

Dymitr ROMANOWSKI

POWRÓT DO OJCÓW I DIALOG Z DUCHEM CZASU Hermeneutyka teologiczna Gieorgija Fłorowskiego

Fłorowski podjął ogromny wysiłek, aby stworzyć projekt prawosławnej hermeneutyki teologicznej, który uwzględni wartość tradycji apostołskiej i centralne znaczenie Wcielenia, pozwala odnieść się do dialogu teologii i filozofii, a także do egzystencjalnego doświadczenia współczesnego człowieka, oraz próbuje odpowiedzieć na pytania wiary w epoce jej kryzysu. Opowiadał się za ścisłym związkiem między teologią a Objawieniem, przeciwstawiając się zarówno modernistycznemu historyzmowi, jak i teologii scholastycznej.

Godność ludzka niesie ze sobą konieczne wezwanie do „bycia w drodze”. [...] Chodzi nie tylko o to, by być w drodze, lecz by także iść drogą. [...] A iść to komunikować się z innymi. Idąc, spotykamy innych. Podążanie drogą leży być może u podstaw kultury spotkania.

Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi*¹

W niniejszym artykule omówione zostaną podstawy hermeneutyki teologicznej o. Georgija Fłorowskiego. W dwudziestym wieku między Bogiem a pytającym człowiekiem dojrzewa sytuacja „koła hermeneutycznego”, która leży u podstaw wielu współczesnych podejść teologicznych, jak również u podstaw nowego dialogu filozofii z teologią.

Często syntezę neopatrystyczną ocenia się jako swoisty rodzaj intelektualnego scenariusza nowego średniowiecza, retoryczną dekorację maskującą ruch wstecz i restaurację tego, co stało się własnością historii wiele wieków temu². Teologia Fłorowskiego jest nie tyle powrotem do tradycji mistyczno-ascetycznej, ile przede wszystkim odpowiedzią na problemy nowych cza-

¹ Papież Franciszek, D. Wolton, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 29.

² Por. A. Czerniajew, *G.W. Fłorowski jak filozof i istorik russoj myśli*, Institut Filosofii Rossijskoj Akademii Nauk, Moskwa 2010, s. 94. Jak zauważył Mikołaj Bierdiajew: „Książka o. Gieorgija Fłorowskiego ma błędny tytuł, należałoby ją zatytułować «Bezdroża teologii rosyjskiej», a nawet – ze względu na szeroki zasięg książki – «Bezdroża myśli rosyjskiej» lub «Bezdroża rosyjskiej kultury duchowej». [...] Fłorowski broni i chroni tradycyjne prawosławie, ale w gruncie rzeczy nie uznaje żadnych autorytetów. A sama książka «Drogi teologii rosyjskiej» niszczy fałszywą wiarę w autorytety, w nieomyślność metropolitów i biskupów, w niezmienną prawdziwość i absolutność prawosławia w dawnej, przedrewolucyjnej Rosji” (N. Bierdiajew, *Ortodoksja i czelowiecznost’ (Prot. G. Fłorowskij. Puti russkogo bogosłowija)*, „Put’” 1937, nr 53, <http://odinblago.ru/path/53/4>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – D. R.

sów, zakorzenioną w odpowiedzi jedyne Kościoła. Ojcowie Kościoła są bowiem „teologicznymi nauczycielami Kościoła niepodzielnego, ich teologia jest w sensie źródłowym «teologią ekumeniczną», która należy do wszystkich; są oni «Ojcami» nie dla części, lecz dla całości i dlatego są «Ojcami» w wyjątkowym, tylko dla nich właściwym sensie”³.

Ekumeniczny duch poglądów prawosławnego teologa może być uzasadnieniem zestawienia ich z myślą innych teologów chrześcijańskich, w szczególności Josepha Ratzingera.

PRAWOSŁAWNY HELLENIZM

Florowski rozwija myśl, zgodnie z którą greckość uzyskała w Kościele niejako charakter wieczności, wniknęła w jego wewnętrzną tkankę. Podobnie zagadnienie to ujmuje Ratzinger: „Tak głęboko i istotnie [greckość – D.R.] stopiła się z przesłaniem chrześcijańskim, że należy ją postrzegać nie jako stadium przejściowe, lecz jako część trwałej istoty. Próba odrzucenia greckich form myślowych oznacza w rzeczywistości wystąpienie z nurtu żywotnej łączności Kościoła. Teologia jest tym bardziej katolicka i prawowierna, im bardziej staje się grecka. Tej idei nie należy lekceważyć: to prawda, że Nowy Testament został napisany po grecku i wraz z językiem greckim przejął sporą część greckiego ducha. W tym sensie duch grecki bez wątpienia w szczególny sposób uzyskał wartość wieczności – został wybrany, aby pomagać w formowaniu pierwszej formy przesłania Chrystusa. [...] Jeśli wiara chrześcijańska wypowiedziała się w formach myśli zachodniej, to bez wątpienia udzieliła tym formom czegoś ze swojej absolutności. Form tych nie można już po prostu zignorować i pominąć; *graecitas* i *romanitas* w procesie samowypowiedzenia się wiary w myśli zachodniej stały się nieusuwalnymi elementami rzeczywistości chrześcijańskiej”⁴.

Florowski ogłosił syntezę chrześcijaństwa i antyku duchowym skarbem, „prawosławnym hellenizmem”⁵. Ów „prawosławny hellenizm” uczynił podstawą swojej doktryny teologicznej – syntezy neopatrystycznej⁶. Uważał, że

³ J. R a t z i n g e r, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, w: tenże, *Opera Omnia*, red. M. Górecka, K. Gózdź, t. 9, cz. 1, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 456.

⁴ Tamże, s. 214, 216.

⁵ G. F ł o r o w s k i j, *Christianstwo i cywilizacja*, w: tenże, *Wiera i kultura. Izbrannyje trudy po bogosłowiju i filosofii*, Izdatielstwo Russkogo Christianskogo Gumanitarnogo Instituta, Sankt-Petersburg 2002, s. 642.

⁶ Wiara nie jest systemem, ale dąży do syntezy. „Starożytni jeszcze raz mogą nam pomóc usytuować ten porządek w pewnej całości, która mu nada prawdziwą miarę i prawdziwe znaczenie. Znajdujemy u nich «głęboko przemyślaną teologię». Ich egzegeza ożywiona była nadzwyczajnie

zasługą Ojców Kościoła była „chrystianizacja” hellenizmu, w wyniku której z filozofii starożytnej zostały usunięte elementy świadomości pogańskiej, a sama filozofia antyczna została wprzęgnięta w służbę Objawienia chrześcijańskiego⁷. „Boże Objawienie dokonało się bowiem w przestrzeni ducha hebrajskiego – *salus ex Iudaeis!* – teologia powstała natomiast w zupełnie inaczej ukształtowanym świecie Greków. Jeśli zatem ktoś łączy chrześcijaństwo i grecki rozum, to nie łączy elementów heterogennych, lecz to, co z istoty od dawna do siebie przynależy”⁸.

