

## POSTMODERNIZM A DUCHOWE BOGACTWA WSCHODU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Ponieważ Kościół Chrystusa stoi u progu trzeciego tysiąclecia swojego istnienia, możemy już stwierdzić, że w życiu urzeczywistniło się nawet więcej, niż oczekiwano od kończącej się, jak też od zaczynającej się epoki. Usuwające się już w cień czasy są naturalnie czasami nowożytnymi, które wywołały krytyczną refleksję chrześcijańską nad światem oraz w różny sposób niepokoiły Kościół swym humanizmem pozbawionym transcendencji, a w związku z tym skłoniły jego pasterzy i teologów do dokonania, w świetle tajemnicy chrześcijańskiej, głębszej analizy znaczenia stworzenia. Opierając się na występujących razem kolumnach empiryzmu i racjonalizmu, czasy nowożytne zdają się sprzymierzać z ateizmem i immanentyzmem. Jeśli człowiek jest miarą rzeczy, czyż Bóg jest potrzebny? W samej rzeczy bowiem, czyż nie zwracano się do Niego jako do *principium* rozumności i najwyższej zasady przyczynowości, która jest obrazem cywilizacji raczej wyobcowanej, biednej i niedojrzałej, aniżeli prawdziwie wyższej? Nie da się oczywiście zaprzeczyć, że czasy nowożytne uczyniły wiele w tym kierunku, by udoskonalić człowieka. Wkład nauki pozytywistycznej i technologii przemysłowej jest bez wątpienia wielki. A jednak problem pojawia się wówczas, gdy liczne sukcesy czasów nowożytnych paradoksalnie obróciły się przeciwko nim i stały się przyczyną ich upadku. Czyż „dobrobyt” naprawdę jest celem człowieka?

Duch ludzki domaga się więcej, aniżeli czasy nowożytne są w stanie mu dostarczyć. Właśnie z tej przyczyny mają się one ku schyłkowi. Przed człowiekiem współczesnym otwierają się nowe możliwości stania się bardziej ludzkim, choć jednocześnie napotyka on znaki temu przeczące. Koniec czasów nowożytnych można już właściwie uznać za fakt dokonany; jednak to, że zbiega się on mniej więcej z końcem drugiego tysiąclecia ery chrześcijańskiej, podkreśla jeszcze wymowę przemian i pozwala zastanowić się

\* Robert F. Ślesiński uzyskał doktorat na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Obecnie kieruje formacją duchowienstwa w diecezji Passaic (New Jersey) oraz uczestniczy w dialogu ekumenicznym między katolikami a prawosławnymi w Stanach Zjednoczonych.

głębiej nad prawdami posiadającymi istotne dla nas znaczenie: nad sensem życia, nad ludzkim losem i rolą samego Kościoła.

Chrześcijańska krytyka nowożytności nie jest czymś zupełnie nowym. Co prawda, obrońcy tych czasów powszechnie oskarżali Kościół o obskurantyzm, gdyż sprzeciwiał się on nowożytnemu i „oświeconemu” duchowi ludzkiemu. Jeśli jednak niekiedy mogło się nawet zdarzyć, że Kościół patrzył podejrzliwie na nowożytne wynalazki (idące w parze z sekularyzacją w okresie Oświecenia stanowiącego tło tych wynalazków), to przecież jeszcze bardziej starał się on sprzeciwiać ideologii scjentystycznej, która chciała metody nauk empirycznych uczynić jedynym wzorcem całej ludzkiej wiedzy, aby na koniec zdyskredytować, czy też wręcz odrzucić inne instancje poznawcze, zwłaszcza zaś wiarę. Nasze czasy charakteryzują się zarówno uznaniem, jak też bardziej krytycznym stosunkiem do nauk empirycznych, być może z powodu urzeczywistniania się zatrważających perspektyw, jakie jawią się przed ludzkością w dziedzinie jądrowej i chemicznej.

Pośród różnych krytycznych wypowiedzi pod adresem czasów nowożytnych dało się też usłyszeć głos Wschodu, nawet jeśli nie zna się go jeszcze dobrze na Zachodzie. Fakt ten nie powinien nas dziwić, ponieważ „nowożytność” jest przede wszystkim zjawiskiem „zachodnim”. To, że społeczno-kulturalny *ethos* całego świata współczesnego wzoruje się w dużej mierze na zdobyczach i wartościach ery nowożytnej, wcale nie wskazuje na jej istosową powszechność oznaczającą niekwestionowany wpływ Zachodu na cały świat w ciągu ostatnich 150 lat. Teraz, gdy roszczenia ery nowożytnej straciły już swą popularność, głos Wschodu, zarówno chrześcijański, jak też niechrześcijański, do tej pory pozostający w cieniu i milczący, może wreszcie się spotkać z bardziej przychylnym przyjęciem. Poza tym najbardziej znacząca i trwała tendencja prawosławnej myśli teologicznej znajduje od ponad wieku swe korzenie w nowożytnych problemach Zachodu — nie jako naturalny rozwój nowożytności jako takiej, lecz wprost przeciwnie, jako wyzwanie rzucone światu zachodniemu, aby poddać próbie jego przekonania i ukazać samemu Wschodowi, a zwłaszcza Rosji, inną intelektualną i społeczną wizję świata.

### Krytyka słowianofilska

Najpierw należy kilka słów powiedzieć o prądzie myślowym, który ma swe korzenie w ruchu słowianofilskim, rozwijającym się zwłaszcza w latach 1840—1870, a stanowiącym u swych podstaw odpowiedź na stwierdzenie Piotra Czaadajewa, dotyczące

„Problemu Rosji”, który pyta, czy społeczeństwo rosyjskie należy do świata zachodniego, czy też ma swój własny początek i przeznaczenie<sup>1</sup>.

Krytycznie nastawieni do twierdzeń Czaadajewa, pierwsi słowianofile, Iwan Kirejewski (1806—1856), Aleksiej Chomiakow (1804—1860), Konstantin Aksakow (1817—1860) i Jurij Samarin (1819—1876), usiłowali dać odpowiedź wielowymiarową, uwzględniającą przeszłość Rosji i dziedzictwo wschodniego prawosławia. Ruch słowianofilów posiadał różniące się między sobą aspekty, które jednocześnie znajdowały się między sobą w pewnej relacji: aspekt społeczno-polityczny, filozoficzny (epistemologiczny) oraz teologiczny (eklezjalny)<sup>2</sup>.

