

ks. Andrzej Proniewski
(Białystok)

HERMENEUTYKA TEOLOGICZNA PIERWSZYCH WIEKÓW A TOŻSAMOŚĆ CHRZEŚCIJAN NARODÓW SŁOWIAŃSKICH

1. Wokół semantyki pojęcia

Hermeneutyka swoimi korzeniami sięga kultury greckiej. Jako nauka, uprawiająca sztukę interpretacji, wyłoniła się w wieku siedemnastym. Początkowo była pojmowana jako sztuka, czyli jako umiejętność praktyczna wyjaśniania myśli, koncepcji czy przekładania tekstów na inny język, później przybrała charakter naukowej refleksji. (Była dyscypliną pomocniczą względem dziedzin nauki badających teksty: literatura, teologia, prawo)¹. Historia zatem hermeneutyki nie pokrywa się z historią samego terminu, który związany jest z teorią interpretacji.

Pojęcie zostało zaczerpnięte z języka greckiego, z którego rzeczownik *hermeneia* – tłumaczymy na język polski jako *objaśnienie*; zaś *hermeneutikos* – jako *ten, który objaśnia*, natomiast czasownik *hermeneuein* – jako *objaśniać, wyjaśniać, opowiadać*².

Słowo to zawiera aluzję do Hermesa, posłańca bogów w greckiej mitologii. Hermes miał za zadanie objaśniać ludziom decyzje i plany bogów. Wypełniał więc lukę pomiędzy rzeczywistością ludzką i boską³.

Grecy uważali, że każda wypowiedź – *hermeneia* – jest przekładem myśli na zewnętrzny język, sama wypowiedź jest interpretowaniem, *hermeneuein*. Zdanie zwerbalizowane pełni więc rolę pośrednika pomiędzy myślami a adresatem. W stoickim rozumieniu wypowiedź *hermeneia* w swojej konstrukcji zawiera *logos endiathetos*, czyli logos wewnętrzny i *logos proforikos* – logos wypowiedziany. Mowa *hermeneia* jest ujętym w słowie logosem wypowiedzianym, jego zewnętrznym promieniowaniem, stąd jeżeli ktoś chce dobrze zinterpretować wypowiedź, musi zmierzyć się z próbą analizy idącej w odwrotnym kierunku, do wewnątrz, w kierunku *logos endiathetos*. *Hermeneuein* jest więc koniecznym procesem odślaniania sensu, który poprzez zewnętrzną formę ukierunkowuje na odkrycie wewnętrznej jego istoty⁴.

Hermeneutyka jest zatem ukierunkowana na rozumienie i objaśnianie tekstów w komunikacji werbalnej, jak też ogólniej wszelkiego rodzaju symboli i znaków w komu-

¹ Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tł. L. Łysiń, Kraków 2007, 11.

² M. Wojciechowski, «Hermeneutyka», w: *Leksykon pedagogiki religii*, C. Rogowski (red.), Warszawa 2007, s. 222.

³ W. G. Jeanron, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tł. M. Borowska, Kraków 1999, s. 13.

⁴ Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, dz. cyt., s. 32.

nikacji niewerbalnej, stąd przedmiotem hermeneutyki były teksty pisane, historia i kultura, tradycja, świat, człowiek.

Celem hermeneutyki jest rozumienie związane z umiejętnością wyjaśnienia, które nie sprowadza się jedynie do odkrycia i ukazania zjawisk samych w sobie, z którymi się spotykamy w formie pisanej czy symbolicznej, chodzi raczej o zdolność właściwego ich wyjaśniania i o taki rodzaj rozumienia, który można nazwać egzystencjalnym⁵.

Już w okresie patrystyki nawiązywano do semantycznego kontekstu hermeneutyki, w której chodziło o rozumiejące oddanie tego, co zostało pomyślane. I tak Filon Aleksandryjski (ok.13–54) rozumie przez *hermeneia* – Logos wypowiedziany⁶, natomiast Klemens Aleksandryjski (150–215), Ojciec Kościoła, wyjaśnia *he tes dianoias hermeneia* jako wyrażenie myśli poprzez język⁷. Właściwa interpretacja domaga się oceny warunków tworzących okoliczności dla zaistniałego tekstu lub dzieła sztuki.

Teologia jako nauka w zgłębianiu doktrynalnych danych wyjaśniających prawdy wiary i Objawienia wykorzystuje metodę teologicznej interpretacji źródeł, do których zalicza teksty biblijne, wyznania wiary, dzieła Ojców Kościoła, pisma teologiczne czy liturgiczne jako dokumenty werbalnej komunikacji oraz wiele form komunikacji niewerbalnej, które także pojawiają się w kontekście religijnym, takie jak: obrazy, ikony, posągi, rzeźby, ilustracje, dramatyczne postawy i przedstawienia liturgicznych inscenizacji, tworzące kontekst tradycji Kościoła.

Teoria wyjaśniania i interpretacji relacji pomiędzy strukturą tekstu jako słowa pisanego lub dzieła sztuki jako odzwierciedlenia przeżyć religijnych w relacji do osoby, która pragnie je za pomocą racji rozumowych zgłębić i zredagować w sposób konceptualny i dogmatyczny, stanowi specyfikę zagadnień dziedziny nazywanej tutaj *hermeneutyką teologiczną*.

Z całą pewnością kształtowanie tożsamości chrześcijańskiej wśród narodów słowiańskich odbywało się w oparciu o umiejętność rozumienia i interpretacji uformowanego w starożytnym chrześcijaństwie i epoce patrystycznej języka Objawienia i Kościoła – Pisma Świętego, Tradycji oraz żywego kerygmatu – Magisterium, liturgii i obrazu. Nie wystarczyło jedynie powtarzać precyzyjne teksty lub formuły teologiczne z założeniem, co one rzeczywiście znaczą. Samo powtarzanie doskonałych i precyzyjnych formuł nie prowadziło do wykształcenia postawy odzwierciedlającej styl życia chrześcijańskiego.

Chryścianizacja Słowian była procesem kilkuwiekowym, dlatego próba adekwatnej interpretacji przekazu natchnionego w oparciu o przyjęte słowa i pojęcia teologiczne zmuszała do tego, by uwzględniać rozumienie kontekstu kulturowego i ducha epoki, w której on był redagowany, jakże odmiennego od rzeczywistości narodów słowiańskich. W starożytności chrześcijańskiej uwzględnienie środowiska, zróżnicowanego pod względem przestrzeni geograficznej, w której myśl chrześcijańska dojrzewała, miało ogromne znaczenie. Różnorodność czynników bowiem związanych z odmiennymi tren-

⁵ Por. A. Zuberbier, *Hermeneutyka antropologii teologicznej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1(1974), s. 159.

⁶ Filon Aleksandryjski, *De migratione Abrahami I*, 12, w: *Les Oeuvres de Philon d’Alexandrie*, t. 14, Paryż 1965, s. 100.

⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przekład i opr. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 326.

dami kulturowymi, do których chrześcijaństwo docierało, pomimo przynależności do tych samych chrześcijańskich źródeł nabierała innego charakteru ze względu na inny kontekst polityczny, społeczny i gospodarczy. W efekcie końcowym w Europie ukształtowały się dwa modele tożsamościowe. Owe modele wraz z upływem czasu w formie zewnętrznego wyrazu coraz bardziej oddalały się od siebie, zawsze jednak stanowiły komplementarną całość. Tak doszło do wykształcenia się tożsamości chrześcijańskiej wschodu i zachodu wśród narodów słowiańskich.

2. Hermeneutyka źródeł ortodoksyjnych

Dyskusja dotycząca źródeł jako kryterium tożsamości chrześcijańskiej skoncentrowała się na odpowiedniej interpretacji pism biblijnych Starego i Nowego Testamentu oraz tworzącej się Tradycji Kościoła.

