

MAGDALENA ŻAKOWSKA

## PRAWOSŁAWNE WIDZENIE DOGMATU O TRÓJCY ŚWIĘTEJ FILIOQUE

Dogmat o Trójcy Świętej stanowi jedną z najbardziej niepojętych zagadek chrześcijaństwa. Trudno jest bowiem pogodzić wiarę w jednego Boga z istnieniem trzech istot boskich (niezależnie, czy będą one zwane, jak w katolicyzmie, osobami, czy jak w prawosławiu, hipostazami lub substancjami), wyodrębnić je od siebie, podkreślając ich jedność i ustalić relacje między nimi tak, by powstała hierarchiczna równość. Katolicyzm w wyjaśnianiu jej tajemnic posłużył się głównie prostotą i logiką, prawosławie zaś – mistyką i sercem.

Prawosławna doktryna o Trójcy Świętej opiera się na przekazach biblijnych, usystematyzowanych w kanonach siedmiu soborów powszechnych (od 325 do 787 r.) i w komentarzach Ojców Kościoła.

W pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa jedynym bezspornym dogmatem dotyczącym Trójcy Świętej była, zaczerpnięta z judaizmu, wiara w jednego Boga. Kwestia trzech istot wchodzących w Jego skład była już mniej oczywista. Spośród trzech boskich hipostaz najbardziej wyraziście rysował się Bóg-Ojciec, utożsamiany ze stwórcy – Jahwe, czczonym przez Żydów. W kwestii Syna Bożego, Jezusa Chrystusa, odkupiciela świata, spierano się, czy uznać go za Boga równego Ojcu, czy też, jak chciał Ariusz (III w.), przyjąć, że był on tylko wysłanym przez Boga człowiekiem. W sposób jeszcze bardziej niejasny rysowała się sprawa tożsamości Ducha Świętego jako „tchnienia” Boga-Ojca.

Pierwszą kontrowersją, którą rozwikłano, było ustalenie, że Chrystus jest „współistotny Ojcu”, w związku z czym nauki Ariusza są herezją<sup>1</sup>. Zgodnie z postanowieniem I Soboru Nicejskiego z 20 maja 325 r. religia chrześcijan opierała się na wierze „w jednego Boga Ojca Wszchemogącego, Stwórcę wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych, i w jednego, jednorodzonego Boga, Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, to jest z istoty (*ousia*) Ojca jako Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego,

---

<sup>1</sup> J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. I, Opole 1959, s. 187.

zrodzonego, a nie stworzonego, współistotnego (*homoousion*) Ojcu, przez którego wszystko się stało, tak w niebie, jak i na ziemi, który dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przybrał ciało i stał się człowiekiem i wycierpiał mękę i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił na niebiosa i przyjdzie sądzić żywych i umarłych”. Chrystus uznany został za Bogo-człowieka, jednorodzonego i równorzędnego Syna Boga-Ojca. Na Soborze Nicejskim I potwierdzono też ogólnikowo wiarę w Ducha Świętego<sup>2</sup>.

Ten ostatni dogmat rozwinięty został na II soborze powszechnym w Konstantynopolu w 381 r., w odpowiedzi na wysuniętą wcześniej doktrynę pneumatomachizmu (macedonianizmu), zakładającą, że Duch Święty nie jest bóstwem, lecz tylko stworzeniem Bożym, stojącym na czele duchów. Zgodnie z uzupełnionym *Credo*, Duch Święty jest „panem i ożywicielem, który od Ojca pochodzi i wraz z Ojcem i Synem czczony jest i wielbiony”<sup>3</sup>.

Podczas dwóch kolejnych soborów sprecyzowane zostały poglądy dotyczące osoby Jezusa. Sobór Efeski z 431 r. potępił mianowicie naukę Nestoriusza, głoszącą, że Chrystus miał tylko jedną, ludzką, naturę, stwierdzając, że miał on dwie natury – zarówno boską, jak i ludzką, istniejące łącznie i niezależnie od siebie. Sobór Chalcedoński zaś z 451 r., polemizując z herezją monofizytów, którzy uznawali, że Chrystus jest wyłącznie Bogiem, i monoteletów, którzy uważali, że ma on tylko jedną wolę, potwierdzał naukę o dwóch naturach istniejących w Jezusie, dodając, że Chrystus ma też, analogicznie, dwie – boską i ludzką – wole<sup>4</sup>. Ostatnie sformułowania teologiczne dotyczące Trójcy Świętej zawarte zostały w postanowieniach VII soboru powszechnego w Nicei w 787 r. Ustalono wtedy, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, a także, że osoby boskie, choć niemożliwe do ogarnięcia wzrokiem ni umysłem, mogą być przedstawiane za pomocą symboli na obrazach (ikonach).

Najobszerniejsza prawosławna wykładnia dogmatu o trójjedynym Bogu powstała w IV w. jako dzieło Ojców Kapadockich: św. Bazylego Wielkiego, biskupa Cezarei Kapadockiej (ok. 329–379), jego brata, św. Grzegorza z Nyssy (335–395) i św. Grzegorza z Nazjanzu (329–391)<sup>5</sup>.