„WYPADNIĘCIE” Z TRADYCJI PATRYSTYCZNEJ

Dwaj najwybitniejsi rosyjscy teologowie dwudziestego wieku: Siergiej Bułgakow i Gieorgij Fłorowski, należeli – zdaniem Aleksandra Shmemanna – do różnych nurtów w teologii rosyjskiej, łączy ich jednak krytyka zniewolenia rosyjskiej teologii przez Zachód oraz pragnienie ponownego zakorzenienia teologii w tradycyjnych źródłach: w myśli teologicznej Ojców Kościoła, liturgii i żywym doświadczeniu duchowym Kościoła.

Dla nurtu, którego przedstawicielem był Bułgakow, cała przeszłość teologiczna, łącznie z okresem patrystycznym, stanowiła przedmiot krytycznej analizy. Myśliciel ten wyrażał przekonanie, że teologia prawosławna powinna pozostać wierna swoim patrystycznym fundamentom, ale winna też odpowiedzieć na nową sytuację, powstałą w ciągu wieków rozwoju filozofii⁹.

Nurt, którego reprezentantem był Fłorowski, przeciwstawiał się temu stanowisku, podkreślając potrzebę „powrotu do Ojców”. Uważano, że tragedią

silnym zmysłem syntezy: zdołała przeto zachować swą «trwałą wartość» i jej zasady «nie tkwią tylko w sercu całej egzegezy chrześcijańskiej, ale w sercu samej chrześcijańskiej wiary»” (H. d e L u b a c, *Egzegeza średniowieczna*, tłum. J. Kaznowski, „Christianitas” 2009, nr 43, s. 175n.).

⁷ Por. C z e r n i a j e w, dz. cyt., s. 83n., 88-90. „W istocie w nauce o trójjedynym Bogu i w wyznawaniu Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka w centrum chrześcijańskiego myślenia i wiary stanęła ontologiczna treść twierdzeń biblijnych. Zarzut hellenizacji, który od XIX wieku opanowuje scenę teologiczną, widzi w tym odejście od czystej zbawczej wiary w Boga. Prawdziwym motywem jest przy tym zasadnicze odrzucenie myślenia metafizycznego, a zarazem szerokie otwarcie się na projekty historiozoficzne. [...] Moim zdaniem, w wystarczający sposób pokazuje to, że z filozoficznego pytania nie można wykluczyć kwestii metafizyki, degradując ją do statusu hellenistycznego reliktu. [...] Na wspólną wrogość wobec metafizyki, która czasami wydaje się łączyć dzisiaj filozofów i teologów, musieliśmy odpowiedzieć, że filozofia i teologia potrzebują tego wymiaru myślenia i są w nim ze sobą nierozdzielnie powiązane” (R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 105n.).

⁸ C z e r n i a j e w, dz. cyt., s. 210.

⁹ Istota konfliktu dotyczy jednak kwestii, czy teologia i przepowiadanie mają prawo do „modernizacji” zgodnej z duchem czasu, czy są odpowiedzialne za to, by uobecniać samą pierwotną rzecz.

dla rozwoju teologii prawosławnej było jej odejście od „samego ducha i metody Ojców”¹⁰. Dlatego też historię współczesnej teologii prawosławnej można opisywać jako długie doświadczenie przezwycięzania tego „wyobcowania”, przywracania niezależności od zachodnich wzorców i powrotu do własnych, oryginalnych źródeł¹¹.

Fłorowski zwrócił uwagę, że z powodu szeregu czynników kulturowo-historycznych począwszy od siedemnastego wieku teologia prawosławna w swoim rozwoju zaczęła odchodzić od tradycji patrystycznej, pozostając pod wpływem konfesji zachodnich. Epokę patrystyczną („wiek Ojców”) uważał on za normę duchowo-historyczną, zaliczając do niej całe dziedzictwo teologiczne Bizancjum aż do św. Grzegorza Palamasa (do czternastego wieku). „Wypadnięcie” z tradycji patrystycznej, które nastąpiło potem w historii myśli teologicznej, było w odczuciu Fłorowskiego czynnikiem decydującym o losach świata chrześcijańskiego, przesądzającym o jego przyszłym rozwoju. Na Wschodzie tradycja patrystyczna została sztucznie przerwana w konsekwencji politycznego upadku Cesarstwa Bizantyjskiego (w piętnastym wieku) i nie doczekała się godnej kontynuacji na prawosławnym gruncie rosyjskim (gdzie nastąpił „kryzys bizantyzmu”); myśl teologiczno-filozoficzna na Zachodzie – zdaniem Fłorowskiego – całkowicie odeszła od tego paradygmatu myślenia¹². Warto zwrócić uwagę na ruch odnowy w teologii katolickiej, który rozpoczął się po zakończeniu pierwszej wojny światowej i oznaczać miał powrót do źródeł (fr. *ressourcement*), nie w perspektywie scholastycznej jednak, lecz w perspektywie ich własnej oryginalności i rozmachu. Oczywiście źródła, które należało na nowo odkryć, zawarte były przede wszystkim w Piśmie Świętym, ale w poszukiwaniu nowej formy ich teologicznego opracowania i kościelnego urzeczywistnienia w sposób naturalny powrócono do myśli Ojców¹³.

¹⁰ A. S h m e m a n n, *Russkoje bogosłowije za rubieżom*, w: *Sobranije statiej 1974-1983*, Russkij Put', Moskwa 2009, s. 660. Obszar badań nad twórczością Fłorowskiego w Rosji interesujący go scharakteryzowany został przez Siergieja Chorużego w pracy „Recepcja spuścizny ojca Gieorgija Fłorowskiego we współczesnej Rosji”. Sam autor podkreśla fundamentalne znaczenie koncepcji neopatrystycznej dla zrozumienia dzieła ojca Georgija (zob. S. C h o r u ż y j, *Recepcija nasledija otca Gieorgija Fłorowskiego w sowriemiennoj Rossiji*, http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/11/hor_florovsky2009.pdf).

¹¹ Por. S h m e m a n n, dz. cyt., s. 660-662.

¹² Opowiadanie się Kościoła za tomizmem ma więcej wspólnego z filozoficznymi założeniami teologii niż z nią samą (por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 215).