Problem hermeneutyczny starożytności chrześcijańskiej dotyczył umiejętnej reinterpretacji Pism biblijnych hebrajskich, albowiem większość chrześcijan było pochodzenia żydowskiego, a ich doświadczenie związane z Chrystusem – założycielem chrześcijaństwa – wymagało zrozumienia Jego związku z pismami już uznanymi w Izraelu (później nazwanymi Starym Testamentem)⁸, które profetycznie zapowiadały narodzenie Mesjasza⁹ oraz stworzenia normatywnego zbioru pism biblijnych osadzonych w bezpośrednim doświadczeniu z Objawieniem Syna Bożego, Jego życiem, śmiercią i Zmartwychwstaniem, który oddzielnie wymagał odpowiednich strategii interpretacyjnych (późniejszy Nowy Testament).

Tożsamość chrześcijan pierwszych wieków na początku kształtowała się w konfrontacji ich wiary z pogańską filozofią. Oba nurty podlegały nieustającemu procesowi zmian i rozwoju na przestrzeni całego okresu. Pisze Dodds w książce *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*:

Grecka filozofia po omacku szukała syntezy, którą miał osiągnąć Plotyn w następnym stuleciu, ale jak dotąd nie było pośród nich zgody – nawet pomiędzy zwolennikami coraz bardziej modnego platonizmu. Jeśli chodzi o chrześcijan, to według Celsusa byli podzieleni na wiele zwalczających się sekt, które miały ze sobą niewiele (albo nic) wspólnego z wyjątkiem nazwy *chrześcijanin*. To z pewnością przesada; niemniej pewne jest, że do tej pory nie było żadnego autorytatywnego wyznania wiary chrześcijańskiej ani ustalonego kanonu pism chrześcijańskich. Odkryty przez Muratoriego fragment, powszechnie datowany na ok. 180 r. n.e., wyklucza z kanonu List do Hebrajczyków, a włącza doń Apokalipsę św. Piotra; niektórzy rzymscy duchowni nadal odrzucali Ewangelię św. Jana, a wielu odrzucało Apokalipsę św. Jana; z drugiej strony nawet Orygenes uważał, że Hermas jest natchniony przez Boga, a pomiędzy wiernymi krążyła olbrzymia liczba apokryficznych ewangelii, dziejów apostołskich i apokalips. Nawet tekst Ewangelii podlegał ciągle zmianom: Marcjon na nowo spisał Ewangelię św. Łukasza, a Klemens z Aleksandrii zna >sekretną< wersję Ewangelii św. Marka, którą uważa zasadniczo za autentyczną, chociaż zawierającą interpolacje gnostyków umieszczone tam dla ich własnych niecznych celów – to stwierdzenie z Listu Klemensa. Ortodoksja nie różniła się jeszcze zasadniczo od herezji: łatwo było przejść od jed-

⁸ R. E. Brown, S. M. Schneiders, M. Wojciechowski, *Hermeneutyka biblijna*, w: R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, W. Chrostowski (red.), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2001, s. 1788.

⁹ W starożytności chrześcijańskiej metoda czytania pism hebrajskich opierała się na „założeniu, że interpretacja całego Starego Testamentu należy szukać poza nim samym”. R. M. Grant, D. Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1984, s. 37.

nej do drugiej, tak jak Tacjan przeszedł od ortodoksji do walentyzmu¹⁰, a Tertulian do montanizmu¹¹. Jeśli Celsus mylił czasem chrześcijaństwo z gnostycyzmem, jak utrzymuje Orygenes, to prawdopodobnie jego niepewność dzieliło wielu współczesnych prawowiernych chrześcijan¹².

a) *Teksty biblijne*

Środowiskiem pierwszych tekstów biblijnych był judaizm. Hermeneutyka żydowska kształtowała się w oparciu o duchowe i kulturowe potrzeby Izraela i nigdy nie pretendowała do rangi pism filozoficznych. Biblia to zbiór ksiąg słowa natchnionego, a więc pochodzącego z Objawienia Bożego, które zostało rozpoznane i zwerbalizowane przez poszczególnych autorów ksiąg wybranych do tego działania przez samego Boga.

U źródeł narodzin chrześcijaństwa hermeneutyka biblijna skupiała się wokół czterech form interpretacji tekstu: metody sensu dosłownego, midraszu, peszer i interpretacji alegorycznej¹³. *Interpretację dosłowną* traktowano jako najbardziej podstawowe podejście do tekstów biblijnych, poprzez które pobożny Żyd powinien całkowicie zawierzyć temu, co opisują. Taka postawa wpływała na urabianie tożsamości żydowskiej w duchu interpretacji prawodawstwa deuteronomicznego, które nawiązywało do normatywnego charakteru Tory. Jednak nie zawsze metoda ta okazywała się możliwa do zastosowania ze względu na specyficzne okoliczności określonego związku Boga z Jego ludem.

Zdystansowane do bezpośredniego tekstu spojrzenie teologiczne, konieczność kontekstu, z którego fragment został wyjęty, oraz rozważanie podobieństw w tekście w celu uzyskania bardziej poprawnej interpretacji Pism – wszystko to stało się charakterystyką *interpretacji midraszu*¹⁴. Szkoły rabiniczne posługiwały się w większości tą metodą, dzięki której próbowano przeniknąć tekst w celu ujawnienia okoliczności, które wykraczałyby poza oczywiste znaczenie. *Interpretacja pesher* związana była ze wspólnotą Qumran, która przypisywała sobie wyjątkową wiedzę na temat Boskich tajemnic. Do interpretowania aktualnych i współczesnych jej wydarzeń wykorzystywała przepowiednie biblijne.

Interpretacja alegoryczna odnosiła się do kontekstu duchowego, który ukazywała za pomocą perspektyw nie wywodzących się z analizowanego tekstu. Żydowski myśliciel Filon z Aleksandrii (ok. 25 p. Chr. – 50 ne.) wykorzystał alegoryczną metodę interpretacji Pism, aby udowodnić otaczającej go kulturze grecko-rzymskiej racjonalność, zrozumiałość i aktualność tychże Pism, odzwierciedlających tożsamość żydowską¹⁵.

¹⁰ Walentyzizm to sekta gnostycka wyjaśniająca rzeczywistość świata poprzez strukturę neonów, które pierwotnie tworzyły Pleromę (z gr. Pełnia). Sofia – bóstwo żeńskie oraz jeden z niższych eonów przyczynili się do narodzenia Demiurga – Stwórcy wszechświata, którego zestawiano ze złym Bogiem Starożytności. Por. G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Walentyńianie*, w: G. O'Collins, E.G. Farrugia (red.), *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, przeł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 382.

¹¹ Montanizm – ruch z II wieku o przesłankach herezji związanych z przepowiedaniami na temat końca świata, który jest uwarunkowany działalnością ekstatyczną proroków. Założyciel Montanus na pewnym etapie uważał siebie za wcielenie Ducha Świętego. Por. G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Montaniści*, w: *Leksykon pojęć...*, s. 191.

¹² E.R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*, przeł. J. Partyka, posłowie K. Bielawski, Kraków 2004, s. 102–103.

¹³ J. Homerski, *Biblijna hermeneutyka*, w: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. II, Lublin 1976, s. 464–468.

¹⁴ Metoda ta fundament znalazła w zbiorze siedmiu zasad przypisywanych Rabbieniu Hillelowi (I w. p.Chr.).

¹⁵ R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Michigan 1975, s. 46.

Starożytne żydowskie metody egzegetyczne wykazały istnienie dwóch uzupełniających się strategii hermeneutycznych, z których jedna odchodziła od dosłownego znaczenia tekstu, wzbogacając go szerszym teologicznym komentarzem, druga natomiast, korzystając ze zbioru zasad wpisanych niejako bezpośrednio w tekst, przyczyniała się do ochrony tożsamości religijnej.