Zgodnie z ich nauką Bóg jest z natury swej niepoznawalny, ponieważ jednak można ogarnąć go intuicyjnie, w wyniku przeżycia religijnego. Prawda o Trójcy Świętej jest bowiem prawie bez reszty prawdą dogmatyczną, skrytą w głębi biblijnych znaczeń, możliwą do objęcia wyłącznie drogą pozarozumową i do wyrażenia tylko w formie symbolicznej.

Teologia prawosławna jest milcząca, apofatyczna (gr. „negatywna”, „przecząca”) i paradoksalna. Boga wyraża się w niej najczęściej przez przeczenia, ukrywa-

<sup>2</sup> K. Armstrong, *Historia Boga. 4 000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 1998, s. 131–132.

<sup>3</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 193.

<sup>4</sup> E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2000, s. 70.

<sup>5</sup> K. Armstrong, dz.cyt., s. 134.

jące to, co naprawdę ma się do przekazania. Bóg bowiem jest, zgodnie ze słowami Pseudo-Dionizego, „tajemniczym bytowaniem ponad wszystkim”, przekracza on nasze kategorie myślenia, jest ponad wszelkimi nazwami i wszelkim bytem. Także czytając Biblię, nie odkrywamy faktów dotyczących Boga, lecz zamieniamy kerigmat (prawdę głoszoną publicznie) w skrywającą drugie dno prawdę dogmatyczną. Tylko dzięki bożej mocy, teurgii, pozwalającej nam oduczyć się myślenia, jesteśmy w stanie wznieść się ku Bogu i osiągnąć z Nim ekstatyczną jedność.

Taki też cel – ubóstwienie nas samych – jest naturalnym stanem możliwym do osiągnięcia przez każdego człowieka, tym bardziej że Bóg, pozostając w swej odwiecznej tajemnicy, jest zarazem całkowicie zanurzony w stworzeniu<sup>6</sup>.

Bazyli, a przed nim Filon, dokonał rozróżnienia pomiędzy boską istotą (*ousia*), która jest niepoznawalna, a jej działaniami (*energeiai* – energiami), przez które Bóg nam się objawia<sup>7</sup>. Określić je można jako Miłość Bożą, której jednym z przejawów jest miłość bliźniego i możliwość dostąpienia wizji światłości Bożej. Teologia prawosławna mówi zresztą o Bogu głównie w relacji do człowieka, właśnie bowiem od ludzkich decyzji zależy wszystko to, co dzieje się w Bożym planie. Uznając transcendentny charakter istoty Boga, teologia prawosławna jednocześnie kieruje człowieka ku szukaniu Boga w samym sobie, gdyż jesteśmy stworzeni „na obraz i podobieństwo Boże” i właśnie kondycja człowieka jest kluczem do „tajemnicy teologii”<sup>8</sup>.

Zgodnie z nauką Ojców Kapadockich, Bóg ma jedną istotę, która jest dla nas niezrozumiała, i trzy wyrazy (*hypostases*<sup>9</sup>), dzięki którym możemy Go poznać. Ludzkiemu, ograniczonemu rozumowi, przedstawiają się one pod postaciami Ojca, Syna i Ducha Świętego. Odrzucając możliwość rozumowego poznania jednostkowej istoty Trójcy Świętej, prawosławni teologowie tym skrupulatniej starają się doznać Boga przez rozważanie Jego trzech hipostaz.

Trójcy Świętej nie należy postrzegać jako dosłownego faktu, a jako paradygmat, odpowiadający prawdziwym faktom w ukrytym życiu Boga. Wykracza ona poza pojęcia rozumowe i zasady logiki, w związku z czym może być poznana jedynie przez doświadczenie mistyczne, doznane przez kontemplację (*theoria*), przekracza również wszelkie kategorie ludzkie, wobec czego człowiek nie ma prawa przypisywać jej cech i słabości, które odnoszą się do niego samego. Doktryna prawosławna różni się w tej kwestii od teologii katolickiej, która zakłada, że Boga, Jego istotę i działania, można zrozumieć, posługując się prostą logiką i psychologią<sup>10</sup>.

Trójca Święta, zgodnie ze słowami Grzegorza z Nyssy (z listu *Do Alabiusza o tym, że nie ma trzech Bogów*), stanowi jedność w wielości, dając całkowity i

<sup>6</sup> Tamże, s. 148–72.

<sup>7</sup> Tamże, s. 136.

<sup>8</sup> E. Przybył, dz.cyt., s. 89–90.

<sup>9</sup> Hipostaza – przedmiot postrzegany z zewnątrz; też jako *prosopon* – zewnętrzny wyraz czyjejś wewnętrznej natury; K. Armstrong, dz.cyt., s. 136–7.

