

JERZY KLINGER

TRADYCJA STAROCHRZEŚCIJAŃSKA W DOKTRYNIE I DUCHOWOŚCI KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Treść: I. Wstęp; II. Główne fazy rozwoju doktryny prawosławnej; III. Specjalna rola starochrześcijańskiej tradycji w prawosławiu; IV. Starochrześcijańska orientacja współczesnej doktryny prawosławnej; V. Tradycja starochrześcijańska w duchowości Kościoła wschodniego; VI. Zakończenie.

WSTĘP

Należy się przyznać, że nie bez pewnego zażenowania przystępuję do podzielenia się kilkoma uwagami na temat podany w tytule, a to z tego powodu, że temat ten może się wydać po prostu czymś niezmiernym. Bo rzeczywiście, jak tu mówić o tradycji starochrześcijańskiej w Kościołach, które za swój ostatni sobór powszechny uważają sobór odbyty w 787 roku, których wciąż aktualne utwory liturgiczne (tzw. kanony lub *teotokia*, będące dziełem św. Jana z Damaszku) pochodzą także z VIII wieku, a najsłynniejszy liturgiczny utwór maryjny, *hymnos akathistos*, prawdopodobnie nawet z wieku VI, które wreszcie mianem Nowego Teologa obdarzają św. Symeona — ascetę żyjącego w wieku IX ze względu na „nowość” jego doktryny, jak mówi współczesny wybitny patrolog prawosławny i doskonały znawca dzieł św. Symeona, abp Bazyli Kriwoszejn¹. Ale właśnie „nowość” w doktrynie prawo-

* Ks. Prof. dr J. Klinger jest wykładowcą teologii prawosławnej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

¹ Por. Vasilij Ieromonach (Krivošein), Neistovoj revnitet (*Ζηλώτης πανικώτατος*), *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 25, 1957/1—3; tegoż autora *The writings of St. Symeon the New Theologien*, *Orientalia Christiana Periodica* 20, 1959; także: Archimandrite Simon; *Syméon le Nouveau Théologien — maître de la théologie vécut*, *Messenger* 59, 1967/3.

slawnej to albo nowe nawiązanie do starej tradycji, albo twórcze jej rozwinięcie.

Również i inne Kościoły wschodnie, nie pozostające w jedności z Kościołem prawosławnym — Kościoły antychalcedońskie — z zapałem bronią dotąd swej opozycji przeciw soborowi chalcedońskiemu, mającemu miejsce w 451 roku, żyjąc dotąd problematyką tego soboru, jakby to był sobór dnia wczorajszego.

Ale sobór ten jako szczególnie dotąd aktualny przeżywają również ortodoksi. Najoryginalniejszy chyba teolog prawosławny XX wieku, ks. Segiusz Bułgakow, wzbudzający w pewnych kołach najwyższy podziw, jak w innych kołach najgwałtowniejszą opozycję, twórca doktryny sofiologicznej, usiłujący w nowym świetle wyjaśnić podstawowe prawdy chrześcijaństwa, całą swą sofiologiczną doktrynę uważa za twórcze rozwinięcie chrystologii chalcedońskiej, nazywając swój nowy system teologiczny „teologią neochalcedońską”². Z drugiej strony najoryginalniejszy chyba eklezjolog ostatnich czasów ks. Mikołaj Afanasjew, którego doktryna „eklezjologii eucharystycznej” znalazła wyraz również w dogmatycznej Konstytucji o Kościele³ Vaticanum II w poszukiwaniu nieskażonej wpływami koncepcji prawnych eklezjologii proponuje cofnąć się daleko poza sobór chalcedoński, nawet poza św. Cypriana, by w wieku II, w pismach św. Ignacego odnaleźć prawdziwy model eklezjologiczny, mogący również zapłodnić teologię dzisiejszą. Przykłady można byłoby mnożyć.

W tej perspektywie właściwie wszystko w Kościele wschodnim byłoby tradycją starochrześcijańską i temat byłby nie do wyczerpania, podobnie jak jeśliby ktoś chciał pisać o tradycji ewangelicznej ogólnie w Kościołach chrześcijańskich, albo o roli Koranu w mahometanizmie.

Jeżeli jednak mimo wszystko podjąłem się naszkicowania tych kilku uwag w ramach tak szerokiego tematu, to z jednej

² Prot. S. Bułgakow, *Na putiach dogmy*, Put 37, 1933, s. 33—34; por. L. A. Zander, *Bog i mir (Miroszozercanije otca Sergija Bulgakova)*, t. II, YMCA — Paryż 1948, s. 73—74.

³ „Lumen gentium”, III, 26 jest sformułowany pod wpływem doktryny „eklezjologii eucharystycznej” O. Mik. Afanasjewa. Por. Jean Mevendorf, *Orthodoxie et Catholicité*, Ed. du Seuil, Paris 1965, s. 146.

strony dlatego, że w Polsce prawosławie pozostaje ciągle jeszcze zjawiskiem mało znanym, a z drugiej strony przy całej słuszności naszkicowanej przeze mnie na wstępie perspektywy, w ocenie granic tradycji starochrześcijańskiej w prawosławiu należy nie popełniać pewnych uproszczeń.

Uproszczenia te mogą być dwojakiego rodzaju. Albo raczej mogą zawierać dwie różne oceny wynikające z jednakowo uproszczonego poglądu na niezmienny charakter prawosławia.