Podczas gdy pierwszy z nich wyraża kulturalny kontekst ruchu (powstał on w łonie konserwatywnej szlachty), krytykę europeizacji Rosji oraz postulat powrotu do słowiańskich zasad dawnej, przedpiotrowskiej Rosji, a w swym programie politycznym stawia sobie za zadanie romantyczny i nostalgiczny powrót do ziemi i do chłopskiej wspólnoty gminnej (*obszczina*), ostatni z kolei, stawiający silny akcent eklezjologiczny na koncyliarność/katolickość (*sobornost'*), stanowi najbardziej trwały wkład słowianofilstwa w prawosławie. Słowianofilskie dziedzictwo współczesnego prawosławia da się odnaleźć w XIX i XX w. w Rosji (Bierdiajew, Bułgakow, Florenski i inni); potem, po Rewolucji Październikowej z 1917 r., dotarło ono do Paryża (znowu Bierdiajew, Bułgakow, Łoski, Afanasjew), a stamtąd rozprzestrzeniło się na Rumunię (Staniloae), na Górę Atos (Gondikakis), na Grecję (Zizioulas, Jannaras, Nellas), na Bliski Wschód (Ignacy IV) i Amerykę (Meyendorff, Schemann).

Ponadto, zrozumienie współczesnego prawosławia u jego korzeni nie jest możliwe bez dowartościowania najważniejszych tematów pierwszych słowianofilów. Iwan Kirejewski jako pierwszy sformułował słowianofilski punkt widzenia, który był przeciwny jednostronnemu, racjonalistycznemu ujęciu filozofii zachodniej. Ta bowiem kazała obracać się człowiekowi pośród abstrakcyjnych idei, a w ten sposób przyczyniła się do atrofii fundamentalnego

<sup>1</sup> P. Czaadajew pisze o tym zwłaszcza w *Philosophical Letter* (dzieło napisanym w 1829 r., lecz wydanym dopiero w 1836 r.) oraz w *Apology of a Madman* (1837). Tłumaczenie angielskie: R. T. McNally, w: *The Major Works of Peter Chaadaev*, Notre Dame 1969.

<sup>2</sup> Obszerne opracowanie tego zagadnienia można znaleźć w: A. Walicki, *The Slavophile Controversy*, Notre Dame 1975/1989. Krótsze streszczenie tego zob.: tenże, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford 1979, rozdz. 6, ss. 92-114.

i intuicyjnego poznania rzeczywistości ludzkiej. Owej abstrakcyjno-logicznej myśli Kirejewski przeciwstawia ideał „myśli integralnej”, w którym wszystkie duchowe zdolności człowieka mają swoją rolę do spełnienia i zakładają prawdziwe poznanie rzeczywistości i odpowiedzialności względem społeczeństwa i całego świata. Odrzucając nieuniknioną atomizację poznania bazującego na schematach abstrakcyjnych i racjonalistycznych oraz jego separację od świata, Kirejewski pisze w swym bardzo ważnym dziele filozoficznym: *O konieczności i możliwości nowych zasad dla filozofii*, że gdyby racjonalizm „uznał przynajmniej własną ograniczoność i zobaczył, że sam w sobie jest tylko jednym z narzędzi dojścia do prawdy, a nie jedynym środkiem poznania, wówczas także swe własne twierdzenia uważałby tylko za warunkowe i względne, ujmowane jedynie z owego ograniczonego punktu widzenia, oraz otworzyłyby się na inne ważne i prawdziwsze wnioski innego sposobu myślenia, podobnie ważnego i prawdziwego”<sup>3</sup>. Ten sposób patrzenia nasuwa Kirejewskiemu wiara, bądź też „myślenie wierzące” (*wierujuszoje myszlenie*), które jest niczym innym jak „walką o zjednoczenie wszystkich rozdzielonych części duszy w jedną zwartą siłę, aby odkryć najgłębsze wymiary bytu, gdzie pamięć i pragnienie, uczucie i poznanie, piękno i prawda, podziw i nadzieja, poczucie sprawiedliwości i miłosierdzia, a także cała gama zdolności intelektualnych zasadzają się na jedynej żywej jedności, zdolnej przywrócić istotowej osobowości człowieka jego pierwotną niepodzielność”<sup>4</sup>. Nie można więc uważać, że pojęte w ten sposób poznanie integralne jest odizolowane od „wewnętrznej integralności bytu”<sup>5</sup>.

Tak więc Kirejewski przeciwstawia się oddzieleniu myśli od bytu oraz poznania od integralnej osobowości. Według niego, tylko wiara może dostarczyć środków koniecznych do przewyciężenia podziału ludzkiego ducha, zakładanego przez racjonalizm. W tym sformułowaniu dynamiki wiary, która — należy to podkreślić — pociąga za sobą dwuznaczność zachodzącą między naturalną wiarą, bądź też — mówiąc lepiej — intuicją, a teologiczną cnotą wiary w ścisłym sensie, Kirejewski stara się podkreślić *egzystencjalność* autentycznego „myślenia wierzącego” i uważa swe sądy za przedłużenie myśli zaproponowanej przez greckich Ojców Kościoła, w którą wprowadził go uczony Makariusz, *starec* słynnego klasztoru *Optina Pustyń*. Jego przenikliwość filozoficzna, przeniesiona

<sup>3</sup> I. W. Kirejewski, *O nieobchodimosti i wozmożnosti nowych naczał dla filosofii*, w: *Połnoje sobranije soczinienij*, Moskwa 1861, s. 318.

<sup>4</sup> Tamże, s. 336 n.

<sup>5</sup> Tamże, s. 311.

na płaszczyznę teologiczną, pozwala dotrzeć do teologii karmiącej się wyłącznie modlitwą i pokutą. W samej rzeczy Kirejewskij stwierdza, wraz ze wszystkimi teologami kontynuującymi jego dziedzictwo intelektualne, że bez modlitwy i pokuty nie może istnieć prawdziwa teologia.