<sup>10</sup> Tamże, s.138–9.

absolutny wyraz swej istoty w każdym z trzech przejawów. Grzegorz z Nazjanzu (Teolog) pisał: „Nie mogę wpierw pomyśleć jedności, bym nie był oświecony przez wszystkie trzy osoby, nie zdołam rozdzielić trzech osób, bym nie przeniósł się myślą do jedności. Gdy jedną z trzech osób sobie wyobrażę, uważam ją za całość, mam tego pełne oczy, a nawet większa część uchodzi mego wzroku”<sup>11</sup>.

Przedstawianie Trójjedynego w sztuce (ikony) nastęrczało jeszcze większe trudności. Ostatecznie, choć św. Jan z Damaszku orzekł, że Bóg może być przedstawiany w ciele tylko w osobie Jezusa, zwołany w 1551 r. w Moskwie Sobór Stu Rozdziałów postanowił, że Trójęcę należy przedstawiać symbolicznie, tak, jak to czynił Andriej Rublow, pod postacią trzech jednakowych aniołów<sup>12</sup>.

W prawosławnej koncepcji Boga-Ojca akcentuje się Jego „monarchię” nad pozostałymi hipostazami, podkreślając, że zarówno Syn, jak i Duch Święty właśnie od Niego pochodzą. Stąd ustalenie porządku Ojciec – Syn – Duch Święty – i przyjęcie, zaczerpniętych z Biblii, formuł odnoszących się do Ducha Świętego, jako Tego, który, w pierwszej kolejności, „pochodzi od Ojca”, choć „otrzymuje od Syna” lub „spoczywa na Synu”, a w kompromisowej z katolikami formule Jana z Damaszku, pochodzi „od Ojca przez Syna”<sup>13</sup>. Bóg-Ojciec jest jednak nie-materialny, stąd Jego obraz nie może być nam dany inaczej, jak tylko przez Syna<sup>14</sup>.

Chrystus z kolei, określany jest przez prawosławnych, słowami św. Maksyma Wyznawcy (ok. 580–622), jako ubóstwiony człowiek, jako wzór człowieczeństwa, do którego mamy dążyć i które właśnie dzięki Jezusowi możemy osiągnąć. Ludzie mają boski potencjał i osiągną pełne człowieczeństwo wówczas, gdy zostanie on zrealizowany. Człowieczeństwo Jezusa ukazało ubóstwiony los człowieczy, ku któremu wszyscy mamy zmierzać. Słowo stało się ciałem, by „całość ludzkiej istoty stała się Bogiem”. Przeciwnie niż katolicy, prawosławni nie akcentują więc ułomności natury ludzkiej i nie podkreślają, że główną misją Jezusa było wyrwanie nas z otchłani grzechu, Chrystus zaś zniżył się do ludzkiego poziomu tylko dlatego, że ponieważ zawinił człowiek, to Odkupiciel również musi być człowiekiem<sup>15</sup>.

Mówiąc o relacjach łączących hipostazy Trójcy, można stwierdzić, cytując św. Bazylego Wielkiego, że „Syn jest obrazem Ojca” tak jak „Duch – obrazem Syna”, jest współistotny Ojcu i zasiada po Jego prawicy, a także jest kamieniem węgielnym, ponieważ na własnym ciele buduje swój Kościół.

Ostatnia hipostaza – Duch Święty – jest tchnieniem pochodzącym od Ojca (przez Syna), przez które ten przychodzi do ludzi, daje o sobie świadectwo, przynosi natchnienie, pociesza i uświęca<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Tamże, s. 137; por. I. Jazykowa, *Świat ikony*, Warszawa 1998, s. 96.

<sup>12</sup> I. Jazykowa, dz.cyt., s. 98.

<sup>13</sup> *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bienkowski, P. Hempter, S. Kamiński, J. Misiurk, K. Stawecka, A. Stępień, A. Szafranski, J. Szlaga, A. Weiss, Lublin 1989, s. 196.

<sup>14</sup> I. Jazykowa, dz.cyt., s. 95.

<sup>15</sup> K. Armstrong, dz.cyt., s. 149–50.

<sup>16</sup> I. Jazykowa, dz.cyt., s. 94–5.

Właśnie wokół Ducha Świętego, a konkretnie wokół jego pochodzenia, wybuchł między prawosławiem a katolicyzmem najbardziej zawzięty spór w historii teologii chrześcijańskiej, zwany powszechnie sporem o *filioque*.

W 1014 r. Kościół zachodni „doprecyzował” dogmat o Trójcy Świętej, dodając do *Credo* jedno słowo. Zgodnie z formułą *filioque* (łac. „i «od» syna”), bo o niej tu mowa, Duch Święty pochodzi nie, jak dotychczas ustalono, wyłącznie od Ojca (lub w wersji kompromisowej – od Ojca **przez** Syna), lecz w równym stopniu od Ojca, jak i od Syna. Novum to miało w przyszłości stać się kością niezgody między obu wyznaniem<sup>17</sup>.