Dla jednych ta niezmiennność jest równoznaczna z zastojem. Tak na przykład teologowie łacińscy, minionego okresu, o tendencji apologetycznej, uważali, że Kościół prawosławny po prostu zatrzymał się w swoim rozwoju i to mniej więcej od czasu rozłamu z Zachodem. W takim ujęciu tradycja starochrześcijańska w prawosławiu byłaby martwym depozytem, wyrazem po prostu rzekomego zatrzymania się, jak kadr przerwanego filmu lub pozostały w pamięci zmieniających się żywych niezmienny obraz młodo zmarłej osoby. Oczywiście nawiązywanie do tak pojętej tradycji, jak przechadzka po muzeum, nie byłoby czymś twórczym.

Dla innych ta rzekoma niezmiennność Kościoła wschodniego jest, przeciwnie, tytułem do chwały tak, że wszystko, co faktycznie było zmienne w Kościele prawosławnym, po prostu się nie liczy. Takie było stanowisko niektórych teologów prawosławnych o tendencji także apologetycznej, chcących przeciwstawić w ten sposób rzekomo niezmienny charakter Kościoła wschodniego ciągłej zmienności Kościoła na Zachodzie. Stanowisko to tak samo pojawia się wśród wiernych, mających tendencje wszystkie elementy swojego Kościoła uważać za apostołską lub patrystyczną spuściznę.

Te dwa błędy lub raczej dwie oceny wynikające z przyjęcia jednakowo błędnej perspektywy należy koniecznie sprostować, jeżeli się chce znaleźć właściwe miejsce tradycji starochrześcijańskiej w prawosławiu.

II. GŁÓWNE FAZY ROZWOJU DOKTRYNY PRAWOSŁAWNEJ

W rzeczywistości Kościół wschodni nie jest ani tak zastygły ani niezmienny, jak mu to imputują krytycy lub apologetci. Przeciwnie, ma on swój bardzo wyraźny rozwój, który bynaj-

mniej nie zatrzymał się wraz z rozejściem z Zachodem, rozejściem się, którego definitywną datę jest zresztą trudno ustalić.

Również i potem, gdy to rozejście się było już faktem oczywistym, nie ustawała kontynuacja myśli patrystycznej w Kościele wschodnim. Bizancjum miało swoje sobory rozstrzygające ważne punkty doktrynalne, które dla Wschodu miały nie mniejsze znaczenie niż średniowieczne sobory zachodnie⁴. Zwłaszcza palamizm był prądem, który na nowo ożywił w XIV wieku myśl teologiczną, polaryzując ją pro lub contra doświadczeniu hezychastów. Prąd ten, wychodząc daleko poza szczyple już wtedy granice Bizancjum, odbił się szerokim echem na Bałkanach, a także na Rusi⁵.

Dopiero potem nadszedł mniej świetny okres w teologicznej myśli Wschodu na skutek upadku Bizancjum i panowania Turcji na Bałkanach. Również separacja kulturalna Rusi spowodowała zamknięcie się myśli prawosławnej na pozycjach obronnych, czemu z drugiej strony sprzyjał prozelityzm w stosunku do Kościoła wschodniego tak ze strony zachodniej reformacji jak i kontrreformacji. Wówczas można mówić o pewnym zastoju myśli prawosławnej, chociaż właściwie i to nie był zastój, gdyż pojawiły się nowe problemy (natury apologetycznej), wobec których myśl prawosławna nie mogąc się zdobyć na oryginalne rozwiązania czerpała argumenty apologetyczne od tychże wyznań zachodnich, przeciwko którym się broniła. Wówczas to weszła w życie dość naiwna praktyka czerpania argumentów przeciw protestantom z apologetyki katolickiej, a przeciw katolikom z teologii protestanckiej. Okres tej właśnie nieoryginalności teologicznej myśli Wschodu zupełnie trafnie

⁴ Na przykład sobory z 1156 i 1159 r. dotyczące doktryny Soteriologia co do znaczenia ofiarowania eucharystycznego, sobór z 1285 dotyczący pochodzenia i objawienia się Ducha Świętego, lub sobory z 1341 i 1351 dotyczące palamizmu. Por. Paul Hieromoine, *Le concil de 1157 à Constantinople et Nicolas, évêque de Methone*, *Messenger* 67, 1969, s. 137—173, lub Olivier Clément, *L'Essor du Christianisme oriental*, Presses universitaires de France, Paris, 1964, zwłaszcza s. 109—120 dotyczące soboru z 1285.

⁵ Por. N. Losskij, *Palamitskij sintez*, *Messenger* ... 62—63, 1968, s. 151—163; L. Uspjenski, *Isichazm i „humanizm” — palaologorski rascvet*, tamże 58, 1967, s. 110—127; tegoż autora *Isichazm i rascvet russkogo iskusstva*, tamże, 60, 1967, s. 252—270.

nazwał ks. Jerzy F ł o r o w s k i „niewolą babilońską” teologii prawosławnej⁶. Ale czy nie jest to okres zmniejszonej oryginalności również w teologicznej myśli Zachodu?

Ostatecznie zrąb dogmatyczny doktryny anglikańskiej jest także kompilacją elementów katolicko-kalwińskich. A nawet wielki Sobór Trydencki zbyt mało wnosi prawdziwie nowych elementów do rzymskokatolickiej doktryny, czerpiąc przede wszystkim z zamkniętego już skarbcza dojrzałej teologii średnio-wiecznej.

Oczywiście, oficjalnej doktrynie anglikanizmu można przeciwstawić Wesleya, a teologii trydenckiej mistykę św. Teresy czy św. Jana od Krzyża. W prawosławiu okres wielkiej mistyki jak i wielkiego humanizmu przypada wcześniej, na wiek XIV. Ale i w prawosławiu takie postaci, jak starzec Paisjusz Wielickowski lub św. Ignacy Brenczaninow świadczą o nieprzerwanym nigdy prądzie myśli oryginalnej połączonej z tradycją patrystyczną.