Aleksiej Chomiakow, laicki teolog słowianofilski, rozwija myśl Kirejewskiego w dwu kierunkach. Najpierw usiłuje udoskonalić pojęciowy aparat teorii poznania integralnego, aby następnie ukazać istotny wymiar wspólnotowy każdego prawdziwego poznania opartego na wierze. Chociaż także Chomiakow zdaje się wyodrębniać wiarę naturalną, wiarę nadprzyrodzoną i intuicję, to równocześnie uzupełnia myśl Kirejewskiego, starając się podkreślić znaczenie rozumu, pragnienia i wiary wewnątrz procesu poznania integralnego<sup>6</sup>.

Umieszczając rozum po stronie formalnej poznania, uważa on za rzecz konieczną odróżnienie przedmiotów czysto urojonych od realnych, danych w „wizji umysłu” (*zriaczest' razuma*)<sup>7</sup>, która bazuje na wierze. Jednakże Chomiakow jest bardziej znany z powodu swego wkładu epistemologicznego, gdyż stwierdza, że rozumienie prawdziwe i wspólnotowe jest możliwe tylko w organicznym zgromadzeniu (*sobornost'*). Termin *sobornost'* jest także zastosowany do zasady soborowości. Pochodzi on od przymiotnika, który w słowiańskiej tradycji *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskiego jest wyrażony greckim słowem „katolicki” (*sobornaja*). W ten sposób, w oparciu o epistemologiczne argumentacje, Chomiakow dokonuje głębokiej analizy teologicznej, dotyczącej prawdziwej natury samego Kościoła. Niezadowolony z wszelkiej koncepcji Kościoła, która redukuje pełną jego rzeczywistość do czystego zespołu doktryn lub instytucji, choćby nawet była to „doskonała społeczność”, dostrzega on jasno, że Kościół jest wspólnotą (*sobornost'*), która stanowi syntezę jedności i wolności we wzajemnej miłości wszystkich członków Kościoła.

Z tej właśnie koncepcji Chomiakow wyprowadza swą słynną krytykę zachodnich form chrześcijaństwa<sup>8</sup>. Według niego, wina

<sup>6</sup> Por. A. S. Chomiakow, *Po powodu otrywkow najdiennych w bumagach I. W. Kirejewskiego*, w: *Połnoje sobranije sočinienij*, Moskwa 1990<sup>3</sup>, ss. 263-284.

<sup>7</sup> Tamże, s. 280.

<sup>8</sup> Chomiakow rozwija swoją myśl w wydanych seryjnie trzech tomikach (1853, 1855, 1858), opublikowanych anonimowo po francusku na Zachodzie, a przetłumaczonych i opublikowanych po rosyjsku nieco później. Ich kolekcję można znaleźć w: A. S. Chomiakow, *Suszcznost' zapadnogo chriścianstwa: Nieskolko słow prawosławnego chriścianina o zapadnych we-*

Zachodu polega na jego racjonalistycznym podejściu do życiowych problemów, które spowodowało społeczne rozbitcie oraz utratę duchowej integralności. Zastąpienie mocy płynącej z wzajemnej miłości w jedności i prawdzie poszukiwaniem racjonalistycznych „gwarancji” dla ducha miłości<sup>9</sup> zniszczyło wewnętrzną jedność Kościoła, która — jak stwierdza Chomiakow — została się obecnie tylko w prawosławiu. Katolicyzm cierpi na materialistyczny racjonalizm, w którym jedność kościelną utrzymuje się „zewnątrznie” siłą autorytetu, zwłaszcza autorytetu papieskiego, który narzuca swoją doktrynę. Natomiast protestantyzm jest opanowany przez racjonalizm idealistyczny, który jednostronnie podtrzymuje dążenia wolnego i docieklivego ducha w jego niezależnym poszukiwaniu prawdy, aż do poświęcenia całej jedności kościelnej na rzecz zasady *sola fides*<sup>10</sup>. Gdyby Chomiakow pisał swe uwagi w naszych czasach, uznano by być może je za atak na świat zachodni. Ponieważ zaś pochodzą z okresu przedekumenicznego, nie są tak bardzo rażące i nie powinny pomniejszać wagi kreślonych tu fundamentalnych refleksji. Z drugiej strony, współcześni pisarze prawosławni myślą się, gdy podkreślają znaczenie centralnej intuicji Chomiakowa, bez analizowania całej jego argumentacji i przymykając oczy na jego najbardziej ekstremalne ujęcia<sup>11</sup>. W szczególności nie da się wręcz uwierzyć, że Chomiakow usiłował zredukować cały racjonalizm zachodni do *Filioque* dodanego do *Credo*, nazywając je „grzechem pierworodnym” rzymskiej teologii katolickiej, która miałaby urzeczywistnić pierwszy stopień „protestantyzmu” lub niesubordynacji w Kościele Powszechnym<sup>12</sup>.

Słabe strony doktryny Chomiakowa w znacznej mierze umknęły uwadze późniejszych autorów prawosławnych, za wyjątkiem Włodzimierza Sołowjowa<sup>13</sup>. Trzeba bowiem zauważyć, że

*roispowedaniach*, Montreal 1974. Skrócona wersja pierwszego tomiku została przetłumaczona na język angielski. Zob. A. Schmemmann, *Ultimate Questions: An Antology of Modern Russian Religious Thought*, Crestwood 1977, ss. 31-69. Chomiakow prezetuje polemiczną i pozytywną wersję swych poglądów w: *Cerkow' odna*, dziele datowanym na 1840 r., lecz wydanym po śmierci autora w 1864 r.

<sup>9</sup> A. S. Chomiakow, *Suszcznost' zapadnogo christianstwa*, s. 34.

<sup>10</sup> Tamże, s. 46-48.

<sup>11</sup> Por. A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, Crestwood 1979, s. 183-185. Por. także pisma D. Staniloae i W. Gondikakisa, którzy w sposób ewidentny inspirowali się dziełem Chomiakowa bez wyraźnych doń odnośników. Por. ich dzieła: *Theology and the Church*, Crestwood 1980, ss. 13-15, 28 n, 48-51, 70-71, 214, 217-218, 220-221; *Hymn of Entry*, Crestwood 1984, ss. 26, 48-56, 99.