Sformułowanie *a Patre Filioque* („od Ojca i Syna”) zostało ułożone w IV w. przez św. Ambrożego, Hilarego z Poitiers i św. Augustyna, w czasach, gdy doktryna chrześcijańska dopiero zaczynała się kształtować, a Kościół nie potępiał drobnych odstępstw od oficjalnego wyznania wiary. Choć nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary głosiło, że Duch Święty pochodzi jedynie od Ojca, po cichu zgadzano się zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie, że ma on swe źródło również w Synu. Jedyna różnica polegała na tym, że Wschód preferował wyrażenie *a Patre per Filium* („od Ojca przez Syna”), a Zachód *Filioque*. Owo doprecyzowanie dogmatu służyć miało – na Zachodzie – skuteczniejszej walce z arianizmem<sup>18</sup> – miało podkreślać, że Trójca Święta jest jedną współwymienialną hipostazą.

Tezę tę można było wybronić, powołując się na teksty biblijne. Jak stwierdził św. Augustyn, Syn przez zrodzenie otrzymuje od Ojca Jego boską naturę, wobec czego Ojciec i Syn wspólnie stanowią zasadę pochodzenia Ducha Świętego<sup>19</sup>. Chrystus mówi: „Wszystko, co ma Ojciec, jest moje. Dlatego powiedziałem, że z mojego bierze i wam objawi” (J 16, 25). Ponieważ Chrystus otrzymuje swą wiedzę przez odwieczne uczestnictwo w naturze boskiej drogą rodzenia z Ojca, wyrażenie „z mego weźmie” oznacza, że Duch Święty pochodzi, przez spirację<sup>20</sup>, równocześnie od Ojca i Syna<sup>21</sup>. W Biblii pochodzenie wieczne i misja w czasie występują zawsze razem (J 15, 26) i nie wykluczają nauki o *filioque*, która oznacza, że Duch Święty objawia i uobecnia Ojca i Syna, nie jest dany niezależnie od Syna.

Około poł. VI w. *filioque* pojawiło się w liturgii mozarabskiej w Hiszpanii<sup>22</sup>, na fali dysput toczonych przez katolickich hierarchów (arcybiskupi Sewilli – św. Leander i jego brat, św. Izydor<sup>23</sup>) z rządzącymi tym krajem od V w. ariańskimi Wizygotami (na katolicyzm przeszedł dopiero panujący w latach 585–601 król

<sup>17</sup> *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, Kielce 2001, s. 217.

<sup>18</sup> Który negował boską naturę Chrystusa i uznawał wiarę w Trójcę Świętą za przejaw politeizmu.

<sup>19</sup> *Encyklopedia Katolicka*, s. 196.

<sup>20</sup> Tchnienie; przy założeniu, śladem św. Augustyna, że istnieje zbieżność działania w tchnieniu i w stworzeniu; Tamże, s. 196.

<sup>21</sup> M. Nowodworski, *Encyklopedia kościelna*, Warszawa 1907, s. 130.

<sup>22</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s.196.

<sup>23</sup> J. Umiński, dz. cyt, s. 159.

Rekkared) i ich zwolennikami<sup>24</sup>. Formuła *filioque* znalazła się też w atanazjańskim (ok. VI–VII w.) i tolekańskim (589 r.) symbolu wiary<sup>25</sup>. *Filioque* pojawia się również w hiszpańskiej wersji wyznania wiary Soboru Nicejskiego II (787 r.)<sup>26</sup>, w miejsce stwierdzenia, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna<sup>27</sup>. Kariera tezy o *filioque* rozpoczęła się jednak dopiero z chwilą, gdy trafiła ona na dwór Karolingów, gdzie znalazła swojego głównego promotora w osobie Karola Wielkiego (768–814)<sup>28</sup>. Nabożeństwa z udziałem *filioque* odprawiane były w cesarskiej kaplicy pałacowej, a także m.in. wśród mnichów frankońskich, również przebywających na Wschodzie (Góra Oliwna w Jerozolimie). Gdy zaś praktyki owe posądzono zostały przez Greków o herezję, Karol zwoływał kolejne synody: we Frankfurcie nad Menem (794 r.), Friuli (796 r.) i w Akwizgranie (809 r.)<sup>29</sup>, które poparły jego punkt widzenia. Na jego też zlecenie dość nieudolnego uzasadnienia *filioque* – ze względu na słabą znajomość greki – podjął się również w 809 r. biskup Orleanu Teodulf, w dziele *De Spiritu Sancto*<sup>30</sup>.