¹³ Por. tamże, s. 442. „Nie można się też po prostu cofnąć do średniowiecza czy do Ojców i przeciwstawić ich duchowi nowożytności. Z drugiej jednak strony, nie można również zrezygnować z osiągnięć wielkich ludzi wiary wszech czasów i udawać, że historia myślenia rozpoczyna się naprawdę dopiero od Kanta. [...] Egzegeza Ojców nie traci na swojej wartości przez to, że określili się ją jako «alegoryczną», a filozofii średniowiecza nie można uważać za przebrzmiałą przez to, że uznają się ją za przedkrytyczną” (R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 2, s. 712).

ZWROT KU HISTORII

Wpływ idealizmu niemieckiego przejawiał się w Rosji przede wszystkim w rozumieniu znaczenia historii, historyczności samego rozumu; w efekcie pojawiło się zrozumienie granic teologii akademickiej. „Rosyjska teologia XIX-XX w. znajdowała się pod przemożnym wpływem niemieckiej filozofii idealistycznej. Rosyjska myśl została obudzona przez niemiecki idealizm – zauważa Fłorowski – ale nie należy wyolbrzymiać znaczenia tej «receptji niemieckiego idealizmu» w twórczym powstaniu myśli rosyjskiej. To było właśnie przebudzenie, przebłysk, fascynacja – zachłyśnięcie. [...] Rosyjska dusza została wychowana w tym żywiole niemieckiego idealizmu [...]. W akademiach XIX w. rozwinęła się własna tradycja filozoficzna. [...] Problem «filozofii i teologii» został postawiony dość ostro i otwarcie. I zadanie «usprawiedliwienia wiary ojców» w całościowym światopoglądzie religijno-filozoficznym stało przed każdym»¹⁴.

Nie jest przypadkiem, że spośród myślicieli rosyjskich Fłorowskiego szczególnie pociągali Piotr Czaadajew i Aleksander Hercen, których uważa się za twórców rosyjskiej filozofii historii¹⁵. W książce *Puti russkogo bogosłowija* [„Drogi teologii rosyjskiej”] myśliciel tłumaczy kryzys społeczeństwa rosyjskiego słabością woli twórczej, a w konsekwencji naśladownictwem. Problemem kultury rosyjskiej jest brak twórczego postrzegania historii, która dokonuje się jakby w „trybie biernym, bardziej zdarza się niż powstaje”¹⁶. Dla kultury rosyjskiej powrót do twórczego odczuwania historii oznacza ponowne nawiązanie kontaktu z jej religijnymi korzeniami, ale również zadaniem Kościoła jest powrót do „żywej tradycji”¹⁷. Pisał Fłorowski: „Duchowe spotkanie Chomiakowa z Mehlerem jest bardzo charakterystyczne. Mehler należał do

¹⁴ G. Fłorowski, *Puti russkogo bogosłowija*, <https://predanie.ru/book/69627-puti-russkogo-bogosloviya-1/>.

¹⁵ Por. t e n ż e, *Giercen w sorokowyje gody*, „Woprosy filozofii” 1995, nr 4, s. 82n.

¹⁶ T e n ż e, *Puti russkogo bogosłowija*. „W ten sam sposób były przyjmowane i przejmowane nie tylko poszczególne scholastyczne poglądy i opinie, ale sama psychologia i organizacja duchowa. Oczywiście nie była to «średniowieczna scholastyka», ale – odrodzona scholastyka kontrreformacji, jednocześnie «fałszywy klasycyzm» – trydencka scholastyka, teologia Baroku... Światopogląd kijowskich profesorów i studentów w XVII wieku nie był ograniczony” (tamże).

¹⁷ Filozofowie Oświecenia uważali, że tradycja więzi ludzi. Uważano za konieczne wyzwolenie się z niej i poszukiwanie prawdy czystym rozumem. Dzisiaj dominuje przekonanie, że ideał czystego rozumu nie jest możliwy, że czysty rozum w rzeczywistości nie istnieje. (Z tego względu filozofia nie może być nigdy zamkniętą całością, którą wiara mogłaby przyjąć jako swoją podstawę, wprowadzając do niej co najwyżej niewielkie poprawki). Rozum zawsze pozostaje zakorzeniony w historii. Jeśli wszelka prawda jest historycznie uwarunkowana, to wszystkie prawdy są relatywne. Oznacza to, że nigdy nie możemy poznać czystej prawdy, jest ona nam bowiem dana poprzez język, formuły i obrazy uwarunkowane konkretnym czasem. To fakt niezwykłej wagi dla teologii chrześcijańskiej. Wynika zeń, że Objawienie zawsze przekazywane jest przez historię. Stąd wszystkie

pokolenia tych niemieckich teologów katolickich, którzy w tamtych latach prowadzili wewnętrzną walkę z epoką oświecenia, [...] ale nie w sprawie przywrócenia trydenckiej tradycji scholastycznej, lecz w imię duchowego powrotu do pełni Ojców Kościoła. [...] To była przede wszystkim szkoła historyczna w teologii, a zadanie historii kościelnej polegało tu na tym, żeby ukazać Kościół, ten bosko-ludzki i duchowy organizm, w jego wewnętrznym kształtowaniu się i wzroście”¹⁸. Modernistyczny historyzm „rozpuszczał” wiarę w historii, stanowisko jednostronnie antymodernistyczne w teologii neoscholastycznej doprowadziło natomiast do niedoceniań historii, a w konsekwencji do słabego rozumienia wiary. „Teolog opiera się w swojej pracy właśnie na historii – pisze Marie-Dominique Chenu – Jego «dane» to nie natura rzeczy ani ich pozaczasowe formy, lecz wydarzenia odpowiadające pewnej ekonomii, której realizacja jest związana z czasem [...]. Świat realny – to właśnie ten świat, a nie filozoficzna abstrakcja”¹⁹.

POWRÓT DO ŹRÓDEŁ

Teologia Fłorowskiego jest teologią nowego czasu: to próba przecięcia neoscholastyki, odejście od teologii dogmatycznej na rzecz teologii interpretatywnej, czyli takiej, która w swojej strukturze uznaje historyczność wiedzy, w tym wiedzy teologicznej²⁰.

próby zrozumienia Objawienia będą ograniczone (por. J. O’Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, tłum. J.D. Szczurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997, s. 73).