<sup>12</sup> A. S. Chomiakow, *Suszcznost' zapadnogo christianstwa*, s. 25-30.

<sup>13</sup> W. S. Sołowjow, *Nacjonalnyj wopros w Rossii*. Wypusk II, w: *Sobra-*

w swych rozważaniach Chomiakow porusza się na dwóch różnych poziomach. Kiedy mówi o zachodnim wyznaniu wiary, zatrzymuje się jedynie nad klasycznym kryterium prawdy, przywoływanym ostatecznie w celu rozstrzygnięcia teologicznych dyskusji dotyczących urzędowego nauczania — w przypadku katolicyzmu, oraz Pisma świętego — w przypadku protestantyzmu, sugerując następnie teologiczne podejście ograniczone do mechanicznego i zimnego odwoływania się do „źródeł” zewnętrznych, pozbawionych egzystencjalnego kontaktu z rzeczywistym *mysterion* Kościoła. Natomiast mówiąc o prawosławiu, Chomiakow entuzjastycznie wychwala *wyidealizowaną* wizję rzeczywistości kościelnej, pomijając przy tym to, że owe „zewnętrzne” kryteria prawdy są stosowane także w synodalnych aktach hierarchii prawosławnej.

Jest rzeczą godną uwagi, że właśnie pominięcie przez Chomiakowa tej „praktycznej” strony prawosławia, którą należałoby omawiać razem z jego koncyliaryzmem, a która zdaje się narażać na niebezpieczeństwo pojęcie hierarchii, spowodowało, iż jego pisma teologiczne były surowo zabronione w Rosji aż do 1879 r., kiedy w końcu Święty Synod zniósł zakaz ich publikacji. Jak powiedziałby sam Chomiakow, „życie w Chrystusie” u swych podstaw ontologicznych jest doświadczeniem obcym zachodniemu wyznaniu wiary i obecnie znane jest tylko dzięki wierze prawosławnej, która sama w sobie przekracza „czysty umysł”, aby dotrzeć do serca doświadczenia wiary. Takiego stwierdzenia nie da się przyjąć z ekumenicznego punktu widzenia, ponieważ sprzeciwia się ono doświadczeniu wiary katolików i protestantów, negując wręcz samą możliwość jego urzeczywistnienia. Chociaż Chomiakow popada w błąd, nie przyznając zachodniemu wyznaniu wiary autentycznego doświadczenia wiary w prawdziwej wizji Kościoła, to jednak jego pozytywna refleksja dotycząca natury Kościoła, obcej zewnętrznemu (formalnemu) pojęciu autorytetu, zachowuje swe fundamentalne znaczenie i wyrazistość, ponieważ kościelne doświadczenie jest niczym innym jak życiem w Chrystusie, ożywionym przez Ducha Świętego, a w związku z tym wolnością, *która trwa w prawdzie*. Chomiakow pisze: „Kościół nie jest autorytetem, podobnie jak Bóg nie jest autorytetem i jak Chrystus też nie jest autorytetem, ponieważ autorytet jest czymś wobec nas zewnętrznym. Powiedziałem, że Kościół nie jest autorytetem, wszakże jest nim prawda oraz życie chrześcijanina, jego najgłębsze życie, gdyż Bóg, Chrystus i Kościół żyją w nim najbardziej rzeczywistym życiem serca, które bije w jego piersi, bądź też życiem

*nie soczinienii*, Bruxelles 1966, s. 257-259. To szczególne dzieło pochodzi z 1889 r.

krwi, która płynie w jego żyłach. Oni jednak żyją w nim o tyle, o ile on sam żyje ekumenicznym życiem miłości i jedności, można by rzecz nawet, życiem Kościoła”<sup>14</sup>.

### Słowianofilskie dziedzictwo współczesnego prawosławia

Trzeba stwierdzić, że eklezjologiczne refleksje Chomiakowa wywierały silny wpływ na wielu późniejszych teologów prawosławnych. Teologia prawosławna, rozwijana po Chomiakowie, była jednocześnie eklezjologią. Nie chodzi tutaj jednak o to, by zawęzić zagadnienie. Takie jego sprecyzowanie określa raczej *istotny* kontekst, aby znaleźć wspólną płaszczyznę z danymi Objawienia chrześcijańskiego.

Sprecyzowane pojęcie wiary i religijnych praktyk jest całkowicie obce Wschodowi chrześcijańskiemu. Do żadnego aspektu wiary chrześcijańskiej nie można dojść w sposób poprawny poza Kościołem lub niezależnie od niego. Nie oznacza to, by teologia wschodnia była zbyt „zinstytucjonalizowana” lub zniewolona przez hierarchię. Wyjaśnia ona jedynie prawdziwe, ontologiczne znaczenie samej rzeczywistości kościelnej. Nowe „życie w Chrystusie”, określone przez Jego śmierć i zmartwychwstanie, obecne w nas poprzez sakramentalną tajemnicę chrztu św., objawia o wiele więcej niż „moralną doskonałość” lub „moralne upodobnienie się” do Chrystusa; oznacza ono rzeczywiste wszczęcie w Ciało Chrystusa, prawdziwe współprzenikanie się z jego istnieniem.

Ożywiane i ubogacane darem Ducha Świętego, osobistym zesłaniem Ducha Świętego, urzeczywistnionym w sakramentalnym znaku bierzmowania, to życie w Chrystusie jest też uczestnictwem w Duchu wspólnym wszystkim ochrzczone i powinno być podtrzymywane przez Eucharystię, aby nie obumarło. W ten sposób, ze wschodniego punktu widzenia, triada: Chrzest-Bierzmowanie-Eucharystia, stanowi nierozłączną jedność organiczną, tworząc jedną, lecz wielowymiarową, sakramentalną tajemnicę inicjacji chrześcijańskiej. Poza tym ten trójwymiarowy proces nie tylko zakłada wspólnotowe rozumienie egzystencji chrześcijańskiej, lecz wymaga dla utrzymania własnej egzystencji, bądź też dla nieustannej jej odnowy, wspólnotowego gromadzenia się (*ekklesia*) wokół ołtarza Chrystusa<sup>15</sup>.