Natomiast druga połowa XIX wieku i cały początek wieku XX stały się znowu tak twórczym okresem przede wszystkim religijnej myśli rosyjskiej, że myśl ta zdobyła wpływ na myśl religijną Zachodu, będąc w stosunku do niej nieraz w pozycji prekursorskiej. Tylko tytułem przykładu wymienię, że idea Kościoła jako Ciała Chrystusa zawarta w organicznej nauce o jedynym Kościele Ch o m i a k o w a, o jakie 70 lat wyprzedza encyklikę o Ciele Mistycznym Piusa XII a jego doktryna „soborowości” wyprzedza zarówno doktrynę „kolegialności”, jak i wysunięcie „Ludu Bożego” na czoło konstytucji *Lumen Gentium*. Wspomniałem już o wpływie Mikołaja Afanasjewa na eklezjologię Vaticanum II. A jeśli chodzi o filozofię religijną, to nie mówiąc już o wpływie B i e r d i a j e w a, można uważać Włodzimierza S o ł o w i o w a za wielkiego prekursora (o jakie lat 30) zarówno całego ruchu ekumenicznego, jak i idei interkomunii.

Był to niewątpliwie okres poszukiwań nowej syntezy w prawosławiu, syntezy z pewnością dotąd nie osiągniętej, dzięki burzliwym losom, przez które przeszedł prawosławny Kościół

⁶ Por. J. Meyendorff, dz. cyt. s. 124.

rosyjski i inne Kościoły prawosławne z nim spokrewnione. Jednakże sama możliwość nowej syntezy wydaje się dziś oczywista i w oczekiwaniu na nią prawosławny teolog podobnie do mędrca ewangelicznego dziś może „ze skarbca swego wynosić nowe i stare rzeczy”. A przez to samo otwiera się możliwość również i w prawosławiu odróżnienia tradycji starochrześcijańskiej od nowszych jej interpretacji, interpretacji na pewno twórczych, ale nie mogących być utożsamionymi z samą tą tradycją, stanowiącą rdzeń doktryny i duchowości prawosławnej.

III. SPECJALNA ROLA TRADYCJI STAROCHRZEŚCIJAŃSKIEJ W PRAWOSŁAWIU

Wydaje się, że najoryginalniejszą cechą interpretacji tradycji starochrześcijańskiej w prawosławiu jest jej bezpośrednia konfrontacja z myślą współczesną, nie przechodząca przez filtr myśli scholastycznej oraz kryzysu reformacji, jak na Zachodzie. Odrzuciwszy kontrreformacyjne wpływy zachodnie, jak i infiltracje protestanckie w XVIII wieku, myśl prawosławna sięga bezpośrednio do Ojców Kościoła jako do swego źródła, którego nie oddziela od myśli współczesnej żadna bariera później zbudowanej i obowiązującej doktryny.

Renesans patrystyczny również miał swoje miejsce w teologii rzymskokatolickiej. Ale tam sytuacja o tyle była odmienna, że patrystyka mogła stanowić nurt jak gdyby oddzielny, podczas gdy teologia dogmatyczna zawsze musiała się liczyć przede wszystkim z wielką syntezą średniowieczną (św. Tomasz z Akwinu) oraz wychodzić od decyzji Soboru Trydenckiego.

Nic podobnego nie miało miejsca na Wschodzie. Myśl współczesna tam mogła kontaktować się bezpośrednio z Ojcami Kościoła, eksploatować ich w sposób sobie właściwy. Tak np. O. Bułgakow wskrzesza dawną doktrynę apokatastazy⁷ powołując się na autorytet św. Grzegorza z Nyssy i dowodząc, że skoro mimo potępienia Orygenesesa, potępienia zresztą z cał-

⁷ Prot. S. Bułgakow, *Nevesta Agnca, O Bogočelovečestve*, č. III, YMCA, Paris 1945, s. 512 i nast.

kiem innego powodu⁸, którego rolę on także minimalizuje, św. Grzegorz nigdy nie był sam potępiony, ani on, ani jego doktryna, to to, co wolno było twierdzić. Ojcu Kościoła w wieku IV, wolno także powtórzyć teologowi w wieku XX, bo w tradycji Kościoła nie ma autorytetu nad Ojców.

A magisterium? Jeżeli jakieś magisterium wytycza kierunek myśli teologicznej w prawosławiu, to nie będzie to oczywiście Sobór Trydencki, ani żaden z soborów konstantynopolitańskich z XII czy z XIV wieku (ich autorytet dopiero teraz coraz bardziej się uwypukla), lecz autorytet siedmiu pierwszych soborów powszechnych. Ale wiadomo, jak szerokie ramy pozostawiły te sobory dla dociekań teologicznych, ramy wypełnione w dużej mierze dla świadomości prawosławnej nieprzebrany bogactwem myśli patrystycznej.

Ponieważ zaś ściśle biorąc w prawosławiu dogmatem jest tylko to, co niezbitnie wynika z Objawienia Bożego lub z Tradycji, na którą składają się definicje (siedmiu) soborów powszechnych oraz *consensus patrum* i całego Kościoła przez wieki, a wiadomo jak mało jest spraw, w których taki *consensus* można udowodnić, pozostaje ogromna wolność badań teologicznych, wolność, której teologowie prawosławni rzadko nadużywają.

W tej perspektywie również Ojcowie Kościoła nie stanowią zwartego bloku, który ogranicza wolność badań teologicznych, lecz raczej zachętę, wzorzec, by „w duchu Ojców” badania takie kontynuować wychodząc jak oni od Pisma świętego i nie bojąc się zdobyć myśli współczesnej.

W tym miejscu należy jednak zrobić pewne zastrzeżenie, niesłychanie istotne, jeżeli chodzi o zrozumienie prawdziwej roli Ojców Kościoła i całej tradycji starochrześcijańskiej w perspektywie Kościoła wschodniego.