¹⁸ F ł o r o w s k i j, *Puti ruskogo bogosłowija*. Jak trafnie zauważa Marie-Dominique Chenu, teologią kieruje głód wiary, musi więc ona wciąż powracać do swych źródeł, żyć nimi, karmić się doświadczeniem chrześcijańskim. Zapomnienie o tych źródłach byłoby zubożeniem teologii i fałszywym intelektualizmem. „Teolog, który ulega tej pokusie starzenia się, podobny jest do supercywilizowanego człowieka, którego zewnętrzna maszyna życia i wewnętrzny konformizm na zawsze oddzieliły od natury i jej prostych odnawiających sił, podczas gdy człowiek «pierwotny» i dziecko, będąc w kontakcie z tymi siłami, zachowują zdolność inwencji”. (M.D. Chenu, *Pozycja teologii*, tłum. L. Rutkowska, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. L. Rutkowska, W. Sukiennicka, Z. Włodkowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971, s. 42n.).

¹⁹ Chenu, dz. cyt., s. 45n.

²⁰ „Nowa teologia” wskazała na dwa problemy, postawione już przez modernizm: po pierwsze, na nieuchronność związku wszelkiej teologii z historią i, co za tym idzie, istotne znaczenie hermeneutyki dla zrozumienia teologii z historycznego punktu widzenia – żadna teologia nie jest niezmienna i nie jest absolutnie prawdziwa; po drugie, na rolę człowieka i jego horyzontu znaczeń (czyli antropologii) w aktualizującej interpretacji przesłania ewangelicznego. Odwołanie się do pojęcia teologii hermeneutycznej pozwala rozpatrywać dzieło Fłorowskiego w kontekście nowej hermeneutyki Rudolfa Bultmanna i Karla Bartha (por. W.G. J e a n r o n d, *Hermeneutyka teologiczna*, tłum. M. Borowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 145). Sam Fłorowski stwierdził: „Od czasu, gdy napisałem *Drogi teologii rosyjskiej*, świat myśli religijnej zmienił się zasadniczo, wtedy królował Karl Barth, a teraz jego oponenci, a mnie bliższy jest Barth niż jego oponenci” (cyt za: A. B l a n e, *Żyznieopisanije*

Chrześcijanin nie żyje w wieczności. Jak zauważa Ratzinger, człowiek nigdy nie spotyka prawdy jako nuda veritas, lecz zawsze ma do czynienia z jej historycznie uwarunkowaną postacią: „Prawda może zostać wypowiedziana i pomyślana przez człowieka tylko w ludzkim języku, ludzki język jest zaś zawsze językiem dziejowym, a nie absolutnym – «Logosem» – samą prawdą. Oczywiście, w tym «języku» (do którego należy również myślenie człowieka) spotykamy to, co absolutne, *jedną* prawdę, ale zawsze dzieje się to poprzez zawężające medium ludzkiej zdolności rozumienia i wyrażania. Nie unieważnia to absolutności prawdy, a jedynie znaczy, że to, co absolutne, człowiek widzi zawsze z perspektywy ograniczonej i dlatego otwartej na rozszerzenia. Dlatego wszelkie ludzkie wypowiedzi są uwarunkowane czasowo [...]. Indeks czasowy jest zaś tym bardziej wyraźny, im bardziej dane twierdzenie jest konkretne. Nie musi to w niczym pomniejszać jego godności: w sposób czasowo uwarunkowany może ono wyrażać to, co absolutne. Będzie ono tylko wymagało przekładu – ponownie na czasowo uwarunkowane myślenie, które na nowo widzi jedną prawdę. Twierdzenia, które zbyt bezpośrednio chcą być ponadczasowe, nader łatwo popadają w banalność: jeśli nie mówi się w istocie niczego, to łatwo być ponadczasowym”²¹.

Można powiedzieć, że Fłorowski podjął ogromny wysiłek, aby stworzyć projekt prawosławnej hermeneutyki teologicznej, który uwzględnia wartość tradycji apostołskiej i centralne znaczenie Wcielenia, pozwala odnieść się do dialogu teologii i filozofii, a także do egzystencjalnego doświadczenia współczesnego człowieka, oraz próbuje odpowiedzieć na pytania wiary w epoce jej kryzysu²². Opowiadał się za ścisłym związkiem między teologią a Objawieniem, przeciwstawiając się zarówno modernistycznemu historyzmowi,

otca Gorgija, w: *Georgij Fłorowski. Świąszczennośłużytiel, bogosłow, filosof*, red. Ju. Sienokosow, Progress, Moskwa 1995, s. 140). Dla Fłorowskiego nie do przyjęcia była tendencja wielu teologów do takiego sposobu uprawiania teologii, w którym za punkt wyjścia przyjmuje się ludzkie pytania, nie zaś przesłanie Boże. „Zaczynać nie od Słowa Bożego, ale od świata – mówił Fłorowski – to podejście zasadniczo błędne” (cyt. za: B l a n e, *Żyźnieopisanije otca Georgija*, s. 140). Fłorowskiemu obce było jednak również podejście „katabatyczne”, które nie uwzględnia dostatecznie dwustronności dialogu Boga i człowieka, zdolności i powołania człowieka do odpowiedzi na inicjatywę Boga. (Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje Joseph Ratzinger – por. R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 2, s. 778). Fłorowski krytycznie ustosunkowuje się do teorii Rudolfa Bultmanna, który twierdził, że być chrześcijaninem to egzystować eschatologicznie; słowo „eschatologicznie” traci jednak przy tym wszelki komponent czasowy. W kwestii tej myśl Fłorowskiego bliższa jest poglądom Oscara Cullmanna: obu teologów wskazuje, że historia zbawienia obejmuje nie tylko przeszłość, ale także teraźniejszość i przyszłość – aż do powtórnego przyjścia Pana.

²¹ R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 216n.

²² Rozumienie polega na stosowaniu sensu do naszej sytuacji i naszych problemów. Rozumienie tekstu z przeszłości oznacza przełożenie go na naszą sytuację, umiejętność usłyszenia w nim językowej odpowiedzi na pytania naszego czasu (por. J. G r o n d i n, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 145).

„rozpuszczającemu” Objawienie w historii, jak i teologii scholastycznej, która zdominowała rosyjską teologię akademicką, tak ostro krytykowaną przez teologów szkoły Chomiakowa²³.

Fłorowski zawsze podkreślał, że „powrót do Ojców” nie oznacza powtarzania czy naśladowania przeszłości, lecz – przeciwnie – twórcze spotkanie z duchem Ojców i ich sposobem myślenia (łac. ad mentem Patrum). Myśl prawosławna, twórczo uczestnicząc w duchowych poszukiwaniach nowoczesności, musi czerpać inspirację przede wszystkim z klasycznej, świętej tradycji patrystycznej – to zdaniem Fłorowskiego stanowi podstawową ideę syntezy neopatrystycznej²⁴: „Teologia prawosławna może odzyskać swoją niezależność od wpływów zachodnich tylko poprzez duchowy powrót do źródeł i fundamentu Ojców. Ale powrót do Ojców nie oznacza wycofania się ze współczesności, wycofania się z historii, wycofania się z pola walki. Doświadczenie Ojców należy nie tylko zachować, ale też odkrywać, czynić to doświadczenie punktem wyjścia życia [...]. Prawdziwa synteza historyczna polega nie tyle na interpretacji przeszłości, ile na twórczym wypełnieniu przyszłości”²⁵.