Bez wątplenia, Wschód ubogacił rozumienie Kościoła swą ekle-

<sup>14</sup> A. S. Chomiakow, *Suszcznost' zapadnogo christianstwa*, s. 30.

<sup>15</sup> Bardzo ciekawą refleksję o „sakramencie zgromadzenia” jako pierwszym akcie Eucharystii prezentuje A. Schmemmann, *Eucharistija: Tainstwo Carstwa*, Paris 1984, rozdz. 1.

zjologią eucharystyczną, która dopomogła w pogłębieniu typowego dla Zachodu podejścia do eklezjologii uniwersalnej, które m. in. akcentowało hierarchiczną strukturę Kościoła i jego władzę zarządzania, mającą na celu zabezpieczenie harmonijnego funkcjonowania Kościoła rozproszonego na całym świecie<sup>16</sup>. Koncepcja wschodnia, być może, nie ma tak wielkiego zasięgu, lecz jej wpływ nie jest mniejszy. Podczas gdy zachodnia koncepcja Kościoła kładła najczęściej nacisk na jego powszechność, to jego koncepcja wschodnia jest w dużej mierze naznaczona o wiele głębszym wy- miarem. We wschodniej świadomości eklezjalnej Kościół lokalny jest tak samo w pełni katolicki, jak Kościół powszechny. Przyczy- ny tego należy szukać w Eucharystii. Już w czasach apostoelskich św. Ignacy Antiocheński dostrzegał wszystkie konieczne powiąza- nia, kiedy pisał do Kościoła w Smyrnie: „Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Chrystus Jezus, tam i Kościół powszechny”<sup>17</sup>. Znamię katolickości przynależy do Kościoła ze swej natury, a nie jako z zewnątrz nadany atrybut, ponieważ istnieje w nim pełnia życia i prawdy, a to z tej przyczy- ny, że sam Chrystus jest prawdziwym Źródłem jego istnienia. Jak stwierdza św. Paweł, Kościół jest prawdziwym Ciałem Chrystusa, tzn. „Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 23). Osoba biskupa jest dla jego owczarni, Kościoła lokal- nego, żywym wizerunkiem Jezusa Chrystusa. W ten sposób Ko- ściół lokalny urzeczywistnia się przede wszystkim w „zgromadze- niu wiernych” zebranych wokół biskupa, który przewodniczy sprawowaniu Eucharystii. Jednakże teologia wschodnia nie po- piera ducha „kongregacjonalistycznego”. To nie liturgia parafialna sama w sobie świadczy właściwie o katolickości, lecz liturgia sprawowana przez biskupa pośród swego ludu. Taka koncepcja nie jest źródłem wielości Kościołów katolickich z uszczerbkiem dla jedności Jednego i mimo wszystko Powszechnego Kościoła kato- lickiego z tej prostej przyczyny, że Święta Eucharystia w sposób konieczny wykracza poza wszelkie granice geograficzne — jako jedno i prawdziwe Ciało Chrystusa, który napełnia cały wszech- świat<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> W związku z eklezjologią eucharystyczną najczęściej występuje na- zwisko kapłana prawosławnego Mikołaja Afanasiewa († 1966). Jego dziełem najważniejszym jest: *Cercow' Ducha Swiatogo*, Paris 1971.

<sup>17</sup> Ignacy z Antiochii, *List do Kościoła w Smyrnie*, 8 (przekład: A. Świ- derkówna), w: *Ojcowie Apostolscy* (PSP XLV), Warszawa 1990, s. 91.

<sup>18</sup> J. D. Zizioulas (obecnie biskup grecko-prawosławny) krytykuje Afa- nasiewa zwłaszcza za to, że ten ukazuje pozorną wyższość Kościoła lokal- nego nad Kościołem powszechnym. Zob. jego dzieło: *Beig as Communion*, Crestwood 1985, s. 133.

## Teologia jako „hierurgia”

Eklezjologia eucharystyczna pociąga także za sobą duchowość eucharystyczną i teologię, której nie da się pojąć bez życia modlitwy i bez wspólnoty eucharystycznej. Jeśli teologia naukowa cierpiała w ostatnich czasach na pewne braki, to działo się tak — jak się zdaje — z powodu akademickiej mentalności nacechowanej bezstronną neutralnością, która przyczyniła się, zapewne nieumyślnie, do powstania podziałów wewnątrz Kościoła, a zwłaszcza pomiędzy teologami a przedstawicielami Urzędu Nauczycielskiego, lecz także między teologami a wiernymi, których pobożność zbyt łatwo odsunięto na bok jako nie mającą wielkiego znaczenia dla uczonych. Tym sposobem teologia przestała być uważana za dzieło święte, za *hierurgia* całego Kościoła zjednoczonego więzami wzajemnej miłości i prawdy oraz wielbiącego Boga Trójjedynego.

Jeszcze niedawno temu nie inaugurowano lub nie kończono żadnej konferencji czy też ważnego kongresu bez formalnej modlitwy. Obecnie wezwanie do Ducha Świętego w auli zebrań lub w sali konferencyjnej nie wydaje się już rzeczą konieczną lub wiążącą się z dziełem intelektu. Przy tym wszystkim, jaki związek ma religijność z bystrością intelektu? Pojawienie się takich choćby pytań pokazuje, jak bardzo współczesna teologia akademicka oddaliła się od ideału *sobornosti*, w którym poszukiwanie prawdy nigdy nie może dojść do skutku bez czynnego wielbienia Boga w jedności z Chrystusem. W tym znaczeniu nie można mówić o teologii, jeśli nie jest to jednocześnie „teologia duchowa” lub „teologia liturgiczna”. Tak więc właściwym zadaniem teologa jest sformułowanie doświadczenia Boga jako przeżytego i wyznawanego przez wspólnotę wierzących, w jej czynnym oddawaniu czci Bogu. Oddzielając ją od tego istotnego kontekstu liturgicznego, sama teologia akademicka chcąc nie chcąc traci swe znaczenie i staje się prawdziwie bezpłodną pracą umysłu.

