorz Palamas. Bizantyjska synteza wschodniej patrystyki* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa 2018).
- Torrell, J.P., *Święty Tomasz z Akwinu- mistrz duchowy* (tłum. A. Kuryś; Poznań: Wydawnictwo W drodze 2003).
- Trzcńska, I., „Symbolika teofanicznego obłoku przemienienia w tradycji bizantyjskiej”, *Nomos* 20/21 (1997/98) 143–156.
- Vincentius Lerinensis, *Commonitorium, Patrologiae cursus completus. Series Latina* (red. J.P. Migne; Paris: Migne 1846) 50, 637–686; tłum. pol.: Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik = Commonitorium* (tłum. J. Stahr; Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu 8; Poznań: Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1928) 1–66 (= *PM*).
- Wagner, H., *Dogmatik* (Stuttgart: W. Kohlhammer 2003).
- Węclawski, T., *Zwischen Sprache und Schweigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. Lossky und Martin Heidegger* (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana Facultas Theologiae 1983).
- Williams, R., „The Via Negativa and the Foundations of Theology: An Introduction to the Thought of V.N. Lossky”, *New Studies in Theology* (red. S. Sykes – D. Holmes, London: Duckworth 1980) I, 95–117.
- Woźniak, R.J., *Teologia, przyszłość, społeczeństwo* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2007).
- Woźniak, R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej* (Kraków: Wydawnictwo WAM 2022).