SOLUM VERBUM

Jest rzeczą oczywistą, że rola teologii nie może zostać zredukowana do interpretacji tekstów teologicznych²⁶. Opisując teologiczną koncepcję Flo-

²³ Charakter dziewiętnastowiecznej teologii trafnie ujął John O'Donnell: „W ubiegłym wieku teologia zajmowała się formułowaniem zdań prawdziwych o Bogu. Twierdzenia wiary były uważane za prawdziwe, ponieważ zostały objawione przez Boga. Innymi słowy, Bóg przekazywał określone informacje o sobie, które były akceptowane jako prawdziwe, ponieważ Bóg je objawił” (O'Donnell, dz. cyt., s. 33). Akademicką racjonalność teologii winna zastąpić otwartość na mądrość Ojców oraz życie Kościoła. Zdaniem Chenu „sama metafizyka, będąca najwyższym poznaniem, zatracą swoją żywotność szybciej jeszcze niż inne nauki, skoro tylko ulega «racjonalistycznej» pokusie dedukowania zamiast kontemplowania swoich pierwszych zasad, ponieważ właśnie kontemplacja tych zasad jest jednocześnie jedynym jej doświadczeniem i pierwotnym światłem” (Chenu, dz. cyt., s. 40n.).

²⁴ Por. Czerniajew, dz. cyt., s. 91.

²⁵ Fłorowski, *Puti ruskogo bogosłowija*. W *Corpus mysticum* Henri de Lubac mówi, że teologia jest zawsze wyrazem wiecznej prawdy chrześcijańskiej w języku swoich czasów: dzięki niej Ewangelia staje się jaśniejsza dla człowieka żyjącego w czasie (zob. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, Aubier, Paris 1944). Teologia jest nieuchronnie i providencjonalnie związana z historią, a to oznacza, że zawsze rozwija się i pozostaje w harmonii z ciągłą ewolucją ludzkiego ducha.

²⁶ Innymi słowy, chodzi o to, na ile poważnie teolog skłonny jest przyjąć hermeneutyczne credo. Parafrazując Paula Ricoeura, można powiedzieć, że kerygmat nie stanowi interpretacji tekstu, lecz komunikację pewnej osoby; nie jesteśmy już bezpośrednimi świadkami, lecz słuchaczami, słuchającymi świadectwa: fides ex auditu. Obecnie możemy jedynie wierzyć, słuchając i interpretując tekst, który sam w sobie jest już interpretacją. Jak stwierdza Ratzinger: „Tekst, czyli właściwa treść tego,

rowskiego, Czerniajew stwierdza: „Całość źródeł historycznych, werbalnych i niewerbalnych, materialnych i duchowych, stanowi pewien tekst, który należy interpretować”²⁷.

W teologicznej hermeneutyce Fłorowskiego trudność ta zostaje przezwyciężona przez odwołanie się do tajemnicy Wcielenia²⁸. Prawda nie jest ideą, ale osobą. (Dla chrześcijanina to, co go poprzedza, nie jest „czymś”, lecz „Kimś”, czy też lepiej: jest „Ty” – to Chrystus, Słowo, które stało się ciałem²⁹). Bóg może działać w historii i wkraczać w historię. Człowiek zaś posiada zdolność do wychodzenia poza kategorie czystego rozumu, zdolność do przekraczania samego siebie w stronę otwartej i nieskończonej prawdy bytu³⁰. Rzeczywistością, która wydarza się w Objawieniu chrześcijańskim, nie jest nic innego i nikt inny jak tylko sam Chrystus. To On jest Objawieniem w sensie właściwym. „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” – mówi Jezus w Ewangelii według św. Jana (J 14,9). W Chrystusie Bóg ujawnił „skąd”, „dlaczego” i „w jakim celu” został stworzony człowiek. W Chrystusie wyjaśnił Siebie samego, dał autentyczną hermeneutykę Pisma i ukazał autentyczne do niego podejście. Przyjęcie Objawienia jest zatem równoznaczne z wejściem w rzeczywistość Chrystusa³¹. „Biblia jest księgą o Bogu. Ale biblijny Bóg nie jest *Deus Absconditus* (Bogiem Ukrytym), ale *Deus Revelatus* (Bogiem Objawionym). Bóg jawi się i odkrywa Siebie. Bóg wkracza w życie człowieka. A Biblia nie jest tylko ludzkim zapisem Bożych objawień i czynów. Ona sama jest Objawieniem. [...] Dlatego w poszukiwaniu Boga nie należy odchodzić od czasu i historii. Przecież Bóg spotyka się z człowiekiem w historii, wśród ludzi, w codzienności. Bóg tworzy historię i wkracza w nią bez przeszkód. [...] «Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył» (J 1,18). On objawił Boga przez wejście w historię w Jego Świątym Wcieleniu. [...] Prawda bowiem nie jest ideą, lecz osobą, samym Wcielonym Panem. [...] W Biblii widzimy nie tylko Boga, ale i człowieka. Jest to Objawienie Boga, ale Bóg objawia także swój stosunek do człowieka. Bóg objawia się człowiekowi, ukazuje mu się, przemawia i komunikuje się z nim, a czyniąc to,

co ma być przekazane, coraz bardziej rozplýwał się w komentarzu, a w ten sposób komentarz nie miał już niczego do komentowania” (R a t z i n g e r, dz. cyt. cz. 2, s. 838).

²⁷ Cz e r n i a j e w, dz. cyt., s. 75. Wiara i teologia są tak różne, jak tekst i interpretacja. Jedność opiera się na wierze, obszarem różnorodności jest teologia. W tym sensie właśnie utrzymywanie wspólnego punktu odniesienia, jakim jest wiara, umożliwia pluralizm w teologii. „Wiara Kościoła nie istnieje jako zbiór tekstów, lecz teksty – słowa – istnieją, gdyż istnieje odpowiedni podmiot, w którym teksty mają swoją podstawę i swoją wewnętrzną więź” (R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 203).

²⁸ Por. J. W e r b i c k, *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*, tłum. G. Rawski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 185.

²⁹ Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 131.

³⁰ Por. tamże, cz. 2, s. 714.