Problem hermeneutyczny wczesnym chrześcijanom jawił się dwojako. Po pierwsze, będąc w większości pochodzenia żydowskiego, reinterpretowali oni teraz własne hebrajskie Pisma, starając się o wykazanie, że Bóg spełnił obietnice dane Izraelowi w osobie Jezusa – wymagało to zastosowania interpretacji typologicznej (interpretacji ST należy szukać poza nim samym – zostały one odzwierciedlone w życiu Chrystusa). Po drugie, po jakimś czasie stworzyli sobie drugi, coraz bardziej kanoniczny, a więc normalny zbiór Pism, Nowy Testament.

Pojawienie się kanonu Nowego Testamentu uwypukliło problem hermeneutyczny we wspólnotach chrześcijańskich w jeszcze bardziej dramatyczny sposób. Zwłaszcza ze względu na zagrożenie ruchu chrześcijańskiego płynące ze strony gnostyków i ich specyficznej egzegezy, teologowie chrześcijańscy skupili się na określeniu kanonu i odpowiednich zasad jego interpretacji. Rywalizacja pomiędzy myślicielami chrześcijańskimi i żydowskimi doprowadziła do powstania dwóch głównych chrześcijańskich szkół interpretacji i teologii biblijnej – aleksandryjskiej, nastawionej bardziej alegorycznie, oraz antiocheńskiej, bardziej skłaniającej się ku strategii gramatyczno-historycznej. Ireneusz nazwał poprawną tę interpretację, która zachowała zgodność z przyjętą normą chrześcijańską, osadzoną w tradycji apostoelskiej Kościoła¹⁶. Dla Orygenesesa Pismo jest natchnione przez Boga, a oczywistym dowodem na to, że Biblia została natchniona, jest dla niego spełnienie się przepowiedni Izraela w Jezusie Chrystusie¹⁷. Taki punkt wyjścia wymaga więc stosowania alegorycznej metody czytania tekstów biblijnych poprzez potrójną strukturę sensu tekstu: dosłowną, moralną i duchową.

W Antiochii myśliciele chrześcijańscy, kontynuując lokalną żydowską tradycję egzegetyczną, popierali teorię interpretacji biblijnej opartą przede wszystkim na interpretacji dosłownej i dlatego kładli nacisk na dosłowne i gramatyczne czytanie Pisma Świętego. Teologowie antiocheńscy, tacy jak Teodor z Mopsuestii (ok. 350–428), widzieli niebezpieczeństwo hermeneutyki Orygenesesa w aleksandryjskim zaprzeczaniu faktycznej rzeczywistości historii biblijnych. Antiocheńczycy kładli dlatego nacisk na historyczną rzeczywistość biblijnego objawienia. Byli bardziej arystotelikami niż platończykami. W miejscach, w których aleksandryjczycy używają słowa *teoria* jako ekwiwalentu interpretacji alegorycznej, egzegeci antiocheńscy określają nim sens pisma wyższy lub głębszy od znaczenia dosłownego lub historycznego, ale silnie oparty na literze¹⁸. W przeciwieństwie do aleksandryjczyków, antiocheńczycy odrzucili ukryty sens Pisma. Uważali raczej, że znaczenia tekstu odnoszą się do określonych rzeczywistości, jasnych i zrozumiałych dla każdego, kto stara się je dostrzec. Tak więc przepowiednie Izraela nie zawierają symbolicznego, lecz rzeczywiste odniesienie do Chrystusa. Prorok mówi o natchnieniu Chrystusa – Mesjasza narodów, świadomie i w kategoriach rzeczywistych.

¹⁶ Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, Paryż 1979, s. 263-264.

¹⁷ Por. Orygenes, *O zasadach*, przeł. S. Kalinkowski, wpraw. H. Pietras, Kraków 1996.

¹⁸ R. M. Grant, D. Tracy, *A short History...*, s. 66.

„Antiochia” i „Aleksandria” jako środowiska intelektualne w interpretacji pism reprezentowały dwa różne hermeneutyczne paradygmaty: „Antiochia” badała jawne przesłanie tekstu i określała wartość duchową tekstu w sposób dosłowny, a „Aleksandria” ujawniała duchowy sens tekstu z perspektywy ogólnej wiedzy teologicznej. Mimo iż żadnego z tych paradygmatów nie stosowano we wczesnym Kościele w sposób wyłączny, te dwie postawy hermeneutyczne wyznaczają dwa bieguny intelektualne, pomiędzy którymi – kontynuując hermeneutykę grecką i żydowską – miała rozwinąć się w nadchodzących stuleciach chrześcijańska teoria interpretacji.

Szkoły te rzutowały także na tożsamość Wschodu, który optował za platońsko-aleksandryjskim idealizmem i Zachodu, oscylującego w kierunku arystotelesowsko-antiocheńskiego realizmu. Augustyn z Hippony (354–430) połączył obie te tradycje hermeneutyczne w nowej syntezie poprzez zastosowanie metody czytania alegorycznego. Stał się zwolennikiem dokładnej językowej analizy tekstu, by kontrolować towarzyszące jej czytanie duchowe.

W swojej niezwykle ważnej książce na temat hermeneutyki systematycznej oraz sztuki nauczania *De Doctrina Christiana (O nauce chrześcijańskiej)*¹⁹ Augustyn skoncentrował się na badaniu funkcji komunikacyjnych znaku, który służy do oznaczania. Takie semiotyczne spojrzenie sprawiło, że Augustyn odrzucił wszelkie starania, by Pismo Święte utożsamiać z tym, o czym ono mówi lub na co wskazuje. Występując przeciw takiemu nieporozumieniu, Augustyn twierdził, że Pismo Święte składa się z tekstów, które odnoszą się do Boga, ale pisane były przez ludzi. Samych tekstów nie powinno traktować się jak Boga. Dla chrześcijańskiego czytelnika powinny one natomiast wyznaczać kierunek odpowiedniego podejścia do Boga, do siebie samego i do innych ludzi.

Sposób, w jaki Augustyn rozumie hermeneutyczne zadanie chrześcijańskiego czytelnika, był znaczącym krokiem naprzód w antiocheńsko-aleksandryjskim sporze na temat teorii interpretacji. Z jednej strony Augustyn proponuje strukturę semiotyczną, w której tekst biblijny funkcjonuje jak każdy inny tekst autorstwa człowieka i w obrębie której powinien w związku z tym być interpretowany. Z drugiej strony przedstawia nam perspektywę czytania, którą jest miłość. Perspektywa ta sama wywodzi się z czytania tekstów biblijnych. Miłość Boga i bliźniego jest odpowiednim spojrzeniem wierzącego chrześcijanina.

Warunkiem poważnej interpretacji Biblii jest – według Augustyna – znajomość zarówno języka hebrajskiego, jak i greckiego. W swojej hermeneutyce Augustyn czerpał z obu tradycji hermeneutyki chrześcijańskiej: jego semiotyka podziela przemyślenia antiocheńskie, a jego nacisk na pierwszeństwo praktyki duchowej jako kontekstu dla interpretacji wypływa z zainteresowań aleksandryjskich.

Miejscami, w których najwięcej dyskutowano o hermeneutyce, były klasztory i główne szkoły, zwłaszcza Biblioteka Wiktorynów w Paryżu. Tutaj Hugo od św. Wiktora (zmarł w 1141 roku) stworzył swoje znaczące dzieło *Didascalicon (In didascalicon liber)*, które silnie zainspirowane było augustyńską *De Doctrina Christiana*. Nowy sposób czytania Pisma pojawił się w momencie, gdy duchowni, wykształceni zgodnie z humanistycznym duchem swoich czasów, na nowo zinterpretowali teksty biblijne, teraz czytane w ich własnych językach, a nie w oficjalnym łacińskim wydaniu (*Wulgacie*) i

¹⁹ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, przeł. i opr. J. Sulowski, Warszawa 1989.

porównali swoje interpretacje z rzeczywistością kościelną oraz duchową późnego XV i wczesnego XVI wieku.