Czy to znaczy, że całą teologię należy sprowadzić do kategorii liturgicznych? Ze wschodniego punktu widzenia już samo pozostawienie takiego pytania zdradza niedowartościowanie właściwego znaczenia liturgii jako źródła refleksji teologicznej. Wiara jest czymś więcej niż intelektualną zgodą (choć zawiera w sobie również ten wymiar) na prawdy objawione. Jest ona odpowiedzią całej osoby na *doświadczenie* tajemnicy chrześcijańskiej, które również jest możliwe tylko za pośrednictwem Kościoła i jego kultu, w którym odnawia się żywy kontakt ze zbawczymi wydarzeniami Kościoła.

Teologowie prawosławni różnych epok zdają się zgadzać w tym

właśnie punkcie. Paweł Florenski na przykład, jeden z liderów rosyjskiej odnowy religijnej, stwierdzał z naciskiem, że tylko doświadczenie religijne może nadać wiarygodność teologii dogmatycznej i że to doświadczenie — ze swej strony — musi pozostawać w jedności z rzeczywistym życiem Kościoła, a mówiąc ściślej, z jego przjawami liturgicznymi<sup>19</sup>. „Tylko ten bowiem — pisał w jednym ze swych pierwszych pism — może zrozumieć Kościół, kto rozumie liturgię”<sup>20</sup>.

W naszych czasach ojciec Alexander Schmemmann († 1983) zdradzał te same poglądy. Zauważał on konstytutywny dla Kościoła charakter momentów zbawczych: śmierci i zmartwychwstania naszego Pana, Jego chwalebne wniebowstąpienie i zesłania Ducha Świętego, a następnie oświadczał, że Kościół jest „prawdziwą epifanią tychże wydarzeń”, a nie tylko „instytucją, która przechowuje niektóre «doktryny» i «wykładnie», objawione przez Boga, odnośnie do tego, czy owego zdarzenia z przeszłości”<sup>21</sup>.

Z takiej koncepcji liturgii wypływają wielkie konsekwencje dla teologii. Liturgia nie tylko umieszcza poszukiwania teologiczne we właściwym kontekście, lecz także stanowi — jak podkreśla Schmemmann<sup>22</sup> — zasadnicze źródło rozumienia teologicznego. Nie oznacza to bynajmniej, że moment liturgiczny, związany z każdą znaczącą teologią, pokrywa rozumowanie teologiczne grubą warstwą „ziemi kultycznej”. Uwypukla on raczej doświadczalny charakter wiary, który teologia stara się tylko usystematyzować. Bez tego pierwszego doświadczalnego kontaktu z Objawieniem, który kształtuje się w liturgii, nie można mówić o teologii. Teolog, który się nie modli: jest to wewnętrzna sprzeczność terminów.

Centralnym punktem wschodniego rozumienia doświadczenia wiary jest więc liturgia, która podkreśla pneumatologiczne i eschatologiczne momenty doświadczenia chrześcijańskiego<sup>23</sup>. Podobnie jak Ciało Chrystusa, Kościół jest kształtowany przez Ducha Świętego, zesłanego na chrześcijan w dniu Zielonych Świątek. Fakt ten gwarantuje pneumatologiczny fundament, niezbędny dla jedności Kościoła złożonego z wielu członków. Obecność Ducha Świętego w Kościele pozwala mu ponadto pokonać bariery czasu i już teraz cieszyć się wizją *eschatonu*. Ten metahistoryczny charakter

<sup>19</sup> Zob. jego najważniejsze dzieło: *Stołp i utwerczenie istiny*, Moskwa 1914, ss. 3, 5, 118, 229.

<sup>20</sup> P. Florenskij, *Ekkleziologiczeskije materialy*, Bogosłowskije Trudy 12 (1974) 73-183. Dzieło to pochodzi z roku 1906.

<sup>21</sup> A. Schmemmann, *Church, World, Mission*, dz. cyt., s. 134.

<sup>22</sup> Tamże, ss. 135, 140.

<sup>23</sup> Dla pogłębienia tej tematyki, zob. J. D. Zizioulas, *Christ, the Spirit and the Church*, w: *Being as Communion*, dz. cyt., ss. 123-142.

doświadczenia chrześcijańskiego pojawia się w sposób szczególny w czci oddawanej Bogu przez Kościół. Zgromadzenie eucharystyczne, w którym już się korzysta z owoców Królestwa Bożego, nie odczuwa upływu czasu. Poprzez rytuały liturgiczne wierzący prawdziwie uczestniczy w historii zbawienia, dotyczącej zarówno świętej przeszłości, jak też antycypowanej przyszłości. Staje się to zaś możliwe dzięki ekonomii symboli, która pozwala wierzącemu natychmiast wyjść poza czas i doświadczyć jedności zbawczego planu Bożego, który w ciągu historii nigdy się nie zmienia pomimo dziwactw przynoszonych przez czas i przez kulturę<sup>24</sup>. Liturgia wschodnia, co jest rzeczą powszechnie znaną, jest szczególnie zdolna dostarczyć wierzącemu metahistorycznego sensu dzięki różnorodności symboli, takich jak: święte gesty, momenty rytualne, oddawanie czci ikonom, proklamowanie Słowa, wyznanie wiary, składanie ofiary.

### Egzegeza postkrytyczna: wkład teologii wschodniej

Liturgia jest także miejscem pozwalającym na pełne przyjęcie z wiarą Słowa Bożego. Liturgiczna proklamacja Słowa jest integralną częścią kultu. Symbole liturgiczne pozwalają nam złączyć interpretację Pisma świętego z istotnymi i eklezjalnymi momentami życia chrześcijańskiego. Na „doświadczenie z Emaus” (por. Łk 24, 30-35) patrzy się jako na konieczny element rozumienia Słowa Bożego. Z tego faktu rodzi się liturgiczna synteza, która polega na zjednoczeniu Słowa i Sakramentu, i która sprawia, że Słowo Boże jest czymś więcej niż słowo o Jezusie, że mianowicie jest rzeczywistym uczestnictwem w Jego życiu. Fakt ten rozwiązuje „hermeneutyczny problem” czytania Słowa Pisma św., dotyczącego przeszłości, Słowa prawdziwego i żyjącego *dla nas* tu i teraz.