W IX w. *filioque* zostało rozpropagowane przez Karolingów na terenie Niemiec, Lotaryngii, a także w wielu kościołach we Francji (co ciekawe, do Paryża zawitało dopiero w XI w.), przez niemieckie duchowieństwo zaczęło ono również przenikać do Rzymu<sup>31</sup>. Choć dwór frankoński należał na papieży, by ci zalegalizowali nową formułę, Stolica Apostolska, choć nie widziała w niej specjalnych odstępstw od oficjalnej doktryny, wzdragała się przed jej samowolnym przyjęciem, bez konsultacji z całym Kościołem (Grekami)<sup>32</sup>. Przykładem lawirowania w kwestiach doktrynalnych było postępowanie papieża Leona III (795–816), który wobec posłów cesarskich uznał prawowierność nauki *filioque*, ale nie zgodził się na włączenie go do liturgicznych tekstów rzymskich; Mikołaja I Wielkiego (858–867), który choć oficjalnie nie zaakceptował *filioque*, to zgodził się, by nowa wersja *Credo* służyła za podstawę chrystianizacji Bułgarii (866)<sup>33</sup> przez katolickiego biskupa Formozusa (przyszłego papieża 891–896)<sup>34</sup>; a także Jana VIII (872–882), który uznał dyskusję w sprawie *filioque* za luźny spór między teologami na temat, który nie został jeszcze zdefiniowany jako akt wiary<sup>35</sup>. Dopiero od końca X w., wraz ze wzrostem w Rzymie wpływów niemieckich, papieństwo było skłonne oficjalnie zatwierdzić powszechną w chrześcijaństwie zachodnim praktykę używania

<sup>24</sup> Tamże, s. 158; S. Runciman, *Schizma wschodnia*, Warszawa 1963, s. 41.

<sup>25</sup> M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. II, Warszawa 1988, s. 106.

<sup>26</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 42.

<sup>27</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 196.

<sup>28</sup> S. Runciman, dz.cyt., 42.

<sup>29</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 196.

<sup>30</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 321; M. Nowodworski, dz.cyt., t. XXVII, s. 341.

<sup>31</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 43.

<sup>32</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 321.

<sup>33</sup> M.D. Knowles, D. Obolensky, dz.cyt., s. 81.

<sup>34</sup> J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 200.

<sup>35</sup> F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, Warszawa, 1985, s. 13.

*filioque*. Stosował je już papież Grzegorz V (996–999), krewny cesarza Ottona III, jednak oficjalnie do rzymskiej mszy weszło ono w 1014 r., wprowadzone przez papieża Benedykta VIII (1012–1024) na osobistą prośbę cesarza Henryka II<sup>36</sup>, stając się dogmatem, którego w katolicyzmie już nie negowano.

Inny wpływ miała za to kwestia *filioque* na charakter stosunków między katolicyzmem a prawosławiem. Wzajemne niezrozumienie i zła wola, podsycane konfliktami politycznymi, panującymi między Bizancjum a Zachodem, przyczyniły się do rozdmuchania, drugorzędnego w gruncie rzeczy, sporu dogmatycznego i zasiania wielowiekowej nienawiści między obu wyznaniem.

Po raz pierwszy polemikę wokół *filioque* rozbudził w 867 r. Focjusz, patriarcha Konstantynopola (858–870, 878–886), po tym, jak zgodnie z jego formułą papieństwo rozpoczęło chrystianizację Bułgarii (866 r.)<sup>37</sup>. Zdaniem Focjusza dodatek do *Credo* trącił albo manicheizmem, ponieważ dzielił na 2 istotę Stwórcy, albo neoplatonizmem, bo ustawił drabinę boskich istot<sup>38</sup>. Formuła *filioque* sugeruje fałszywą opinię o istnieniu dwóch źródeł, dwóch przyczyn i dwóch zasad w samym bóstwie. Zdaniem Focjusza jedynie słusznym sformułowaniem była formuła *a Patre solo*, zgodnie z którą Duch Święty pochodzi wyłącznie od Ojca, choć nigdy nie wprowadza nas we wspólnotę z Nim bez wprowadzenia we wspólnotę z Synem. Ojciec jest *anarchos* (bez początku) i jako osoba przyczyną pochodzenia Syna i Ducha Świętego, którym przekazuje swą istotę. Opozycje relacji nie są fundamentem hipostaz, lecz Trójca Święta istnieje od razu jako trzy centra hipostatyczne trójjedynego podmiotu. Zgodnie z prawosławną nauką o „monarchii” Ojca, jest on podmiotem objawienia, gdyż zapewnia jedność, współistotność i doskonałą równość osób bożych – jako źródło oraz zasada bożego życia. *Filioque* tymczasem, przenosząc zasadę jedności trynitarną z hipostazy Ojca na jego naturę, burzy równowagę między absolutną jednością istoty i różnością trzech osób. Ojciec i Syn, jednocząc się w jednej wspólnej naturze, tworzyliby jedną zasadę tchnienia, co przekształcałoby dwie osoby w jedno nieosobowe i substancjonalne źródło tchnienia. W monadzie Trójcy utworzyłyby się dwie diady: Ojca i Syna oraz Ojca-Syna i Ducha Świętego, przez co istota Boża zostałaby zniekształcona, stając się abstrakcyjną ideą Bóstwa<sup>39</sup>.