Hermeneuci tradycji chrześcijańskiej poruszali się pomiędzy dwoma biegunami: albo bardziej skłaniali się ku metodzie literalno-gramatycznej, popieranej początkowo przez szkołę antiocheńską, albo znajdowali się pod większym wpływem zainteresowań doktrynalnych i dlatego za bardziej użyteczną uważali metodę aleksandryjską z jej tendencjami alegorycznymi. Te dwa bieguny wytyczyły kierunki dwóch tendencji kształtujących się w mentalności narodów słowiańskich. Hermeneuci, którzy byli zwolennikami tradycji antiocheńskiej, byli zazwyczaj bardziej otwarci na nowe odkrycia teologiczne i na reformę teologiczną. Natomiast hermeneuci nastawieni bardziej pro-aleksandryjsko skłonniejsi byli stawać w obronie pewnego teologicznego *status quo*.

b) Tradycja

Norma wiary, czyli żywa tradycja wspólnot chrześcijańskich z pierwszych wieków, stanowi właściwy kontekst dla tożsamości chrześcijan narodów słowiańskich. Tradycja bowiem współistnieje w dialektycznym związku z Biblią i pierwotną wspólnotą, do funkcjonowania której Pismo dostarcza odpowiedniej perspektywy. Tradycja odnosi się do pozabiblijnego dziedzictwa apostołowego w Kościele, ale też oznacza cały rozwój Kościoła chrześcijańskiego aż do czasów obecnych. Tradycja chrześcijańska stała się przedmiotem interpretacji, a jednocześnie uwaga teologów skupiła się na samej teorii interpretacji²⁰.

Krytyczne zbadanie sytuacji pierwotnego Kościoła miało na celu utrzymanie za wszelką cenę określonego eklezjalnego *status quo* osoby wierzącej. Postawy wobec określonych problemów w poszczególnych Kościołach chrześcijan narodów słowiańskich różnią się między sobą, o czym świadczy ilość toczących się dyskusji wokół takich zagadnień, jak: hierarchiczna struktura stanu kapłańskiego, charakter i autorytet doktryn, treść i forma wychowania religijnego, udział ludzi świeckich w Kościele, itd. We wszystkich tych sporach i debatach „tradycję” wykorzystuje się do tego, by chronić *status quo* kościelnej pozycji, jak również by ją kwestionować. Różne siły i interpretacje ścierają się ze sobą. Przedstawienie kryteriów krytycznej i konstruktywnej oceny wspólnego chrześcijańskiego dziedzictwa narodów słowiańskich związane jest ze zwyczajnym odwoływaniem się do tradycji kultywowanej na danym terenie rozwoju chrześcijaństwa.

Wiarę chrześcijańską wszyscy chrześcijanie, w każdym pokoleniu na nowo, muszą sobie przyswajać, a nie tylko powtarzać. Przekazywanie Ewangelii, proces zwany w Nowym Testamencie *paradosis* (zob. I P I, 18) oraz akt przyswajania jej nigdy nie są procesami łatwymi, ale zawsze wiążą się z powstawaniem nowych napięć. „Konflikt pokoleń” jest powszechnym zjawiskiem ludzkim, możliwym do zaobserwowania we wszystkich wymiarach kultury i religii narodów słowiańskich. Różne ruchy, uznane potem za „heterodoksyjne”, jak gnostycyzm²¹, marcjonizm²², montanizm, donatyzm²³, arianizm²⁴,

²⁰ Informacji na temat rozumienia Tradycji należy szukać w: St. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, 97-124; J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, przeł. P. Rak, red. ks. A. Dobrzyński, Kraków 2006, 171-195.

²¹ Gnostycyzm – (gr. wiedza). Dualistyczny prąd religijny, który nawiązywał do żydowskich, chrześcijańskich i pogańskich źródeł, wyraźnie wyłonił się w II w., zbawienie ukazywał jako uwolnienie tego, co duchowe, od tego, co materialne i złe. Gnostycy chrześcijańscy odrzucali rzeczywiste wcielenie

zmusiły teologów wczesnego Kościoła – w większości przywódców – do obrony integralności wiary chrześcijańskiej i do wyjaśnienia sposobów, dzięki którym każdy człowiek mógłby z wystarczającą pewnością stwierdzić, która określona tradycja (doktryna, pobożności, organizacje wspólnotowe, itd.) jest prawdziwie chrześcijańska, a która nie. Definicja „ortodoksji” zależała od spójnego zbioru przekonywujących kryteriów.

Proces kanonizacji Pism żydowskich oraz później dwudziestu siedmiu tekstów Nowego Testamentu nie stanowił jeszcze wystarczającego kryterium, gdyż wszyscy „heretycy” brali udział w interpretacji tego samego zbioru Pism²⁵, co dało materiał do *paradosis* Ewangelii chrześcijańskiej oraz podstawę, na której można było ustalić tożsamość historycznego i teologicznego fundamentu wiary chrześcijańskiej. Normatywne teksty wciąż można było interpretować bardzo różnie i nowy kanon mógł pozostać źródłem potencjalnego konfliktu. Filozoficzny i polityczny kontekst, zwłaszcza za czasów Konstantyna, wymagał, by ostatecznie tylko jeden rodzaj percepcji tożsamości chrześcijańskiej był właściwy i słuszny. Ireneusz był jednym z pierwszych teologów, którzy sporządzili taki zbiór kryteriów. Według niego, tradycja Kościoła sama w sobie znajduje się w nieprzerwanej ciągłości względem apostoelskich początków, które w sposób normatywny przedstawiają Pisma. Kościół jako taki jest żyjącą *regula veritatis*, regułą prawdy. Historyczna ciągłość (czasy Mojżesza, proroków, apostołów aż po biskupów i przebiterów) stanowi jeszcze jeden dowód prawdziwości Kościoła.

Kolejną gwarancję tej prawdziwości można dostrzec w nieprzerwanej sukcesji biskupów w Kościele. Trwała Tradycja w Kościele, jaką zarządzali papież i Magisterium, dotarła także do narodów słowiańskich, które przyjmując tradycję Kościoła weszły na drogę praktyki sakramentalnej i akceptacji patrystycznych dogmatów oraz autorytetu Ojców Kościoła. Troska o zachowanie nienaruszonej tożsamości chrześcijańskiej wśród narodów słowiańskich doprowadzała często do przyjmowania postawy, która wobec innych modeli praktyki chrześcijańskiej nie była zbyt dyspozycyjna i otwarta, a nawet należałoby zauważyć, iż nie tolerowała ich. Zasadnicza troska bowiem dotyczyła samego przetrwania starych tradycji, które miały przyczynić się do „chrystianizacji” ludzkiego doświadczenia wśród Słowian.

Chrystusa, a także dokonane przez Niego zbawienie ciała. Rościli sobie pretensje do wiedzy o Bogu i przeznaczeniu człowieka. Por. G.O'Collins, E.G. Farrugia, *Gnostycyzm*, w: *Leksykon pojęć...*, s. 100.

²² Marcjonizm – ascetyczny ruch dualistyczny, zapoczątkowany przez Marcjona z Azji Mniejszej, który w napisanych przez siebie *Antytezach*, utrzymywał, że Stwórca i prawo Starego Testamentu nie są do pogodzenia z Bogiem miłości i łaski, którego głosił Jezus. Odrzucił hebrajskie księgi Pisma Świętego, a przyjmował tylko listy św. Pawła. Por. G.O'Collins, E.G. Farrugia, *Marcjonizm*, w: *Leksykon pojęć...*, 170.