Nie można zapominać o tym, że Pisma pozostają Słowem napisanym *dla nas* i dzięki jedności dzieła Bożego wykraczają poza zmienne koleje czasu. Aby jednak uniknąć perspektywy ograniczonej czasem i przestrzenią, konieczne jest miejsce liturgiczne, w którym sam czas usunąłby się w cień, a byłoby możliwe doświadczenie zbawczego dzieła Bożego. Jak John Breck podkreśla w swym dziele<sup>25</sup> stanowiącym znaczący wkład do współczesnej

<sup>24</sup> Szczegółowe ujęcie ekonomii symbolu można znaleźć w moim artykule: *Sacred Realia: Sources for Theological Understanding*, *Diakonia* 21 (1987) 175-184.

<sup>25</sup> J. Breck, *The Power of the Word: In the worshiping Church*, Crestwood 1986. Odnośnie do szerszej dyskusji na ten temat, zob. mój artykuł: *Towards an Eastern Hermeneutics*, *Diakonia* 21 (1987) 112-121.

hermeneutyki i egzegezy „postkrytycznej”, sakramentalna wizja czasu oparta na „typologii”, pomaga stawić czoło temu problemowi. Jednakże w tym kontekście „typologia” reprezentuje coś więcej niż metodę interpretacji, gdyż jest ona — jak już zostało powiedziane — „boską metodą aktualizacji wewnątrz historii”<sup>26</sup>. Nie należy więc jej redukować do alegorii, jak to się czyni powszechnie. Wypływa ona bowiem z ontologicznej więzi istniejącej między „typem” i „antytypem” zakorzenionym w historii według dynamiki: „obietnica-spełnienie”, dzięki której „typ” poprzez antycypację urzeczywistnia „antytyp”. Tym sposobem „typ” jest czymś o wiele więcej niż zwykłym znakiem wskazującym na przyszłość lub rzeczywistość transcendentną, lecz jest historycznym miejscem<sup>27</sup>, w którym owa rzeczywistość realizuje się przez antycypację. Z punktu widzenia egzegezy biblijnej, klucz do prawdziwej, „duchowej wizji” (*theoria*, według Ojców greckich) danych skrypturystycznych, które wychodzą poza interpretację czysto alegoryczną z jednej strony, a także ponad rozumienie ściśle dosłowne z drugiej strony, jest podany w tym celu, by odkryć duchowe znaczenie („antytyp”) Pisma świętego, zawarte w sensie dosłownym („typ”).

Pismo święte jest Słowem Bożym, skierowanym *do nas*; jest Jego duchem, a nie duchem ludzkiego autora, który ostatecznie nas nie interesuje. Sens dosłowny objawia zaś swe prawdziwe znaczenie i swą duchową siłę w tym szczególnym miejscu, jakim jest liturgia, w której Bóg przemawia do nas przez Ducha Świętego, a wierni kształtują ową rzeczywistość zbawczą, jaką jest Kościół cieszący się posiadaniem Pisma świętego. W ten sposób u podstaw hermeneutyki połączonej z eklezjologią eucharystyczną zauważamy podwójne założenie: że Pismo św. należy do Kościoła i że wydarzenia zbawcze, proklamowane przez Biblię, znajdują obecnie swą aktualizację tylko w miejscu sakramentalnym lub eucharystycznym.

### Akcent położony przez Wschód na piękno

„Duchowa wizja” rzeczywistości jawi się analogicznie we wschodniej czci oddawanej ikonom. Rozwój dogmatyczny na Wschodzie pokazuje jasno, że piękno jest niezbędne do zrozumienia prawdy, podczas gdy na Zachodzie jest ono elementem często lekceważonym. Klasyczna interpretacja piękna jako *synthesis* transcendentnych właściwości bytu (jedność, prawda, dobro) wska-

<sup>26</sup> Tamże, s. 41.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 39.

zuje na to, iż prawda znajduje swój wyraz tylko w pięknie. Zwłaszcza siódmy ekumeniczny Sobór Nicejski (787 r.) musiał pokonać niektórych przeciwników, aby móc na koniec oświadczyć, że istnieje więź między prawdą a pięknem. Niekiedy literatura zachodnia tak podchodzi do tego Soboru, jakoby poruszano na nim jedynie problemy lokalne, marginalne, obradując nad stosownością, czy też nawet możliwością oddawania czci ikonom w czasie liturgii, a nie widzi w tym zagadnieniu większych konsekwencji dla dogmatycznej koncepcji Kościoła. Tymczasem są to opinie bardzo dalekie od prawdy. Sprawą podstawową, która pojawiała się jeszcze przed owym Soborem, była kwestia dogmatyczna, gdyż stawiano tam sobie pytanie dotyczące chrześcijańskiej koncepcji *samej ekonomii* zbawienia: Czy w kulcie ikon może dojść do spotkania i więzi między rzeczywistością boską a ludzką? Według ikonoklastów, rzeczywista transcendencja Boga jest argumentem przeciwko ikonografii, która stanowi — według nich — wyłącznie formę bałwochwalstwa. Prawosławie chrześcijańskie poszło jednak zupełnie inną drogą. Co sobory chrystologiczne poprzednich wieków orzekały na poziomie intelektualnym, obstając przy wcielonej naturze Chrystusa, to Sobór Nicejski II zachował zarówno na poziomie intelektualnym, jak też emocjonalnym, i to nie tylko w odniesieniu do Chrystusa, lecz także do Kościoła. Spotkanie człowieka z Bogiem dokonuje się nie tylko na płaszczyźnie ludzkiego intelektu, lecz rozciąga się na całą osobowość człowieka, na jego ciało i duszę. Tak więc ikonoklazm, potępiony na Soborze Nicejskim II, jest nie tylko ostatnią z herezji chrystologicznych, ale jest prawdziwie sumą wszystkich owych herezji dotyczących przedstawiania na obrazach ludzkiego wizerunku Chrystusa <sup>28</sup>.