Można przypuszczać, że konflikt dogmatyczny miał w dużej mierze swe źródło w nieporozumieniach językowych, abstrahując od faktu, że Focjuszem w chwili, gdy zarzucał papieżowi herezję, powodowały bardziej względy natury politycznej niż wyznaniowej.

Wyolbrzymienie różnic między oficjalną nauką a doktryną o *filioque* wynikać mogło z rozbieżności językowych między greką a łaciną – wyrazy *ek* i *ex* nie po-

<sup>36</sup> J.N.D. Kelly, dz.cyt., s. 196

<sup>37</sup> J. Wierusz-Kowalski, *Reformatorzy chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 93.

<sup>38</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 44.

<sup>39</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 196.

krywają się ze sobą (przez co np.: tłumaczona z łaciny formuła *ek monu tu Patros* stanowi antytezę *filioque*), zaś jedno łacińskie słowo *procedere* (pochodzić) może doczekać się po grecku aż 4 tłumaczeń<sup>40</sup>. Wbrew temu, co twierdzili Grecy, łacinnicy nie uważali bynajmniej, że Syn jest przyczyną czy początkiem Ducha Świętego, ale że Duch Święty pochodzi jednakowo od Ojca, jak Syna, tzn. pod pewnym względem pochodzi od Syna, pod pewnym zaś od niego nie pochodzi<sup>41</sup>, przez co formuła *filioque* była prawie identyczna z tą, przyjętą oficjalnie przez Kościół<sup>42</sup>.

W sporze dogmatycznym najważniejszą rolę odegrał jednak aspekt formalno-prawny i polityczny. Choć Kościół prawosławny zgodnie z zasadą ekonomii (miłosierdzia) zwykł okazywać wyrozumiałość wobec chrześcijan wyznających inne doktryny, nie potępione wyraźnie jako heretyckie, to ponieważ tekst *Credo* ułożony został przez sobór powszechny, uznany na Wschodzie za jedyną, natchnioną przez Ducha Świętego, władzę, uprawnioną do rozstrzygania spraw wiary, tylko nowy sobór powszechny miał prawo wyjaśnić i uzupełnić jego uchwały, zaś zmiany w *Credo* dokonywane w inny sposób stawały się automatycznie herezją<sup>43</sup>.

Focjusz, występując przeciw Mikołajowi, starał się jednak przede wszystkim zapobiec ekspansji papieństwa na wschód i z tego właśnie powodu oskarżył je o herezję (oprócz *filioque* chodziło również o przymusowy celibat księży i przesadną dyscyplinę postu)<sup>44</sup>.

Gdy sprawa chrystianizacji Bałkanów została rozwiązana po myśli Bizancjum, dyskusje wokół *filioque* ucichły właściwie aż do czasów wypraw krzyżowych (I wyprawa – 1096–1099).

Sprawa *filioque* odegrała jedynie marginalną rolę w wywołaniu tzw. schizmy wschodniej<sup>45</sup>. Zaistniały w 1054 r. spór między papieżem Leonem IX a patriarchą Konstantynopola Michałem Cerulariuszem, zakończony wzajemną ekskomuniką obu zwierzchników, choć werbalnie dotyczył kwestii doktrynalno-liturgicznych, w praktyce sprowadzał się do rywalizacji o władzę w Kościele<sup>46</sup>. Nawet jednak wśród spraw doktrynalnych problem *filioque* poruszony został jakby mimochodem i, co dziwnejsze, przez stronę katolicką. Cerulariusz ani słowem nie wspomniał o *filioque* formułując listę zarzutów przeciw katolikom (należało do nich m.in.: używanie azymów, tj. praśnego chleba, w Eucharystii, sobotnie posty, jedzenie mięsa

<sup>40</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 93.

<sup>41</sup> F. Dvornik, dz.cyt., s. 12.

<sup>42</sup> Bardziej ortodoksyjni teolodzy prawosławni i tak podkreślali i podkreślają jednak, że jedno odmienne słowo potrafi przeinaczyć cały sens nauki o Trójcy Świętej. Podczas bowiem, gdy chrześcijaństwo zachodnie główny nacisk kładzie na jedność Bóstwa (1 substancja), mniejszą wagę przywiązując do relacji zachodzących między jej trzema Osobami, Kościół wschodni przeciwnie – na pierwszym miejscu skupia się na trzech Osobach (substancjach), posiadających odrębne właściwości, w dalszym zaś planie – na wiążącym je związku hipostatycznym, S. Runciman, dz.cyt., s. 44.

<sup>43</sup> Tamże, s. 45.

<sup>44</sup> J. Wierusz-Kowalski, dz.cyt., s. 93–6.

<sup>45</sup> F. Dvornik, dz.cyt., s. 13.