²³ Donatyści – schizma z 311 roku związana z konsekracją Cecyliana z Kartaginy, z rąk Feliksa z Apuntung, którego oskarżono o zdradę podczas prześladowania Dioklecjana. Donatyści nie uznawali ważności sakramentów sprawowanych przez niegodnych szafarzy i domagali się ponownego chrztu od chrześcijan, którzy na nowo popadli w grzechy. Por. G.O'Collins, E.G. Farrugia, *Donatyzm*, w: *Leksykon pojęć...*, s. 69.

²⁴ Arianizm – herezja pochodząca od kapłana aleksandryjskiego Ariusza (ok. 250–336), który twierdził, że Syn Boży nie był Bogiem z samej natury, lecz tylko pierwszym spośród stworzeń. Por. G.O'Collins, E.G. Farrugia, *Arianizm*, w: *Leksykon pojęć...*, 29.

²⁵ Zrozumienie problematyki związanej z powstawaniem herezji podejmuje N. Brox, *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf 1986, s. 137–145.

Wyznawcy chrześcijaństwa zdecydowali się odmienić swoje praktyki religijne wywodzące się z pluralistycznego kontekstu palestyńskiego i hellenistycznego judaizmu²⁶. Konflikty chrześcijaństwa z judaizmem opisane są w rozmaitych tekstach Nowego Testamentu. Współzawodnictwo między obiema tradycjami co do tego, która z nich najlepiej reprezentuje prawdziwy lud Boży, szybko przekształciło się we wzajemne oczernianie²⁷. Kształtująca się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przepaść pomiędzy chrześcijanami a żydami, agresywne polemiki między nimi, które miały w dużej mierze charakter społeczny i z pewnością rozpalone były rosnącym wśród chrześcijan pragnieniem ustanowienia nowej tradycji religijnej poza judaizmem, oddają charakter kontekstu epoki związanej z chrystianizacją Słowian, w której także doszło do konfrontacji tradycji słowiańskiej z chrześcijańską.

Starania, by stworzyć właściwe struktury i instytucje religijne, aby podtrzymać niezależną tożsamość wobec tej żydowskiej, doprowadziły do wyłonienia się nowego kleru, a w końcu do powstania ostrego rozdziału pomiędzy duchowieństwem i laikatem²⁸. Zburzenie Jeruzalem zinterpretowano jako nieunikniony los „Starego Izraela”, powołując jednocześnie do życia instytucje w Rzymie. Mimo swojej kulturowej i ideologicznej skorupy, Tradycja chrześcijańska jest nadal odzwierciedleniem wymagających doświadczeń uczniów Jezusa Chrystusa, Jego nauczania, śmierci oraz Bożego potwierdzenia Ukrzyżowanego w Zmartwychwstaniu. Refleksje te nabierają jednak pełnego znaczenia tylko dzięki żywej odpowiedzi ze strony ludzi w historii. Przez „odповідź” należy uznać praktykę wiary, która działa analogicznie do doświadczeń Chrystusa, które Tradycja chrześcijańska przekazała, a wspólnota interpretatorów krytycznie wskrzesiła. Ta wspólnotowa odpowiedź stanowi jedyne możliwe kryterium weryfikacji jakichkolwiek twierdzeń o autentyczności wiary chrześcijańskiej. Różne formy chrześcijańskiej „ortodoksji”, które wyłoniły się w odpowiedzi na wyzwania stawiane przez naukę i kulturę, odmawiały stosowania jakichkolwiek narzędzi metodologicznych. Według nich, zajmowały się one raczej prawdą Ewangelii. Krytyczna interpretacja samej teorii interpretacji ma pewne znaczenie dla każdej dziedziny nauk humanistycznych, która przypisuje sobie intelektualną integralność. Również wiara religijna nie zwalnia myślicieli chrześcijańskich z podejmowania zadań hermeneutycznych.

Hermeneutyczne pytanie o autorytet i instancję wyjaśniającą zostało rozwiązane w kanonicznych przepisach kościelnych za pomocą tzw. metody zgody, o której wspomina Piotr Abelard w prologu swojego dzieła *Sic et Non*. Metoda ta powiada, iż decyzje poszczególnych *auctoritas* (sobory, papieże, Ojcowie Kościoła) muszą mieć swoje uzasadnienie w Biblii. Jeśli dochodzi do sprzeczności między niektórymi instancjami, to należy bez wahania przyznać największy autorytet Pismu Świętemu. Podobne przekonanie reprezentuje powstały około roku 1140 tzw. *Dekret Gracjana* (*Decretum Gratiani*), który wraz z innymi, pięcioma źródłami kościelno-prawnymi tworzył tzw. *Korpus Prawa Kanonicznego* (*Corpus Iuris Canonici*). W XIII wieku *Korpus* był przedmiotem szczegółowych badań naukowych tak zwanej dekretystyki.

²⁶ Por. S. Freyne, *The Word of the New Testament*, Dublin 1980, s. 99-128.

²⁷ W. G. Jeanron, *Hermeneutyka teologiczna*, dz. cyt., s. 212.

²⁸ Charakter tych tendencji opisuje Klemens Rzymski. Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, Warszawa 1990.

Wraz z końcem dekretystyki i rozbudową dekretalistyki, zajmującą się wykładnią papieskich dekretów, prawo interpretacji Biblii stawało się wyłączną domeną Magisterium Kościoła, które mogło w ten sposób lepiej kontrolować pracę egzegetów. W duchu teologii tomistycznej dekretaliści, zwolennicy silnej, centralnej władzy papieża rzymskiego, zaczęli mówić o tzw. uprzednio ustabilizowanej harmonii, czyli regule hermeneutycznej, mówiącej, iż między urzędowymi decyzjami Kościoła a Pismem Świętym oraz jego interpretacjami nie istnieje i istnieć nie może żadna niezgodność, ponieważ Kościół jest dzięki obecności Ducha Świętego nieomylny. Wszystko to, czego *Ecclesia Romana* naucza, stoi pod każdym względem w pełnej zgodności (*in omnibus concordant*) z treścią Pisma Świętego. Tym samym chciano wyeliminować potencjalne niejasności i nieporozumienia w rozumieniu tradycji i w sztuce *egzegetycznej*.

3. Hermeneutyka żywego kerygmatu

Hermeneutyczne dywagacje stanowiły ważne kryterium w dynamicznej rzeczywistości, zmieniającej się ze względu na dostosowanie się chrześcijaństwa do kontekstu czasów i ducha epoki. Stąd akcent w kierunku magisterium, liturgii i obrazu. Te struktury tworzyły tło żywego kerygmatu i odzwierciedlały model kulturowy ludności, do której chrześcijaństwo docierało. Wschód i Zachód zróżnicowany ze względu na czynniki polityczne i narodowe swoje funkcjonowanie uzależniały od dwóch ośrodków kościelnych: Rzymu i Konstantynopola, chociaż Cesarstwo rzymskie stanowiło w okresie największego rozwoju (I–III w.) jeden organizm polityczny. Ośrodki te były powiązane wpływami kultury helleńskiej i łacińskiej. Podział na część wschodnią i zachodnią utrwalił się w IV wieku, kiedy Dioklecjan przeniósł stolicę cesarską do Konstantynopola, kosztem zmniejszającej się roli Rzymu i Zachodu. Analogiczny proces dotyczył sfery kultury, w której łaciński Zachód oddalał się od Wschodu ze względu na coraz słabszą znajomość języka greckiego. Łacińscy Ojcowie Kościoła IV wieku – Ambroży, Hilary z Poitiers, Rufin, Hieronim – jako jedni z ostatnich korzystali z dorobku Ojców greckich, tłumacząc ich teksty. Istotne różnice zaczęły klasować się na gruncie teologii.

Zachód rozumienie wiary pojmował intelektualnie, w czym przedłużał metodę greckich filozofów. Rozumieć znaczyło tu ująć w pojęciach, zdefiniować. Kierunek tej drogi na Zachodzie wytyczył Tertulian, za nim poszedł św. Augustyn, w średniowieczu rozsławili ją dialektycy (Anzelm, Abelard, Berengariusz z Tours), w XIII wieku mistrzostwo na niej osiągnęli Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Był to racjonalizm w wierze, różniący się istotowo od późniejszych racjonalizmów ateistycznych.