³¹ Por. tamże, cz. 1, s. 360.

objawia ludziom tajny sens ich istnienia i ostateczny cel życia. Widzimy, jak Bóg schodzi do człowieka i objawia mu się, i widzimy, jak człowiek spotyka Boga – nie tylko słucha Jego głosu, ale odpowiada. W Biblii słyszymy nie tylko głos Boga, ale także odpowiadający mu głos człowieka – w słowach modlitwy, dziękczynienia, uwielbienia, zachwytu i miłości, smutku i skruchy, zachwytu, nadziei i rozpacz. Przymierze zawiera dwoje – Bóg i człowiek – i oboje uczestniczą w tajemnicy prawdziwego spotkania, o którym mówi nam historia Przymierza. W tajemnicy Słowa Bożego zawarta jest odpowiedź człowieka. Nie jest to monolog Boga – raczej dialog, w którym mówi zarówno Bóg, jak i człowiek³².

Ratzinger zauważa, że słuchanie oznacza poznanie i uznanie drugiego, pozwolenie, aby wszedł on w przestrzeń naszego „ja”, gotowość włączenia jego słowa – i tym samym jego bytu – w to, co nasze własne. Po akcie słuchania jestem inny, mój własny byt zostaje wzbogacony i pogłębiony. Podejście takie zakłada, że w dialogu słowo drugiego nie odnosi się jedynie do czegoś z dziedziny wiedzy czy sprawności, umiejętności zewnętrznych. Jeśli mówimy o dialogu w sensie właściwym, to w słowie jego uczestnika do głosu dochodzi coś z samego bytu, z samej osoby. Nie tylko zatem przybywa wiedzy i umiejętności, lecz poruszony jest sam byt człowieka, oczyszczone i pogłębione zostają jego możliwości egzystencjalne³³.

Podstawy teologicznej hermeneutyki Fłorowskiego można przedstawić następująco: W swym Logosie Bóg wyjaśnia samego siebie, daje świadectwo o sobie samym. Jest to ta fundamentalna konstelacja hermeneutyczna, którą chrześcijaństwo wnosi w świat. To, co Boskie, można zrozumieć w tym, co ludzkie³⁴. Bóg mówi jako człowiek. Bóg sam daje świadectwo o sobie w autentycznym świadectwie człowieka. „Bóg mówił do człowieka, ale człowiek musiał Go wysłuchać i zrozumieć. «Antropomorfizm» stanowi nieodłączną cechę prawdziwej Epifanii. I nie jest to pobbrażanie ludzkiej słabości. Chodzi raczej o to, że język ludzki, przekazując Boskie Objawienie, nie traci swoich naturalnych cech. Aby dokładnie przekazać Słowo Boże, nie jest konieczne rezygnowanie z naszego języka jako «zbyt ludzkiego»³⁵.

Logos staje się ciałem. Świadectwa są świadectwami ludzkimi, które wyrażają na sposób ludzki świadectwo Boga o sobie. W tym, co ludzkie, może

³² G. F ł o r o w s k i j, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*, <https://predanie.ru/florovskiy-georgiy-vasilevich-protiery/raboty-po-bogosloviyu-i-filosofii/chitat/>. „Pierwszymi teologami są autorzy Pisma Świętego; twierdzenie to dotyczy nie tylko tego, co obiektywnie pozostało w formie pisanej, ale również ich sposobu mówienia, w którym mówiącym był sam Bóg” (R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 261).

³³ Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 113n.

³⁴ Por. W e r b i c k, dz. cyt., s. 193-197.

³⁵ F ł o r o w s k i j, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*.

ureczywistnić się obecność Boga³⁶. „Ściśle mówiąc, teologia stała się możliwa dopiero dzięki Objawieniu. Jest to odpowiedź człowieka Bogu, który pierwszy przemówił. Jest to odpowiedź człowieka Bogu, który do niego przemówił, którego słowa człowiek usłyszał, zachował, a teraz zapisuje i powtarza. Oczywiście, odpowiedź ta nie jest doskonała. Teologia jest zawsze w ruchu. Ale fundament i punkt odniesienia pozostaje zawsze ten sam: Słowo Boże, Objawienie. Teologia zawsze daje świadectwo o Objawieniu. Daje świadectwo na różne sposoby: poprzez wiarę, poprzez dogmaty i symbole. I w pewnym sensie podstawową odpowiedzią jest samo Pismo Święte – jest ono zarówno Słowem Bożym, jak i odpowiedzią człowieka: Słowem Bożym przekazanym poprzez pełną wiary odpowiedź człowieka. W każdym przekazie Słowa Bożego w Piśmie Świętym zawsze jest część ludzkiej interpretacji. Jest ona nieuchronna i w pewnym stopniu «uwarunkowana sytuacyjnie». I czy człowiek może wyrzec się swojej ludzkiej kondycji?”³⁷.

Jak zauważa Ratzinger, słowo ze swej istoty jest rzeczywistością relacyjną – zakłada kogoś mówiącego i kogoś słuchającego (przyjmującego). „Dlatego słowo istnieje zawsze wraz z odpowiedzią, poprzez odpowiedź, i dotyczy to także słowa Bożego, Pisma Świętego. [...] Słowo przekracza wszelką odpowiedź i dlatego starania Kościoła o rozumienie źródła muszą być ciągle nowe. Ale zarazem obowiązuje nierozdzielność słowa i odpowiedzi – nie możemy czytać i słuchać słowa, pomijając odpowiedź, która je najpierw przyjęła i która stała się współkonstytutywna dla jego trwania”³⁸. Stwierdza też, że „Pismo i Ojcowie przynależą do siebie tak, jak słowo i odpowiedź”³⁹.

Problem interpretacji tajemnicy Objawienia danego w ludzkiej rzeczywistości rodzi pytanie o kryteria rozumienia⁴⁰. Pismo jest Pismem tylko w Kościele,

³⁶ Por. W e r b i c k, dz. cyt., s. 208. „Jeśli jednak w tym znaczeniu dochodzi do przenikania się rozumienia Boga i ludzkiego rozumienia samego siebie, oznacza to, że Bóg jest rozumiany na podstawie objawiającego życia człowieka, które dociera do najbardziej autentycznych możliwości bycia człowiekiem w wolności i komunikuje ją. W ten sposób Bóg jest także zrozumiany w byciu człowiekiem w wolności i komunikuje ją” (tamże, s. 231).

³⁷ F ł o r o w s k i j, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*.

³⁸ R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 1, s. 456n.

³⁹ Tamże, s. 456. Jean Grondin zaś pisze: „Rozumienie jest nieustannie kontynuacją rozmowy, która zaczęła się przed nami” (G r o n d i n, dz. cyt., s. 146).