Ojców Kościoła percypuje się jako całość. Kościół wschodni jest mniej wyczulony niż Kościół zachodni na ściśle rozgraniczenie filozofii i teologii, czego dowodem jest fakt, że również wśród współczesnych myślicieli religijnych jest trudno nieraz

⁸ Por. na ten temat J. Meyendorff, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Cerf, Paris 1969, rozdz. III: *La crise origéniste du VI siècle*, s. 59 i nast.

przeprowadzić linię demarkacyjną pomiędzy teologią a religijną filozofią. Wiadomo, że ani Chomiakow ani Włodzimierz Sołowiow nie byli zawodowymi teologami, ale to oni właśnie wytyczyli kierunek myśli dla wielu teologów.

Ojcowie Kościoła i definicje soborowe precyzują prawdy objawione w kategoriach filozoficznej myśli greckiej. „Hellenizm — mówi O. Florowski — został w Kościele jak gdyby uwieczniony, wprowadzony do samej tkanki kościelności jak wieczna kategoria chrześcijańskiej egzystencji”⁹. To stwierdzenie ze strony najwybitniejszego współczesnego prawosławnego patrologa wiąże się z tym, co tenże O. Florowski nazywa specyficznym „zmysłem historii” w prawosławiu¹⁰.

Dzisiaj pojęcie historii, znaczenie czasu wkracza również do teologii protestanckiej, zwłaszcza do jej kierunku spokrewnionego z egzystencjalizmem. Ale w książce Bultmanna *Historia a eschatologia*¹¹ zbyt mało jest historii, a wiele eschatologii. Autentyczna intuicja eschatologiczna w protestantyzmie bez reszty góruje nad zmysłem historycznym, i to pomimo istnienia wspaniałych historyków, również historyków chrześcijaństwa. A mimo to historia zostaje kategorią niesakralną, kłopotliwym dodatkiem do „wykonało się” — raz spełnionej tajemnicy Golgoty. A w dalszej konsekwencji, w takim np. odróżnieniu tego co jest *geschichtlich* od tego co *historisch* — u Bultmanna — samej nawet tajemnicy Golgoty odejmuje się wagę historycznego faktu, przenosząc wagę tego zdarzenia na powtarzalność jego w indywidualnych procesach życia poszczególnych jednostek ludzkich. Lecz suma indywidualnych żyć ludzkich nie jest jeszcze tym samym, co historia ludzkości.

Dziś w pewnych środowiskach, także katolickich, można słyszeć na przykład takie zdanie, że gdyby Chrystus nie przyszedł w Palestynie, w kręgu kultury śródziemnomorskiej, ale gdzie in-

⁹ Prot. Georgij Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, Paryż 1937, s. 509. Podkr. autora.

¹⁰ Tamże, s. 507.

¹¹ R. Bultmann, *Histoire et Eschatologie*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1959.

dziej, na przykład w Azji, powiedzmy: w Indiach, chrześcijaństwo mogłoby mieć inną postać, być może nawet bardziej uduchowioną, a w każdym razie wolną od elementów synagogalnych oraz balastu myśli greckiej. Idąc za tą intuicją przypuszcza się, że i dziś w chrześcijaństwie można wyodrębnić sam jego rdzeń, duchową jego istotę, od historycznego uwarunkowania i wyobrazić sobie możliwość zamiany tego uwarunkowania na inne, tworząc inne obrządki zastępujące liturgię rzymską czy grecką inną liturgią, opartą na przykład o teksty hinduskie czy chińskie. Doceniając całkowicie szlachetną intencję tej gotowości dla pozyskania braci dla Chrystusa, wyzbycia się swego bogactwa kulturalnego należy jednak zwrócić uwagę, że właśnie Chrystusa wcielonego należy pojmować nie *in abstracto*, lecz razem z całym kontekstem historycznym, bez czego nie wyciąga się wszystkich konsekwencji z faktu Wcielenia. Ważne jest nie tylko to, że Chrystus przyszedł, ale że przyszedł tam i wtedy i odtąd cały ten kontekst kulturalny dla świadomości chrześcijańskiej obdarzonej zmysłem historycznym staje się cenną relikwią Jego przyjścia. Taką relikwią jest krąg kulturalny pojęć Nowego Testamentu, jak i kształt pierwotnej gminy chrześcijańskiej, i to nie dlatego, by nie mógł być inny, ale dlatego że taki był właśnie, a także zespół pojęć filozoficznych, przy pomocy których chrześcijańskie zwiastowanie zostało później przekazane światu. Być może, aby to głębiej przeżyć, trzeba żyć życiem Zmartwychwstania, nie samą nieśmiertelność duszy mając na uwadze, lecz właśnie Zmartwychwstanie, które uwiecznia szczególność życia razem z ich piętnem czasowym, zachowując je, jeśli tego są godne, w wiecznej pamięci Boga, o którą Kościół prawosławny się modli w swoich officjach za zmarłych¹².

W tej perspektywie również znaczenie Ojców Kościoła polega nie na tym tylko, że oni w swoim czasie najlepiej wyrazili prawdy chrześcijańskie, lub że oni tylko je wyrazili tak, że po nich nikt tego nie zrobił lepiej, ale na tym, że oni wyrazili je w sposób niepowtarzalny w swoim czasie,

¹² Por. P. Florenskij, *Stolp i utverżdenije istiny*, Berlin 1929, s. 194, i nast.

który był także czasem niepowtarzalnym jako czas pierwszego wzrostu Kościoła. A więc niezależnie od tego, czy po nich nie zrobił tego ktoś w sposób pełniejszy i systematyczniejszy, rola ich pozostaje niepowtarzalna, jeżeli się ich weźmie razem z ich czasem, z warunkami, które się nigdy już nie powtórzą.