Mistycy żyli na Wschodzie i Zachodzie. Na Wschodzie uważano ich za świadków wiary i autorytatywnych jej nauczycieli. Teologia na Wschodzie starała się być doksalna, liturgiczna i mistyczna. Na Zachodzie teologowie żyli obok mistyków. Usiłowali oni prawdę objawioną udowodniać i wyjaśniać racjami rozumowymi.

Cesarstwo bizantyńskie na skutek różnorakich czynników politycznych stopniowo słabło, aż w 1453 roku upadło całkowicie. Teologia wschodnia opierała się na myśli Symeona Nowego Teologa i Grzegorza Palamasa. W XVII wieku patriarcha Konstantynopola, Cyryl Lukaris, ulegał prądom protestanckim, a Ruś Kijowska i Moskiewska – wpływom rzymsko-łacińskim. Reforma Cerkwi, dokonana przez Piotra Wielkiego, była

dopełnieniem tego procesu. Powrót do korzeni rozpoczął się dopiero w XIX wieku, a dokonali go głównie teologowie rosyjscy.

Teologowie polscy apogeum osiągnęli w XV wieku, głównie w środowisku krakowskim. Pisane przez nich traktaty znajdowały się we wszystkich większych bibliotekach europejskich. Pisali oni po łacinie, dzięki czemu ich nauka stawała się od razu własnością Kościoła. Weszli też w metodologię teologii rzymskokatolickiej. Skutkiem tego słowiańskość ich twórczości pozostawała w ukryciu. W XVI wieku zaczęła ona coraz bardziej występować w kazaniach i układanych nabożeństwach kościelnych. W XVII wieku język polski cieszył się tak wielkim wzięciem, że nawet na dworze carskim szczycono się jego znajomością.

Rygorzy narzucone nauce w XVIII wieku sprawiły, że teologia katolicka wypracowała oraz rozbudowała apologetykę, która miała sprostać na nowo określonym wymogom rozumu. Po latach zmagania odniosła zwycięstwo. Dzięki temu na nowo zatriumfował rozum jako sojusznik wiary, a nie jej wróg.

Ostatnie lata otwierają szeroko drzwi dla teologów słowiańskich: wschodnich i zachodnich. Po kryzysie, jaki na Zachodzie przeszedł Kościół katolicki, Kościoły protestanckie oraz Kościoły prawosławne w Grecji i Rosji, Słowianie mają do zaoferowania światu wiarę, której bronili w czasach prześladowań, i zapał do wyrażania jej w języku teologicznym. Dzięki temu pragnienie poznania Boga, drzemiące w każdym człowieku, może od nowa znaleźć odpowiednie środki wyrazu odzwierciedlone w magisterium, liturgii i obrazie – ikonie.

a) *Magisterium*

Magisterium Kościoła jest funkcją wszystkich jego członków, z których każdy wypełnia zadanie jego tworzenia w sobie właściwy sposób, pod warunkiem zachowania wszystkiego tego, co zgodnie z wiarą katolicką jest właściwe dla magisterium hierarchicznego. Rzeczywiście jest to istotna część misji Kościoła, ożywiana i wspomagana przez Ducha Świętego, by przekazywać w codziennej egzystencji wieczne zasady Ewangelii i by głosić je ludziom na przestrzeni stuleci w najprzeróżniejszych i najbardziej zmiennych warunkach historycznych i kulturalnych, indywidualnych i społecznych. To świadectwo Kościół daje jako nauczyciel i identyfikuje się w tym ze swoim magisterium²⁹.

Według wiary katolickiej, odnośnie do zadania świadczenia o Ewangelii jako regule wiary i zachowań, na kapłanach Kościoła spoczywa pewien szczególny obowiązek, uważany za konieczny z woli Chrystusa, obowiązek nauczania, dawania rad, napominania, poprawiania, który jest nie tylko – jak u każdego wiernego – wyrazem wzajemnej braterskiej troski, lecz dotyczy także właściwego im urzędu *episkope*, czyli urzędu nadzorczy, strażnika, opiekuna, stróża, obrońcy i kierownika życia ewangelicznego wśród wiernych oraz urzędu czuwania nad jednością wiary we wspólnocie. Funkcja i władza, jaką mieli apostołowie, aby decydować – na różne sposoby i na różnych szczeblach, nie wyłączając definitywnych orzeczeń najwyższego stopnia (definicja wiary) – o tym, że dana norma wiary i życia jest zgodna z Ewangelią lub nie, dotyczy w szczególności tylko hierarchii. Nieodzowne jest, by istniało takie orzeczenie i było samo w sobie wystarczające,

²⁹ Na temat hermeneutyki Magisterium więcej K. Rahner, *Magistero*, w: K. Rahner (red.), *Sacramentum mundi*, Brescia 1976, t. V, s. 1-19.

aby kapłani zgodzili się na jedną określoną normę (nawet jeśli wcześniej została przedstawiona i wyjaśniona przez kogoś innego) jako normę ewangeliczną i chcieli upowszechnić ją jako taką dzięki ich własnemu urzędowi, z autorytetem jemu właściwym.

Termin *Magisterium Ecclesiae* związany jest z oficjalną, hierarchiczną funkcją nauczania w Kościele³⁰. Należy podkreślić dwa istotne punkty w hermeneutyce każdego magisterium. Po pierwsze, za każdym razem winno się dokładnie określić treści, do jakich precyzyjnie i formalnie zmierza magisterium hierarchiczne, ilekroć chce coś zaproponować lub autentycznie coś przedkłada. Dla tego celu podstawowe znaczenie może mieć rozróżnienie pomiędzy treścią stwierdzenia, do której prowadzi intencja stwierdzenia, a jej środkami wyrazu, które mogą być rozmaite i zmienne.

Podstawowe znaczenie dla hermeneutyki magisterium sprowadza się do tego, aby zdawać sobie sprawę z religijnego celu, do którego ono zmierza (cel determinuje „gatunek literacki”, którego używamy), ponadto z sytuacji historycznej i kulturalnej, które wpływają na sposób ekspresji, w którym wyrażamy i umacniamy religijne treści.

Po drugie, należy rozróżnić stopnie autorytatywności czy też autentyczności, w których magisterium przedstawia swoje twierdzenia i wobec których angażuje swój autorytet religijny i powołuje wiernych do posłusznej zgody. Tutaj podstawowym rozróżnieniem jest, z jednej strony, najwyższy i definitywny stopień, jakim jest definicja dogmatyczna, która domaga się od wiernego zgody odnośnie do wiary; z drugiej strony wszystkie inne stopnie niższe niż powyższy, które niezależnie od tego, jak bardzo się różnią (można wyjść od sugestii, rady i zalecenia, i dojść aż do stwierdzenia kategorycznego, bliskiego dogmatycznemu, ale nie równego mu), nigdy jednak nie domagają się zgody na poziomie wiary.

Dwie fundamentalne klasyczne reguły, uważają, że aby definicja mogła istnieć, powinna zostać jawnie ogłoszona za taką przez kompetentne organy magisterium; po drugie, definicja zachowuje ważność w wąskich granicach, w których sama bezpośrednio prezentuje się jako taka. Według wiary Słowian Europy zachodniej, z najwyższym szczeblem definitywnej autoryzacji połączona jest cecha nieomyślności. W taki sposób orzekać mogą tylko magisterium zwykłe i uniwersalne, bądź magisterium nadzwyczajne soboru ekumenicznego, a także papież, kiedy wypowiada się *ex cathedra*. Należy podkreślić nie tylko teologiczną i gnozeologiczną możliwość istnienia definicji, lecz także fakt, że magisterium zwykłe i uniwersalne biskupów z papieżem włącznie, kiedy z moralną jednomyślnością przedkładają coś jako należące do wiary w Kościele zachodnim, może rzeczywiście o tym orzekać, orzekało w przeszłości i orzeka także dzisiaj. Normalną drogą dojrzewania danej prawdy w łonie Kościoła zachodniego jest zwykła droga, prowadząca poprzez zgłębienie tej prawdy w odczuciu wiernych, w specjalistycznych studiach teologów i we właściwych propozycjach magisterium zwykłego.