<sup>46</sup> J. Wierusz-Kowalski, *Poczet papieży*, Warszawa 1985, s. 83–84.



duszonych zwierząt, nieśpiewanie alleluja po Siedemdziesiątnicy)<sup>47</sup>. Z kolei wysłannik Leona IX, kardynał Humbert, dopiero w swojej pośpiesznie i nieuważnie skompilowanej odpowiedzi na zarzuty patriarchy, oskarżył Kościół prawosławny o opuszczenie jednego z artykułów *Credo* (!), co było tylko jednym z wielu cechujących jego bullę anachronizmów i przeinaczeń (wśród innych zarzutów znalazło się też: oskarżenie hierarchii prawosławnej o symonię, popieranie kastracji; wymaganie powtórnego chrztu dla łacinników; pozwolenie na małżeństwo księży; chrzczenie kobiet w połogu i konających; odrzucenie prawa Mojżeszowego; odmowa komunii świętej mężczyznom z ogolonymi brodami)<sup>48</sup>.

Już jednak od XII w., na fali ferworu religijno-militarnego związanego z wyprawami krzyżowymi, polemiki doktrynalne stały się częstsze, zaś najsilniejszą bronią w ich arsenale zostało właśnie *filioque*.

Do największych dysput teologicznych dotyczących *filioque* w owym czasie zaliczyć można nawiązaną w 1112 r. polemikę między arcybiskupem Mediolanu Piotrem Grossolanusem, członkiem poselstwa papieża Paschalis II do Konstantynopola w sprawie sojuszu z cesarzem Aleksym I Komnenem, a Eutymiuszem Zigabenussem, autorem *Panopia dogmatica*; a także odbytą w Konstantynopolu w 1135 r. dyskusję między Anzelmem, biskupem Havelbergu, a Nicetasem z Nikomedii.

Całkowite usztywnienie stanowisk doktrynalnych między obu wyznaniem nastąpiło po 1204 r., tj. po zdobyciu Konstantynopola przez krzyżowców i utworzeniu przez nich Cesarstwa Łacińskiego. Choć samo cesarstwo rozpadło się po kilkudziesięciu latach (w 1261 r.), jednak krzywdy wyrządzone przez katolików długo nie zostały wybaczone i zapomniane. W ich to wyniku drugorzędny spór dogmatyczny nabrał rangi konfliktu polityczno-narodowego i na długie stulecia uniemożliwił szczere porozumienie między obu wyznaniem<sup>49</sup>.

Wprawdzie prawosławne Bizancjum, słabe i zagrożone – kolejno przez Turków, przez krzyżowców, a po upadku ruchu krucjatowego (1270 r. – ostatnia krucjata, 1291 r. – oddanie ostatniej twierdzy na Bliskim Wschodzie przez krzyżowców) znowu przez Turków – zdecydowało się dwukrotnie zawrzeć unię kościelną z Rzymem, jednak porozumienia te były wyłącznie koniunkturalne i krótkotrwałe.

Zgodnie z postanowieniami soboru lyońskiego II, zwołanego w 1274 r. przez papieża Grzegorza X, Kościół wschodni zaakceptował naukę o prymacie papiejskim, o siedmiu sakramentach oraz formułę *filioque*<sup>50</sup>. Pod presją cesarza bizantyjskiego kilku przedstawicieli Kościoła wschodniego zgodziło się nawet odśpiewać wspólnie z papieżem *Credo*. Do istotnego pojednania jednak nie doszło. Ogłoszona bulla miała charakter czysto formalny i spotkała się z burzliwą opoży-

<sup>47</sup> S. Runciman, dz.cyt., s. 57.

<sup>48</sup> Tamże, s. 64.

<sup>49</sup> F. Dvornik, dz.cyt., s. 13.

<sup>50</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 413.

cją ważniejszych metropolii chrześcijaństwa wschodniego<sup>51</sup>, a także ogółu wiernych, wkrótce też została przez prawosławnych zerwana.

Podobny los spotkał zawartą 6 VII 1439 r. za pontyfikatu Eugeniusza IV unię florencką, skleconą naprędce, pod presją organizowanej właśnie krucjaty przeciw Turkom. Jak poprzednia, przewidywała ona m.in. prymat papieski i wspólne wyznanie wiary, zawierające *filioque*<sup>52</sup>, z zastrzeżeniem jednak, że choć formuła *filioque* ma pierwszeństwo, dopuszczalne jest też używanie zwrotu *a Patre per Filium*<sup>53</sup>. Również ta unia nie spotkała się wśród prawosławnych z przychylnym odzewem, zaś jej postanowienia pozostały tylko na papierze, choć oficjalnie zerwana została przez Kościół wschodni dopiero w 1485 r., w 32 lata po zdobyciu przez Turków Konstantynopola<sup>54</sup>.

Od tej pory uzależniony od Turków patriarchat konstantynopolitański stracił ochotę do zawierania porozumień z katolikami. Chęci takich nie przejawiał również prężnie rozwijający się od 1589 r. jego „spadkobierca” – patriarchat moskiewski, który ze szczególnym upodobaniem starał się tępić katolików i ich herezje. Nie bez racji obawiał się, że łacinnicy będą walczyć z nim o jurysdykcję, o wpływy polityczne i o wiernych.