Dziedzictwem siódmego soboru ekumenicznego jest przymierze teologii ze sztuką. Odtąd nie dyskutuje się już nad stosownością wyrażania w ludzki sposób prawdy Bożej. Tymczasem, rzecz zdumiewająca, teologowie nie przywiązują do tego zagadnienia należytego znaczenia. W naszych czasach na Zachodzie nikt tak dobrze nie zwrócił na to uwagi, jak H. U. von Balthasar, którego życiowym zadaniem było powiązanie estetyki z teologią <sup>29</sup>. Na Wschodzie nigdy nie zapomniano całkowicie o tej prawdzie, chociaż w ciągu

<sup>28</sup> Aanalizę historycznego kontekstu i dogmatycznego znaczenia Soboru Nicejskiego II prezentuje w swoim artykule: *The Seventh Ecumenical Council in Lived Remembrance*, Diakonia 20 (1986) 115-127.

<sup>29</sup> Por. jego dzieło: *Herlichkeit: Eine theologische Ästhetik*, t. 1-5, Einsiedeln 1961-1969. O ile, naszym zdaniem, Zizioulas jest najlepszym współczesnym teologiem prawosławnym, o tyle von Balthasar jest tym, który umiał wcielić ideał wielkich Ojców wschodnich w swe dzieła teologiczne.

wieków uznanie znaczenia symbolu, zarówno w liturgii, jak też w sztuce, nie było tam jednolite, a niekiedy ograniczano je do czystego sensu alegorycznego i reprezentatywnego<sup>30</sup>, odcinając się od teologicznego kontekstu spotkania między rzeczywistością niebieską a ziemską, między rzeczywistością boską a ludzką. W obecnym wieku prawosławie ujawnia gorące pragnienie powrotu do źródeł. Nie tylko na nowo potwierdzono greckie dziedzictwo patrystyczne, lecz ponownie odkryto sens ikony i uprawiano prawdziwą teologię liturgii.

Znaczenie tej odnowy wykracza jednak poza wyznaniowe granice prawosławia. Znaczna część teologii Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza jego eklezjologia i liturgika, nosi na sobie znamię wpływu wschodniego. Szczególne akcenty położone na eklezjologii eucharystycznej, pneumatologii i eschatologii, okazały się dla Zachodu chrześcijańskiego wielką pomocą w zrozumieniu samego siebie. Aczkolwiek wschodnie podkreślanie piękna musi jeszcze doczekać się pełnego uznania.

W samej rzeczy można śmiało stwierdzić, że najbardziej dramatyczne zderzenie chrześcijaństwa z nowożytnością dokonuje się właśnie na płaszczyźnie piękna. Już Dostojewski przewidywał je w minionym wieku. Co przechowały bizantyjskie i średniowieczne tradycje chrześcijańskie, to czasy nowożytne zanegowały z wielką siłą, a mianowicie możliwość komunii w tym świecie między rzeczywistością boską i ludzką. Chrześcijaństwo ukazywało ontologiczną więź między nimi, przyjmując analogię bytu, a zatem kontynuację w stosunku do bytu, wskazując przy tym na istniejącą tu hierarchię, a nie dychotomię. Czasy nowożytne natomiast, wprost przeciwnie, uznawały tylko stopniowe rozpadanie się *analogii* bytu oraz cofnięcie się do subiektywności samego człowieka, pozbawionej jakiegokolwiek organicznego kontaktu z bytem.

Jednakże głosu piękna nie da się nigdy całkowicie zagłuszyć. Jak prawdziwa epifania bytu, piękno zawsze będzie unosiło człowieka na wyższy poziom egzystencji. Nadchodzące czasy postmodernistyczne zaledwie zaczęły realizację wszystkich swych założeń. Z ekumenicznego punktu widzenia, Wschód i Zachód mogłyby dojść na koniec do jedności dzięki identycznej relacji do piękna, chociaż same konkretne sposoby jego wyrażania mogłyby być nadal odmienne. Autorzy prawosławni, którym przyznaje się niekiedy potencjalny monopol na piękno, będą musieli się nauczyć

<sup>30</sup> Dowodem na to jest autorytatywny komentarz liturgiczny z VIII w. patriarchy Germanusa, *Historia kościelna*.

przyjmować ze zrozumieniem zachodnie doświadczenie piękna<sup>31</sup>. Przecież okres baroku, następujący po czasach Reformacji, stanowi dla Zachodu to, co w okresie ikonoklazmu stanowiło dla Kościoła triumf ortodoksji.

Tak więc można znaleźć wspólny teren w *doświadczeniu wspólnoty* między Bogiem i człowiekiem, które mogłoby zrodzić w człowieku uznanie związku liturgii ziemskiej z niebieską (zauważmy, że obie te liturgie są zjednoczone w przedziwny sposób w ikonostasie, który nie jest murem podziału, lecz uprzywilejowanym miejscem spotkania), a w samej rzeczy, uznanie jedności istniejącej w całym porządku niebieskim i ziemskim. W tym miejscu zacznie się objawiać prawdziwa odpowiedź chrześcijańska na duchoburczą nowożytność świecką, można by rzec nawet: synteza filozofii, teologii i sztuki.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

<sup>31</sup> P. Florenskij w swej monografii poświęconej ikonostasowi (z 1922 r.), która znajduje się w jego zbiorze: *U wodorazdelow mysli: Statja po iskusstwu*, Paris 1985, ss. 255-260, 268, zdaje się występować przeciwko doświadczeniu religijnemu, podkreślając rozwój malarstwa olejnego lub rytowniczego, odkrytego przez katolicyzm i protestantyzm. Także L. Ouspensky wykazuje małe zrozumienie owej czci obrazów (z katolickiego punktu widzenia) w: *Theology of the Icon*, Crestwood 1978, s. 213-216. W końcu Ch. Yannaras w *The Freedom of Morality*, Crestwood 1984, s. 240-244, czyni kilka uwag pozbawionych uzasadnienia i raczej surowych odnośnie do architektury gotyckiej, porównując ją z architekturą grecką.