Problem historycznych i kulturalnych uwarunkowań definicji oraz ich obiektywnej i nieprzemijającej prawdy jest jednym z ważniejszych problemów. Należy odnieść się tutaj do fundamentalnej dwubiegunowości bytu i wizji chrześcijańskiej, w szczególności w jej relacji historia – pozahistoryczne. Historyczne i kulturalne (włączając także lingwistyczne) uwarunkowania definicji są niezaprzeczalne, głębokie i dziś łatwo je można

³⁰ W. Szymała, *Magisterium Kościoła w służbie prawdzie*, w: Z. Kijas (red.), *Magisterium – teolog. Historia dialogu*, Kraków 1996, s. 13.

udokumentować. Branie ich każdorazowo pod uwagę ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia, hermeneutyki i ich „tłumaczenia”. Definicje mają swoje korzenie w doświadczeniu wiary Kościoła (indywidualnym i społecznym, kontemplatywnym i operatywnym), odsyłają do takiego doświadczenia, chcą je potwierdzać, celebrować, ożywiać, bronić. Oddzielone od doświadczenia stają się niemożliwe do zrozumienia.

W każdej hermeneutyce orzeczeń magisterium dogmat w interpretacji Słowian zachodnich był rozważany w harmonii z całością wiary.

Szczytem hermeneutyki dogmatów było ich komunikowanie, „przekład”, dokonywany dla konkretnych ludzi każdej poszczególnej epoki i każdej kultury. Taka komunikacja i przekład powinny się dokonywać w sposób wolny od wszelkich utrudnień, z przyczyny, którą jest wewnętrzna transcendencja dogmatu drogą historyczną. Przekład jest uwarunkowany przez proces ewolucyjno-regresywny, który dopuszczany jest także przez postawę katolicką w sposobie, w jaki pojmujemy dogmaty.

Przekład na poziomie naukowym jest zawsze zadaniem teologów, a na poziomie duszpasterskim – kapłanów i misjonarzy. Przykładami niezmiennymi są: nieomyślność Pisma Świętego, prawdziwe i doskonałe człowieczeństwo Chrystusa, miłość, sprawiedliwość, opieka nad słabszymi, tak społeczna, jak i duchowa, panowanie nad sobą w namiętnościach itd. W rzeczywistości stanowisko magisterium jest typu pastoralnego, globalnego, prudenckiego.

Magisterium kościoła chrześcijańskiego na Wschodzie odrzuca wszelkie ścisłe definicje. Uprawia teologię apofatyczną – słowo „Bóg” jest wołaniem skierowanym do Osoby Niewypowiedzianego (Evdokimov)³¹, „zamiast dyskursywnego rozumowania występuje tu bezpośrednie doświadczenie duchowe” (Klinger)³², „czy podstaw oderwania się myśli Wschodu od Zachodu (i odwrotnie) nie trzeba szukać w tym, iż wschodnia myśl od samego początku i konsekwentnie ogniskowała się wokół teologii istnienia, a zachodnia (do św. Tomasza z Akwinu) wokół teologii istoty” (Siemianowski)³³. „(...) Kościół na wschodzie stanowił wspólnotę sakramentalną łączącą niebo z ziemią (...). Wschód przez prymat rozumiał jedynie pierwszeństwo honorowe i prawo do symbolicznego reprezentowania *orbis Christianorum*” (Flis)³⁴.

b) Liturgia

Dla Kościoła liturgia jest szczytem, do którego zmierza jego działalność, i źródłem, z którego wypływa jego moc³⁵. Jest to – jak wskazuje etymologia tego słowa – dzieło ludu. Liturgia najpełniej ukazuje duchowość wspólnoty i zarazem ją kształtuje, jest działaniem zależnym od kultury i kulturotwórczym. Angażuje architekturę, malarstwo, śpiew, słowo, by włączyć je w dzieło urzeczywistniania się obecności Boga wśród swego ludu.

³¹ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 9.

³² W. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 171.

³³ A. Siemianowski, *Filozoficzne podłoże rozłamu chrześcijaństwa*, Wrocław 1993, s. 11.

³⁴ A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 291.

³⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 52.

Dla chrześcijan wschodnich obecność ta od początku była ukryta, znajdowała się za zasłoną elementów tego świata, rozumiana jako *mysterion* była tłumaczona jako *tajństwo* i pozostała utajoną. Dla chrześcijan zachodnich obecność Boga także była obecnością misteryjną, wyrażała się jednak w znakach, które względem niej pozostawały swoistym ekranem.

Chrześcijanie zachodni przyczynili się do wyodrębnienia funkcji znaku, rozwijając hermeneutykę jego znaczenia. Liturgia zachodnia rozwijająca się na przełomie wieków zachowywała ogromną uwagę idącą w kierunku umiejętnego odczytania kategorii znaku. Do praktyki liturgicznej stopniowo wprowadzono podniesienie darów eucharystycznych po ich przeistoczeniu, wystawianie hostii do publicznej adoracji w świątyniach, obnoszenie jej w procesjach teoforycznych. Obrzędowość słowiańska w tej dziedzinie znalazła szerokie możliwości rozwoju, bogatsze niż w świecie romańskim lub anglosaskim. Liturgia wschodnia pod tym względem była bardziej powściągliwa. Rządziła się ona zasadą, iż święte dary eucharystyczne są do spożywania, a do oglądania wzrokiem i kontemplacji duchowej służą ikony.

Zasada ta przyczyniła się do zorganizowania także przestrzeni świątynnej, która została przedzielona ikonostasem oddzielającym ołtarz ofiarny od nawy. W ten sposób zagospodarowane wnętrza tworzyło klimat osobistego kontaktu z postaciami, które odzwierciedlają pisane ikony.

Wnętrze świątyń na Zachodzie wypełniały także obrazy, paliły się w nich świece i unosił zapach kadzidła. Struktura jednak tego wnętrza układała się jakby w innej perspektywie: skłaniała do wysiłku zobaczenia tego, co jest ze swej istoty Niewidzialne. Słowianie zachodni sugerujący się maksymą św. Anzelma *fides quaerens intellectum*, odczytywali znaki i symbole w świetle argumentacji rozumu, widząc doświadczali wysiłku, aby wierzyć. Słowianie wschodni wierzyli, duchowe zaś doświadczenie skłaniało do wysiłku oczyma duszy, aby mogli zobaczyć.

W ślad za tym poszła inna koncepcja organizowania i rozumienia liturgii na Zachodzie i Wschodzie, która swoje źródło znajdowała w zróżnicowanym kontekście kulturowym i mentalnościowym osób ją tworzących. Zachód w liturgii od początku jej propagowania na ziemiach słowiańskich wyakcentował słowo. Liturgię przez wieki na Zachodzie celebrowano w języku łacińskim, który stanowił oficjalny język Kościoła rzymskokatolickiego³⁶. Wschód wierny praktykom z pierwszych wieków pozostał zanurzony w *mysterion*, co zostało odzwierciedlone w podtrzymaniu języka starocerkiewnosłowiańskiego, ale także podkreślone odpowiednim światłem, obrazem i gestem stosowanym podczas sprawowanej liturgii.