I nie tylko chodzi tu o warunki zewnętrzne. Chodzi także o sposób wyrazu, które prawda objawiona otrzymała w pismach Ojców Kościoła, przyoblekając się w zewnętrzną formę myśli greckiej, lecz wypełnioną nowym duchem, co także nie mogło być dziełem przypadku. Takie pojęcia jak *ousia*, *hypostasis*, *homousios* także nie przypadkowo weszły do słownika podstawowych pojęć teologicznych, z którego bez uszczerbku nie mogą być usunięte.

W ten sposób dzięki Ojcom Kościoła w chrześcijaństwie została uwieczniona tradycja myśli greckiej i uświęcona dzięki niej przypadkowoemu procesowi historycznemu (bo przypadkowych procesów w ogóle nie ma), który narzędzie myśli filozofów greckich dał do rąk Ojców Kościoła, by oni z nich uczynili środki wyrazu tajemnic Królestwa Niebieskiego. W taki to sposób myśl Platona czy Arystotelesa dzięki św. Augustynowi, Kapadoczykom, św. Janowi Damasceńskiemu została uchryścianizowana, to znaczy przemieniona, a więc znalazła swe końcowe wypełnienie, można by rzec — przeszła przez śmierć mistyczną, aby zmartwychwstać już nie jako myśl grecka, lecz myśl uniwersalna, stając się symbolem wiecznej prawdy wyrażonej w dogmatach. Można więc tak powiedzieć, że u schyłku antyku myśl grecka umarła dla siebie zmartwychwstając w Chrystusie, przemieniwszy się w symbole wiary chrześcijańskiej.

Ale to, co umarło w Chrystusie, już więcej nie umiera. Stąd i myśl grecka odzyskawszy nowe życie w chrześcijaństwie zrosła się z jego istotą, nie jako element przypadkowy, lecz jako symbol najlepiej wyrażający jego *mysterium*.

Tę rolę z pewnością mogłaby spełnić jakaś myśl inna, pochodząca z innej kultury, chociaż decydujący dla nas musi pozostać fakt, że to właśnie myśl grecka a nie inna to zadanie spełniła. I na pewno nie każda kultura mogłaby nawet spełnić podobne zadanie, gdyż być może cała dialektyka sofistów i So-

kratesa, wysokie natchnienie Platona, realizm Arystotelesa, etyka, względnie nauka o Logosie stoików miały za jedyne zadanie, dla siebie nie uświadomione, wypracowanie narzędzi dla zaistnienia wyższej dialektyki dookoła znaczenia Tego, o którym przepowiedziano, że będzie *σημείον αντιλέγόμενον* — znakiem, co do którego spierać się będą” (Łk II, 34).

Ten spór naprzód dookoła natury trzech Boskich Osób, a następnie co do wcielenia Logosu, stanowiący sam rdzeń doktrynalnej tradycji starochrześcijańskiej, Kościół wschodni uważa za swój skarb wiecznie żywy wraz z całym jego historycznym uwarunkowaniem, wraz z całą aparaturą pojęć filozoficznych, które właściwie przestały być pojęciami filozoficznymi, odkąd stały się elementami Symbolu, symbolami niewyraźnej w języku żadnej filozofii treści.

I z tym wszystkim Kościół prawosławny nie ma swej *philosophia perennis*, nie ma swej w ogóle obowiązującej filozofii. Obowiązującą jest bowiem tylko sfera dogmatu. Ale za to starożytna filozofia poprzez Ojców Kościoła stała się nieodłączną częstką chrześcijańskiego dogmatu dzieląc z nim jego niezmienny charakter.

W próbach podobnych do tych, które podejmują ostatnimi czasy holenderscy teologowie katolicy, dla świadomości prawosławnej zastanawiająca jest nie sama chęć oddania prawdy objawionej w języku bardziej przybliżonym zrozumieniu współczesnego człowieka — intencja, której nie można pojąć — lecz ciche założenie całkowitej już nieprzydatności pojęć tradycyjnych, mogące być wynikiem traktowania tych pojęć jako rzeczywistych narzędzi poznania, czym w perspektywie chrześcijańskiego Wschodu być nie miały, a nie jako symbolów wyrażających treść tego, co jest niewyraźne. Oczywiście, narzędzie poznawcze można doskonalić, modernizacja zaś symbolów niewiele ma sensu.

Mimo szczególnego otwarcia się na apofatyczny wymiar dogmatów¹³, a może właśnie dzięki temu, Kościół wschodni przyjmuje dogmat wraz z jego formą zewnętrzną, w której widzi nie z m i e n n y s y m b o l niewypowiedzialnej i także

¹³ Por. P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, Pax, Warszawa 1964, s. 194 n.

niezmiennej prawdy, z którą jest na tyle zrośnięty, że wszelka zmiana tego symbolu równałaby się utracie tożsamości oznaczonej przez niego treści.

IV. STAROCHRZEŚCIJAŃSKA ORIENTACJA WSPÓŁCZESNEJ DOKTRYNY PRAWOSŁAWNEJ

Dogmat trynitarny i dogmat chrystologiczny ustalone przez siedem soborów powszechnych — może się wydać, że to niewiele, gdyby miało stanowić całkowitą treść prawdy objawionej, objętej prawosławnym dogmatem. Ale nie cała prawda objawiona zawiera się w ramach dogmatu, będącego jak gdyby tylko rusztowaniem dla podtrzymania religijnego przyjęcia całości prawdy chrześcijańskiej, symbolem wyrażającym tę całość.