Zmiany status quo na korzyść katolicyzmu następowały rzadko i wymuszane były przez rację stanu.

Stolicy Apostolskiej (Klemensowi VIII) udało się mianowicie doprowadzić do zawarcia w 1596 unii brzeskiej, zgodnie z postanowieniami której część duchownych i wyznawców prawosławia w Polsce, w zamian za szeroką autonomię administracyjną, zachowanie własnej liturgii, małżeństw księży i – niespełnioną zresztą – obietnicę równouprawnienia nowo powstałego Kościoła unickiego z hierarchią katolicką, uznała papieża za głowę swego Kościoła i przyjęła wszystkie dogmaty katolickie według ustaleń unii florenckiej<sup>55</sup>.

150 lat później papież Benedykt XIV (1740–1758) potwierdził, że wschodnie Kościoły katolickie, choć zobowiązane są przyjąć dogmat *filioque*, nie muszą jednak włączać go do symbolu<sup>56</sup>.

Od końca czasów nowożytnych Kościół katolicki staje się w sprawach dogmatycznych coraz bardziej ugodowy i szuka możliwości dialogu z innymi wyznaniami. Przykładem ustępstwa na rzecz prawosławia było m.in. opuszczenie w 1973 r. przez hierarchię katolicką w Grecji w symbolu w języku greckim słowa *filioque*<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> J. Wierusz-Kowalski, *Poczet...*, s. 106.

<sup>52</sup> J. Umiński, dz.cyt., s. 582–3; J. Wierusz-Kowalski, *Poczet...*, s. 127.

<sup>53</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 196.

<sup>54</sup> E. Przybył, dz.cyt., s. 196.

<sup>55</sup> *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. I, Warszawa 1995, s. 582–3.

<sup>56</sup> J. Wierusz-Kowalski, *Poczet...*, s. 155–6.

<sup>57</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 197.

Stanowisko prawosławia w kwestii *filioque* również ewoluuje. Choć istnieją ortodoksi (Lossky) opowiadający się za focjuszowską formułą *a Patre solo*, potępiający *filioque* jako samowolny, niekanoniczny dodatek, który burzy równowagę zachodzącą między trzema hipostazami Trójcy Świętej<sup>58</sup>, pojawiają się opinie (N.W. Bołotow, S.M. Bułgakow), wysuwane też u samego zarania konfliktu<sup>59</sup>, że *filioque* można uznać za prawdę, która choć nie stała się dogmatem, nie jest sprzeczna z oficjalną wykładnią Kościoła<sup>60</sup>.

## THE ORTHODOX CONCEPTS OF TRINITY. FILIOQUE

### Summary

The purpose of the article is to present the dogmatic controversies between Orthodox and Roman Catholic Church, particularly these, related with the way of comprehending of the dogma of Trinity and the formula of filioque. It describes the historical basis of the dispute, the way it had evolved during the centuries, the reasons and the aspects of the escalations of the conflict as well as the attempts to prevent them and ecumenical attempts reconcile both Churches in last decades. The article devotes particular attention to the question of instrumental taking advantage of theological dispute to secular purposes, related with the fight for power and primacy upon the Christian world. It presents the way in that the political competition between both Churches had found its indirect expression in strictly theological discussions and through formulating the succeeding dogmas in credo. It describes as well the influence of the widely understated extratheological, "external" factors on the process formulating of particular dogmas. The article presents also how in ground insignificant dogmatic aspects divide both Churches and how great importance in their mutual relations play the historical animosities and politic-prestigious reasons.

**Nota o Autorze:** mgr **MAGDALENA ŻAKOWSKA**, doktorantka w Studium Nauk Humanistycznych UŁ, pracownik Katedry Europy Środkowej i Wschodniej Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego; sekretarz redakcji leksykonu rosyjsko-polsko-angielskiego *Idee w Rosji*, t. VI–VII; pole zainteresowań: historia i kultura Rosji, „zaprogramowanie kulturowe” narodów i grup społecznych, dzieje Niemców rosyjskich w Rosji i w RFN.

**Słowa kluczowe:** prawosławie, katolicyzm, spory dogmatyczne, Trójca Święta, *filioque*

<sup>58</sup> Zgodnie z doktryną o energiach niestworzonych (palamizm) porządek trynitarny obowiązuje w tym, co dotyczy zewnętrznej manifestacji Boga, nie istnieje jednak w wewnętrznej płaszczyźnie życia Bożego, w związku z czym nie istnieje również więź między misją a pochodzeniem; *Encyklopedia katolicka...*, s. 197.

<sup>59</sup> Św. Maksym Wyznawca (580–622), arcybiskup Teofilakt (1090); F. Dvornik, dz.cyt., s. 12; S.W. Runciman, dz.cyt., s. 93.

<sup>60</sup> *Encyklopedia katolicka...*, s. 197.