⁴⁰ „Słowo «objawienie» odnoszono tylko, z jednej strony, do niewyraźnego w ludzkich słowach aktu, w którym Bóg komunikuje siebie swoim stworzeniom, a z drugiej strony do aktu, w którym człowiek przyjmuje tę Bożą komunikację, i poprzez który staje się ona Objawieniem. Wszystko, co można wyrazić słowami, a zatem również Pismo, jest wówczas świadectwem Objawienia, ale nie samym Objawieniem. I tylko samo Objawienie jest «źródłem» we właściwym znaczeniu tego słowa, źródłem, którym posługuje się Pismo. Jeśli zostanie ono oddzielone od tego życiowego kontekstu Bożej komunikacji w «My» ludzi wierzących, to zostanie wyrwane ze swego życiowego podłoża i jest już tylko «literą», tylko «ciałem»” (R a t z i n g e r, dz. cyt., cz. 2, s. 831).

a nie przeciwko Kościołowi⁴¹. „Pismo jest jednością z racji jego trwałego podmiotu historycznego, jednego ludu Bożego. Ten lud ma z kolei świadomość, że nie mówi i nie działa po prostu sam z siebie, lecz istnieje dzięki Temu, który czyni zeń jeden lud: dzięki samemu żywemu Bogu. Dlatego czytanie go jako całości oznacza czytanie go w świetle Kościoła jako jego egzystencjalnego miejsca i uznanie wiary Kościoła za właściwy klucz hermeneutyczny”⁴². Dobra Nowina pochodzi od Boga, jest Słowem Bożym, jednakże to wspólnota wierzących przyjmuje Słowo i zaświadcza o jego prawdzie⁴³. „Kościół – jak pisze Fłorowski – jest czymś więcej niż tylko «wspólnotą wierzących», wspólnotą tych, którzy wierzą w znaczenie i moc dawnych wydarzeń – Krzyża i Zmartwychwstania. Kościół jest Ciałem Chrystusa, wspólnotą lub społecznością tych, którzy są «w Chrystusie» i w których trwa sam Chrystus, zgodnie z jego obietnicą”⁴⁴.

Rozumieć lepiej, nie zawsze oznacza rozumieć inaczej. Pytanie, przed którym stoi hermeneutyka, brzmi: dlaczego w ogóle powinniśmy dążyć do lepszego zrozumienia? W tym przypadku, jak podkreśla Fłorowski, poszukiwanie zrozumienia, a także jego granice, są bezpośrednio związane z możliwością urzeczywistnienia pełni ludzkiego bytu. Stąd już tylko krok do doświadczenia świętości. Święci są prawdziwym świadectwem, jak również prawdziwą miarą ludzkiego powołania i życia, zaświadcza o prawdzie swoim życiem. „W ludzkiej świętości dostrzegamy i czcimy fenomen miłości, nie tyle świadomego heroizmu, ile intymnego poruszenia serca, które zapala się niepodzielną miłością do Boga w Chrystusie i dlatego płonie tą samą miłością do świata, która objawiła się w pojawieniu się Syna Człowieczego. I to jest właśnie urzeczywistnienie sensu ludzkiej egzystencji”⁴⁵.

Dla chrześcijanina człowiekiem wykształconym jest nie ten, kto najwięcej wie i potrafi, lecz ten, kto stał się człowiekiem w sposób najpełniejszy i najbardziej autentyczny. To jednak, jak wyjaśnia Ratzinger, nie jest możliwe bez otwarcia się na Tego, kto jest podstawą i miarą człowieka i wszelkiego bytu. „Pytania o człowieka nie można oddzielić od pytania o Boga. O człowieku nie mówimy w sposób właściwy, jeśli nie mówimy o Bogu; o Bogu nie możemy

⁴¹ Por. tamże, cz. 1, s. 170, 504.

⁴² Tamże, cz. 2, s. 700. Innymi słowy: teolog nie może sam, na podstawie danych naukowych, określić, co jest Objawieniem, a co nim nie jest. Może o tym ostatecznie rozstrzygać tylko żywa wspólnota wiary, która jako Ciało Chrystusa jest samym obecnym w danym czasie Chrystusem – Chrystusem, który decyduje o swoim dziele.

⁴³ Rozumienie Kościoła przez Fłorowskiego wykazuje zbieżność z myślą Yves’a Congara, że Kościół jest tajemnicą komunii między ludźmi w Chrystusie.

⁴⁴ F ł o r o w s k i j, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*. „Społeczność chrześcijańska to jednak jeszcze nie Kościół” – zaznacza Chenu (C h e n u, *Koniec ery konstantyńskiej*, tłum. Z. Włodkowa, w: tenże, *Wybór pism*, s. 147).

⁴⁵ F ł o r o w s k i j, *Raboty po bogosłowiju i filosofii*.

jednak mówić w sposób właściwy, jeśli On sam nie mówi nam, kim jest”⁴⁶. Ratzinger dodaje również: „Przez Jezusa poznajemy Boga, a przez Boga poznajemy Chrystusa i dopiero wówczas poznajemy siebie samych, znajdujemy odpowiedź na pytanie, jak być człowiekiem”⁴⁷.

Biorąc pod uwagę, że la nouvelle théologie dążyła do aktualizacji myśli chrześcijańskiej, zarówno powracając do źródeł tej myśli (Biblii, pism Ojców Kościoła, liturgii), jak i otwierając się na współczesną myśl filozoficzną, możemy stwierdzić, że teologia Gieorgija Fłorowskiego prezentuje raczej „nowe tendencje” niż redukcję przesłania chrześcijańskiego do koncepcji „nowego średniowiecza”. Teologii rosyjskiej nie można zarzucić niezrozumienia wielkich zadań, jakie przed nią stanęły, ani chęci uniknięcia ryzyka spotkania z nowymi czasami, ani też braku miłości do Tego, który daje życie, oddech i wszystkim.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Berdyayev, Nikolay. “Ortodoksiya i chelovechnost (prot. G. Florovskiy: Puti russkogo bogosloviya).” *Put’*, no. 53 (1937). <http://odinblago.ru/path/53/4>.
- Blane, Andrew. “Zhyzneopisaniye ottsa Georgiya.” In *Georgiy Florovskiy: Sviashchennosluzhytel, bogoslov, filosof*. Edited by Yuriy Senokosov, Moskwa: Progress, 1995.
- Chenu, M. D. [Marie-Dominique]. “Koniec ery konstantyńskiej.” Translated by Zofia Włodkowska. In Chenu, *Wybór pism*. Translated by Lucyna Rutkowska, Wanda Sukiennicka, and Zofia Włodkowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1971.
- . “Pozycja teologii.” Translated by Lucyna Rutkowska. In Chenu, *Wybór pism*. Translated by Lucyna Rutkowska, Wanda Sukiennicka, and Zofia Włodkowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1971.
- Chernayev, Anatoliy. *G. V. Florovskiy kak filosof i istorik russkoy mysli*. Moskwa: Institut Filosofii Rossiyskoy Akademii Nauk, 2010.
- O’Donnell, John. *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*. Translated by Jan Daniel Szczurek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- Florovskiy, Georgiy. “Gertsen v sorokovyye gody.” *Voprosy filosofii*, no 4 (1995):79-97.
- . “Khristianstvo i cyvilizatsiya.” In Florovskiy, *Vera i kultura: Izbrannyye trudy po bogosloviyu i filosofii*. Petersburg: Izdatelstvo Russkogo Khristianskogo Gumanitarnogo Instituta, 2005.
- . *Puti russkogo bogosloviya*. <https://predanie.ru/book/69627-puti-russkogo-bogosloviya-1/>.