Treść żadnego starochrześcijańskiego symbolu w zasadzie także niczego innego nie zawiera. Pełnym zaś wyrazem tej prawdy jest całokształt myśli patrystycznej, stojącej poza definicjami siedmiu soborów powszechnych.

Nie posiada zaś tego znaczenia szeroka sfera teologii obiegowej, proweniencji nieraz obcej, która w pewnych okresach mogła się nawet stawać czymś w rodzaju *sententio communis*, ale od której współczesna teologia stroni, nazywając ją pejoratywnie „szkolną teologią” i wołąc od niej niewyczerpane do końca skarby myśli patrystycznej.

Ale myśl oraz symbolikę starochrześcijańską współczesna teologia Kościoła wschodniego potrafi eksploatować w sposób zupełnie nowy, twórczy, w dążeniu do nowej syntezy. Właśnie problemy nowe współczesna teologia prawosławna usiłuje zobaczyć nie tylko w ramach objawionej prawdy niezmiennej, ale i zrelacjonować je do jej niezmiennego symbolu. Konsekwencją tego jest fakt, że ów starochrześcijański wątek trynitarno-chrystologiczny można prześledzić jako zasadniczy układ odniesienia we wszystkich najśmielszych współczesnych poszukiwaniach teologicznych.

Zwłaszcza podkreśla się nierozzerwalny związek między wypracowaniem chrześcijańskiej antropologii a sporami trynitarno-chrystologicznymi IV i V wieku. E v d o k i m o v wprost twierdzi: „Grecka filozofia знаła pojęcie indywidualności, lecz

nie znała pojęcia osoby w sensie współczesnym, zwłaszcza psychologicznym. U Ojców Kościoła zaznacza się płynność tego pojęcia. Uściśla się ono najpierw w planie trynitarnym i dopiero po Soborze Chalcedońskim przechodzi do chrystologii i antropologii¹⁴. Innymi słowy, gdyby chrześcijaństwo nie zdogmatyzowało pojęcia Boskiej Osoby, nie mielibyśmy fundamentu dla właściwego ustawienia w perspektywie chrześcijańskiej wartości osoby ludzkiej.

Najwybitniejszy współczesny rosyjski patrolog O. Jerzy Fłorowski twierdzi, że również w sporach chrystologicznych V wieku chodziło także o właściwe zrozumienie roli człowieka, któremu nestorianizm wyznaczał zbyt dużą, a appolinarizm i monofizytyzm zbyt małą rolę. W ten sposób dogmat chalcedoński wyznacza *via media* antropologii Kościoła pomiędzy maksymalizmem nestoriańskim a minimalizmem monofizyckim¹⁵.

Bułgakow jednak podkreśla, że sama formuła chalcedońska ma tylko negatywne znaczenie i chalcedońskie cztery „nie” wprost postulują dopełnienie chalcedońskiego „tak”, za które proponuje uznać doktrynę świętej Sofii, Mądrości Bożej, będącej jakby zwornikiem niestworzonego i stworzonego wymiaru Rzeczywistości.

To wszystko są przykłady, w jak twórczy sposób współczesna teologia prawosławna posługuje się starochrześcijańską tradycją, którą uważa za niezmienny punkt odniesienia.

Lista ich byłaby niepełna, gdyby nie dodać, że również w dziedzinie eklezjologii prawosławnej trynitarny i chrystologiczny aspekt doktryny starochrześcijańskiej odgrywa rolę centralnego pionu, dokoła którego kształtują się zagadnienia instytucjonalne, które nigdy nie wysuwają się na plan pierwszy.

A więc nie strona instytucjonalna, lecz aspekt Kościoła jako Ciała Chrystusa jest szczególnie podkreślany w prawosławnej eklezjologii. Przy tym Afanasjew utożsamia nie tylko Kościół powszechny lecz każdy Kościół lokalny, pojęty jako zebranie eucharystyczne, z eucharystycznym Ciałem

¹⁴ Dz. cyt. s. 77.

¹⁵ Sviasč. Fłorovskij, *Vizantijskije Otcy*, V—VIII, Paryż 1933, s. 5—7.

Chrystusa¹⁶, tworząc podstawy tzw. „eklezjologii eucharystycznej”. W innym przekroju jedność między Kościołami lokalnymi ujmuje się na podobieństwo Trójcy Świętej. „Są to konkretne zastosowania prawd dogmatycznych do życia społecznego — mówi Evdowimov. — Dręczący problem wszystkich czasów: jedność a wielość, osobowość a społeczeństwo... Absolutny Kościół Trójcy Boskiej staje się w ten sposób normatywnym obrazem Kościoła ludzi jako „wspólnoty wzajemnej miłości, czyli jedności w wielości.”¹⁷

Być może inny aspekt zagadnienia jest jeszcze ważniejszy, niż tematyczna zbieżność z pierwotną orientacją tradycji starochrześcijańskiej. Sobory zbierały się okolicznościowo, choć definicje ich miały znaczenie podstawowe dla rozwoju chrześcijańskiej doktryny. Ojcowie Kościoła także wypowiadali się przeważnie okolicznościowo i nawet większe dzieła, zdradzające tendencję do pewnej systematyzacji, np. „Wielka Katecheza” św. Grzegorza z Nyssy, czy „*Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὑρθοδόξου πίστεως*” św. Jana z Damaszku nie obejmują wszystkich nawet najważniejszych tematów doktryny. Tak np. nigdy całość sakramentologii nie była opracowywana przez Ojców. Mówi się, że Ojcowie byli tak wkorzeni w życie Kościoła, iż nie potrzebowali określać jego istoty. O. Bułgakow w ogóle wątpi, by można było zdefiniować Kościół. „Czy można zdefiniować życie?”¹⁸ Współczesna teologia prawosławna w tej pozornej niepełności Ojców widzi dla siebie normę, która powinna ustrzec przed dążeniem do tworzenia zamkniętych systemów, do teologii zbyt sformalizowanej.