Słowianie na Wschodzie pozostali przy praktyce prowadzącej od przeżycia do rozumienia, podczas gdy na Zachodzie od rozumienia do przeżycia. W liturgii wschodniej piękno było pierwotnym doświadczeniem w stosunku do rozumienia, w liturgii zachodniej pozostało wtórnym w relacji do rozumienia, które je organizowało, czasem je uszczuplając.

Po reformie Nikona w XVII wieku liturgia wschodnia Słowian zbliżyła się nieco do liturgii zachodniej. Skrócono ją i wprowadzono do niej śpiew wielogłosowy. Do jej muzycz-

³⁶ Po Soborze Watykańskim II zostały wprowadzone do liturgii języki narodowe. Cel był precyzyjny, chodziło o to, aby ludzie uczestniczący w akcji liturgicznej rozumieli, co dzieje się przy ołtarzu.

nego wzbogacenia przyczynili się wielcy kompozytorzy rosyjscy. Wśród Słowian zachodnich przez wieki panował śpiew gregoriański, potem dopuszczono także wielogłosowość.

Chrześcijanie żyjący na Zachodzie chrześcijańskim starali się nadążać za zmianami zachodzącymi w świecie, odczytywać znaki czasu i trzymać rękę na pulsie zainteresowań współczesnych sobie ludzi, po to, by nie spóźnić się do nich z Ewangelią i by dotrzeć do nich z nią w sposób dla nich najbardziej odpowiedni. Wschód natomiast zawsze wydawał się jakby zanurzony w wieczności i oderwany od doczesności.

Mysterion i *sacramentum* wywierały wpływ na teologię obrzędów sakramentalnych. Na Wschodzie do ich ważności wymagało się, aby je sprawował biskup lub prezbiter. Tylko oni mogli być mistagogami *mysterion*. Na Zachodzie do ważności sakramentu wystarczał szafarz, który zachowywał intencję czynienia tego, co czyni Kościół i prawidłowo wykonywał znak sakramentalny. Sakrament bowiem – w tej tradycji – to znak widzialny niewidzialnej łaski Bożej. Dlatego w rozumieniu Kościoła katolickiego szafarzami sakramentu małżeństwa stali się sami małżonkowie, a chrztu ważnie mógł udzielić człowiek świecki, nawet niewierzący, byle tylko chciał czynić to, co czynił Kościół, i prawidłowo wykonał znak sakramentalny.

c) *Obraz*

Obrazy w chrześcijaństwie i ich interpretacja także wybrzmiewały dwukierunkowo. I tak początki chrześcijan były związane prostymi znakami (krzyż, ryba, kotwica), dzięki którym chrześcijanie rozpoznawali siebie lub dawali znać o sobie innym. Znaki te już były symbolami, ale jeszcze nie tworzyły misterium. Swoją funkcją były zbliżone do *sacramentum*. Tworzyły sferę *sacrum* i zmuszały do myślenia.

Bardzo ważne były sceny z życia Chrystusa, których odtwarzanie za pomocą obrazu przyczyniało się do zintensyfikowania przeżycia duchowego. Wzorowano je przeważnie na przedstawieniach helleńskich i rzymskich. Tam też szukały one dla siebie uzasadnień estetycznych.

Teologia ikony³⁷ kształtowała się w okresie obrazoburstwa, kiedy zachodziła konieczność uzasadnienia racji bytu przedstawień figuralnych i wprowadzania ich do kultu. Ikonoklaści byli zdania, iż Tego, który jest Niewidzialny, nie da się przedstawić w sposób widzialny, a wizerunki Chrystusa mogą Go ukazać jedynie jako człowieka, nigdy jako Boga. Kult obrazów został potwierdzony na Soborze Nicejskim II (787 rok), na którym stwierdzono:

orzekamy z całą dokładnością i troską o wiarę, że przedmiotem kultu powinny być nie tylko wizerunki drogiego i ożywiającego Krzyża, lecz tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub wykonane innym sposobem, które umieszcza się ze czcią w świętych kościołach Bożych, na naczyniach liturgicznych i na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach. Im częściej wierni będą patrzeć na ich obrazowe przedstawienia, tym bardziej, oglądając je będą się zachęcać do wspominania i miłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu³⁸.

Zredagowane przez Sobór Nicejski II nauczanie o obrazach zostało potwierdzone definitywnie w 843 roku, i zaakceptowane zarówno przez Kościół zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Drogi jednak tego kultu różniły się od siebie. Słowiański

³⁷ Więcej na temat rozumienia ikony w: B. Elwich, *Ikona. Duchowość i filozofia*, Kraków 2006.

³⁸ A. Baron, H. Pietras (red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, Kraków 2003, s. 337-339.

Wschód poprowadził teologię ikony w kierunku misterium, słowiański Zachód natomiast podkreślał wagę sakramentu. W czasach średniowiecza malarstwo ikonowe na Wschodzie i Zachodzie było mniej więcej takie samo. Jego rozumienie jednak było różne. Wschodni Słowianie propagowali myśl wielkiego obrońcy obrazów Jana Damasceńskiego w przeciwieństwie do Słowian zachodnich, którzy w myśleniu na wskroś realistycznym, nie wychodzili poza stwierdzenie św. Augustyna, że wszystko na ziemi jest albo znakiem, albo rzeczą. Obrazy zatem były przez nich traktowane jako znaki.

W rozwoju sztuki ikonowej na Wschodzie Słowianie odegrali dużą rolę zwłaszcza na terenie Rusi. Inwazja islamu na kraje wschodnie Europy sparaliżowała życie religijne chrześcijan. Nie zdołała jednak zahamować malarstwa ikonowego. Wtedy to ikona często była jedyną nosicielką myśli religijnej. Na podstawie ikon, powstałych na Półwyspie Bałkańskim oraz Rusi Kijowskiej, można wiele powiedzieć o poziomie duchowym chrześcijan Wschodu³⁹.

Rozwój malarstwa ikonowego został zatrzymany przez renesans, który zainicjowany na Zachodzie swoim wpływem opanował także Wschód. Z jednej strony ów nurt propagował powrót do źródeł, z drugiej natomiast zatrzymał się na horyzontalnej interpretacji świata. Motywem przewodnim stały się zewnętrzne kształty, a piękno odzwierciedlało postrzeganie zmysłowe. Ikona u Słowian wschodnich zawsze jednak pozostała obecną zarówno w świątyniach, jak i w domach, chociaż nie znajdowała żywej interpretacji teologicznej. Słowianie Wschodu odczuwali obecność ikony, której pozwalali zawładnąć sobą. Zdolność jej odczytania jako *mysterion* sprawiła, że podczas modlitwy w jej obecności gubili granicę między tym, co ziemskie, a tym, co niebieskie. Artyści piszący ikony charakteryzowali się mocą przeniesienia człowieka w świat nadprzyrodzony.

Słowiański Zachód tego rodzaju znaczenie nadał siedmiu sakramentom, zgodnie zresztą z nakazem samego Chrystusa. Rozwijający się na Zachodzie kult obrazów potwierdzał potrzebę znaku w mentalności Słowian zachodnich, którzy nauczyli się modlitwy w ich obecności. Zachowali jednak przekonanie, że łaski otrzymują z wiary, albowiem sam obraz nie był w stanie jej im zapewnić.

SUMMARY

Theological hermeneutics of the first centuries and the identity of Slavonic nations' Christians

The first part of the paper is devoted to the roots of hermeneutics, which, according to the author, are to be traced in the Greek culture. The specificity of theological hermeneutics is explained. The author shows that the formation of Christians' identity among Slavonic nations was done on the basis of the art of interpretation and understanding which Slavs found in the ancient Christianity. It is presented how two models of Christian identity were developed: the Eastern model and the Western one. In spite of differences they constitute a whole complementing each other.

Translated by Joanna Szerszunowicz

³⁹ Por. P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, wstęp J. Nowosielski, posł. W. Panas, Warszawa 1984; M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2001; S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, przeł. i opr. ks. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002.