⁴⁶ Ratzinger, dz. cyt., cz. 2, s. 875.

⁴⁷ Tamże, s. 870. „Nie można też żyć hipotezami, gdyż samo życie nie jest hipotezą, lecz niepowtarzalną rzeczywistością, w której stawką jest wieczność” (tamże, cz. 1, s. 134).

- . *Raboty po bogosloviyu i filosofii*. <http://predanie.ru/florovskiy-georgiy-vasilevich-protoiery/raboty-po-bogosloviyu-i-filosofii/#/book/> <https://predanie.ru/florovskiy-georgiy-vasilevich-protoiery/raboty-po-bogosloviyu-i-filosofii/chitat/>.
- Franciszek and Dominique Wolton. *Otwieranie drzwi: Rozmowy o Kościele i świecie*. Translated by Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018.
- Grondin, Jean. *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Leszek Łysień. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Jeanrond, Werner G. *Hermeneutika teologiczna*. Translated by Maria Borowska. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999.
- Khoruzhyy Sergey. *Retseptsiya naslediya ottsa Georgiya Florovskogo v sovremennoy Rossii*. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2013/11/hor_florovsky2009.pdf.
- de Lubac, Henri. *Corpus Mysticum: Essai sur L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*. Paris: Aubier, 1944.
- . "Egzegeza średniowieczna." Translated by Jan Kaznowski. *Christianitas*, no. 43 (2009): 167–77.
- Ratzinger, Joseph. "Wiara w Piśmie i Tradycji: Teologiczna nauka o zasadach." In Ratzinger, *Opera Omnia*. Edited by Marzena Górecka and Krzysztof Gózdź. Vol. 9. Parts 1–2. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Shmemann, Aleksandr. *Sobraniye statey 1974–1983*. Moskwa: Russkiy Put', 2009.
- Senokosov, Juriy, ed. *Georgiy Florovskiy: Sviashchennosluzhytel, bogoslov, filosof*. Moskwa: Progress, 1995.
- Werbick, Jürgen. *Wprowadzenie do epistemologii teologicznej*. Translated by Grzegorz Rawski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dymitr ROMANOWSKI – Powrót do Ojców i dialog z duchem czasu. Hermeneutyka teologiczna Georgija Fłorowskiego

DOI 10.12887/34-2021-2-134-08

Artykuł poświęcony został zagadnieniu hermeneutyki teologicznej w pracach Georgija Fłorowskiego i ukazaniu z tej perspektywy wezwania Fłorowskiego do powrotu do Ojców Kościoła. Nie jest to wezwanie do powtarzania czy naśladowania przeszłości, lecz do twórczego rozwijania myśli chrześcijańskiej i nawiązywania twórczego dialogu z duchem czasu. Podobny charakter miało na początku dwudziestego wieku wezwanie do powrotu do scholastyki: z jednej strony wyrażało pragnienie powrotu do jej złotego okresu, z drugiej zaś nawiązywało do Tomasza z Akwinu umiejętności wykorzystywania osiągnięć nauk humanistycznych. Centralną ideę teologii Fłorowskiego stanowi interpretacja Objawienia jako wydarzenia: relacji między dwoma podmiotami. Jego zdaniem wiara opiera się na pierwotnym doświadczeniu rzeczywistości

i na osobistym spotkaniu z Bogiem w Jego słowie i działaniu. Gruntem filozoficznym, na którym Florowski opiera swoją myśl teologiczną, jest metafizyka historii z jej podstawowymi kategoriami: wydarzenia, osoby, dialogu, spotkania i komunikacji.

Słowa kluczowe: historia, osoba, dialog, Kościół

Kontakt: Instytut Rosji i Europy Wschodniej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Uniwersytet Jagielloński, ul. Władysława Reymonta 4, 30-059 Kraków

E-mail: dymitr.romanowski@uj.edu.pl

<https://rosjoznawstwo.uj.edu.pl/pracownicy/-romanowski-dymitr>

<https://orcid.org/0000-0001-6047-8039>

Dymitr ROMANOWSKI, The Return to the Fathers and the Dialogue with the Spirit of the Times: Georgiy Florovsky's Theological Hermeneutics

DOI 10.12887/34-2021-2-134-08

The article addresses the problem of theological hermeneutics, as seen by Georgiy Florovsky, and discusses, from that perspective, his appeal for the return to the teachings of the Church Fathers. Florovsky does not call for repeating or imitating the past, but for developing Christian thought in a creative way and engaging in a creative dialogue with the spirit of the times. The early 20th-century revival of scholasticism was of similar nature: while being an expression of the wish to revert to the golden age of scholasticism, the movement in question also referred to St. Thomas Aquinas's ability to draw on achievements of the humanities. The central idea of Florovsky's theology is his interpretation of the Revelation as an event, i.e., as establishing a relationship between two subjects. In his view, faith is based on the primary experience of reality and, at the same time, on the personal encounter with God through his words and acts. The philosophical grounding for Florovsky's theological thought is the metaphysics of history which involves such fundamental categories as event, person, dialogue, encounter, and communication.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: history, person, dialogue, Church

Contact: Kontakt: Instytut Rosji i Europy Wschodniej, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych, Uniwersytet Jagielloński, ul. Władysława Reymonta 4, 30-059 Kraków, Poland

E-mail: dymitr.romanowski@uj.edu.pl

<https://rosjoznawstwo.uj.edu.pl/pracownicy/-romanowski-dymitr>

<https://orcid.org/0000-0001-6047-8039>