Zwłaszcza eschatologia nie powinna być przedmiotem formalnego stosunku. Olivier Clément za najbardziej może znaczący epizod w dziejach Kościoła wschodniego uważa fakt, że orygenistyczna nauka o *apokatastazie* została odrzucona jako oficjalna doktryna, a pozostawiona jako sfera modlitwy, a więc i chrześcijańskiej nadziei, która nie zakłada żadnych granic dla Miłosierdzia Bożego.¹⁹ Bierdjajew²⁰ idzie jeszcze dalej

¹⁶ Np. Nikołaaj Afanasjew, *Trapeza Gospodnia*, Paryż 1952.

¹⁷ P. Evdokimov, dz. cyt. s. 150—151.

¹⁸ Prot. S. Bulgakoff, *L'Orthodoxie*, Alcan, Paris 1932.

¹⁹ Olivier Clément, *Dialogues avec le patriarche Athénagoras*,

w ślad za niezwykle oryginalnym myślicielem rosyjskim, żyjącym na przełomie naszego stulecia — F i o d o r o w e m, twierdząc, że wszystkie prorocтва Apokalipsy trzeba brać nie jako zdeterminowane schematy, lecz jako możliwości, których też można uniknąć, jeżeli ludzkość w twórczym wysiłku zdoła podjąć impulsy ducha.

Nie są to z pewnością przedstawiciele „szkolnej teologii”. Ale i w tym tak oryginalnym stanowisku, wierność wobec tradycji wydaje się o tyle zachowana, że właśnie Apokalipsa najwięcej budziła wątpliwości na Wschodzie i chociaż w końcu została uznana za księgę kanoniczną, nigdy jednak nie weszła do kręgu lekcji liturgicznych, zostając w ten sposób zakwestionowana w samym sercu Kościoła wschodniego, jakim jest prawosławna liturgia.

V. TRADYCJA STAROCHRZEŚCIJAŃSKA W DUCHOWOŚCI KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO

Jeszcze trudniej jest określić rolę tradycji starochrześcijańskiej w duchowości Kościoła wschodniego. Duchowość prawosławna bowiem jest tak ściśle złączona z doktryną, że trudno ją rozpatrywać w oderwaniu od tego wszystkiego, co dotychczas zostało powiedziane. Jednakże istnieją dwie dziedziny, których duchowość Kościoła wschodniego może być rozpatrywana we względnej niezależności jako przekraczająca ramki postawy doktrynalnej i wchodząca w egzystencjalną sferę ludzkiego życia i ludzkiego działania. Jest to życie monastyczne i życie liturgiczne Kościoła wschodniego.

Jeżeli chodzi o życie monastyczne w Kościele wschodnim, to i tu tradycja starochrześcijańska przechowuje się w swej czystej postaci. Kościół wschodni bowiem zna tylko monachizm w tej formie, w jakiej precyzują go kanony św. Bazylego „unowocześniające” regułę św. Pachomiusza. Nie zna zaś zupełnie zróżnicowania reguł z a k o n n y c h, jak to ma miejsce na Zachodzie w średniowiecznych zakonach. Ale przez to monachizm

Fayard 1969, s. 196—197, por. tegoż autora, *Transfigurer le Temps*, Delechaux, Neuchatel 1959, s. 217—218.

²⁰ Nikolas B e r d i a e v, *Essai d'Autobiographie spirituelle*, La Barque du Soleil, Buchet, Paris 1958, s. 380.

wschodni nie staje się uniformistyczny. Znane są zasadnicze dwa typy wspólnoty monastycznej, *koinonia* i *idiorytmia*, jakie się wytworzyły na Atosie. Właściwie każdy klasztor może mieć swoje zupełnie indywidualne oblicze. Ważne przy tym jest to, że klasztory, będąc pierwotnie miejscem ucieczki od świata (Fłorowski twierdzi, że również i od Kościoła), bardzo prędko zostały zasymilowane przez Kościół, otrzymały nawet w nim swą hegemonię, ale nigdy się nie stały dla siebie oddzielnym światem, obcym ciałem, związanym własną dyscypliną. Przeciwnie, będąc poddane władzy biskupów, najczęściej diecezjalnych, w wyjątkowych wypadkach, jako tzw. „stauropigie”, stolic centralnych, stały się twórczym zaczynem dla Kościoła i ideałem życia również dla ludzi świeckich.

Współczesna teologia prawosławna w sposób twórczy stara się naświetlić rolę monachizmu widząc w nim nieustający element profetyczny w Kościele, a w ideale monastycznym „starców”, tzw. *γέρωνες*, kontynuację służenia proroków. W cudzie udanej wspólnoty monastycznej upatruje się znak profetyczny wiecznej bliskości Królestwa Niebieskiego, które się eksterioryzuje w cudach świętych, w opanowaniu natury mocą Ducha, w błogosławionej egzystencji raj u powróconego na ziemię.

W inny sposób obecność raj u Kościół wschodni przeżywa w procesie liturgicznym. Korzeniami swymi liturgia prawosławna sięga starochrześcijańskiego podłoża, chociaż dojrzałą swą postać uzyskuje dopiero w okresie odbudowy po kryzysie ikonoklastycznym. Specyficzną cechą prawosławnej liturgii jest jej najściślejszy związek z doktryną, tak, że *lex credendi* zmienia się automatycznie w potrzebę *orandi*. E v d o k i m o v cytuje jeden z aforyzmów Ojców, że prawdziwym teologiem jest tylko ten, który umie się modlić. Wspomniałem już słynne utwory dogmatyczno-liturgiczne św. Jana z Damaszk. Cykl dwunastu świąt rocznych jest prawdziwym cyklem ewangelizacji przeżytej w kontekście liturgicznym. Wiele krajów, np. przez wieki będących pod panowaniem islamu, zachowało swoją wiarę tylko dzięki tej ewangelizacyjnej funkcji liturgii Kościoła wschodniego.

Czy jest to tradycją starochrześcijańską? Kościół pierwotny

także nie znał innej katechezy, niż ta, która się dokonywała w ramach liturgii. Stąd specjalny układ oficjów Wielkiego Postu, będących pod znakiem przygotowania do chrztu katechumenów. Reminiscencje tego są żywe w dotychczasowym układzie liturgii prawosławnej.

Ale misterium Zmartwychwstania jest tak samo jak w pierwszych wiekach prawdziwym ośrodkiem duchowości prawosławnej i źródłem mocy i niewyczerpanej radości Kościoła wschodniego.

VI. ZAKOŃCZENIE

Czy tych kilka uwag spełnia zadanie postawione w tytule? Z pewnością każdy z dotkniętych tematów można by długo rozwijać, odpowiednio mnożąc przykłady. Za istotną rzecz jednak uważam zwrócenie uwagi na fakt, że decydująca rola tradycji starochrześcijańskiej w prawosławiu nie tylko nie powoduje jakiegoś teologicznego zastoju, ale przeciwnie, dziś staje się potężnym motorem bardzo szerokiej inspiracji dla teologicznej myśli współczesnej. Myśl ta pozostaje na gruncie siedmiu soborów skoncentrowanych na problematyce trynitarnej i chryzologicznej, kryjącej w sobie, w istocie rzeczy, szeroki wachlarz zagadnień antropologicznych i eklezjologicznych, czerpie z nieprzebranej skarbnicy myśli patrystycznej natchnienie dla nowej syntezy, jeszcze co prawda nie osiągniętej, ale zadatkami powodzenia której jest owa bezpośrednia łączność, ów wiecznie żywy związek z tradycją starochrześcijańską.

La tradition chrétienne antique dans la doctrine
et la spiritualité des Eglises Orientales

Résumé

L'auteur, des l'entrée en matières, exprime la difficulté qu'il ressent devant son sujet, étant donné qu'en Orient tout est pratiquement dans la mouvance de l'Antiquité. S'il s'est décidé à traiter le sujet, c'est pour pallier la méconnaissance de l'Orthodoxie en Pologne et le danger qu'il y aurait à trop simplifier la question des limites de l'Antiquité dans le jugement à porter sur l'Orthodoxie. Pour ceux qui parlent de l'immutabilité de l'Orthodoxie, il peut s'agir en fait de deux attitudes opposées: pour les uns l'immutabilité est un signe d'immobilisme, pour

d'autre c'est un sujet de gloire. Les deux perspectives sont fausses. Il s'agit, pour l'auteur, de fixer la place exacte de l'Antiquité chrétienne dans l'Orthodoxie. Il présente donc une esquisse des principales phases de l'évolution de l'Orthodoxie à travers les siècles et constate que cette évolution, malgré certaines ombres et temps d'arrêt n'a jamais cessé.

L'aspect le plus original de l'interprétation de la tradition antique dans l'Orthodoxie c'est le fait de son lien direct avec la pensée des Pères sans recourir à l'intermédiaire de la pensée scolastique et de la crise de la Réforme. Il prend en considération le fait que, pour l'Orthodoxie, il n'y a pas de dogme que dans le domaine de ce qui découle indubitablement de la Révélation divine ou de la Tradition, à savoir les définitions portées par les sept premiers Conciles œcuméniques, le consensus *Patrum* et celui de toute l'Eglise à travers les siècles. D'où la grande liberté de la recherche théologique, pour laquelle les Pères de l'Eglise sont un encouragement et un exemple en vue de la poursuite de cette recherche dans leur esprit. L'Eglise Orientale comprend l'enseignement des Pères comme un ensemble sans délimiter rigoureusement les domaines propres de la philosophie et de la théologie. Elle accueille le dogme avec son enveloppe extérieure, dans laquelle elle voit le symbole de l'ineffable vérité immuable. L'auteur souligne l'orientation „antique” de la théologie orientale contemporaine. Il la trouve exprimée dans l'anthropologie théologique, tributaire des grandes querelles trinitaires et christologiques des IV et V-ème siècles. Ces mêmes querelles jouent leur rôle dans la conception ecclésiologique. Aucun des théologiens antiques n'a créé de système clos, prétendant épuiser les richesses de la Révélation. Le petit nombre de dogmes définis laisse aux théologiens contemporains la marge indispensable de liberté, en vue de poursuivre une recherche théologique sans limitation arbitraire. En particulier les problèmes de l'eschatologie ne sont pas formellement conçus dans aucun système clos. Ainsi l'apocatastase demeure un champ laissé ouvert à la piété chrétienne. Enfin la spiritualité est strictement liée à l'enseignement et à la spéculation doctrinale. Deux domaines seulement jouissent d'une liberté sans limite: le monachisme et la liturgie. L'évolution en ces deux domaines est toute intérieure; les formes extérieures, elles, n'ont pas changé depuis l'Antiquité, mais chaque fidèle y entre avec la grâce de son charisme propre, sans danger de se couper de la vie générale de l'Eglise. Le cadre liturgique demence, comme dans l'Antiquité le lieu de la formation catéchétique. En dehors de la crise iconolâste, il n'y a pratiquement pas eu de rupture avec la tradition antique, qui demeure la norme de l'adaptation et renferme les promesses d'évolution nécessaire en harmonie avec la mentalité des générations nouvelles.