

PROCES ROZWOJU DOGMATU JAKO FUNKCJA ŚWIADOMOŚCI KOŚCIOŁA W TEORII PAWŁA ŚWIETŁOWA (1861—1942)

Treść: I. Próby i kierunki wyjaśnienia rozwoju dogmatycznego w prawosławnej teologii rosyjskiej

II. Proces poznania prawdy objawionej jako funkcja świadomości Kościoła w ujęciu P. Swietłowa

III. Analogie i momenty zbieżne teorii P. Swietłowa z tendencjami współczesnej myśli teologicznej

WSTĘP

Dogmat i rozwój dogmatyczny jako manifestacja życia Kościoła i jego progresu dotyczącego pogłębiania poznania prawdy objawionej są bezsprzecznymi faktami, które towarzyszą nieodłącznie całej historii Kościoła od jego początków aż po dzień dzisiejszy. Refleksja teologiczna starała się i stara się wciąż jeszcze poznać naturę, faktory i wewnętrzne prawa, według których dokonuje się progres w poznaniu orędzia Bożego w Kościele, chociaż, jak podkreślają współcześni teologowie, doskonała i kompletna teoria rozwoju dogmatu jest niemożliwa do skonstruowania, ponieważ historia dogmatów zaskakuje nieustannie niespodziankami; jak każda historia tak i ta jest jedyną i nie może być uwięziona w niezmiennych prawach¹.

Niewątpliwie, wyjaśnienie tego fenomenu jest problemem krańcowo złożonym choćby i dlatego, że implikuje szeroki wachlarz podstawowych pojęć teologicznych. Z drugiej strony, zrozumienie natury dogmatu i jego rozwoju posiada fundamentalne znaczenie ekumeniczne o tyle, o ile to zrozumienie decyduje o jedności doktrynalnej, i o ile jedność dogmatyczna stanowi bazę istotnej jedności Kościołów we wierze, ponieważ Kościół nie byłby widzialny jako wspólnota wierzących w Chrystusa jeśliby wiara nie obejmowała akceptacji treści doktrynalnej².

Problem procesu rozwoju dogmatu, dokonującego się w żywej świadomości Kościoła w ujęciu P. Swietłowa, podjęty w niniejszym studium, chcieli-

¹ K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln 1964, s. 51—53; K. Rahner — K. Lehmann, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. I: *Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik* (hrsg. J. Feiner, M. Löhrer), Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, s. 766—768; H. Hamman, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965, s. 178—179; Tenze, *Le Développement du Dogme durant ces dernières années. Points de vue catholiques*, w: *Concilium* 3(1967) fasc. 1, s. 99.

² Por. J. Alfaro, *La foi — Abandon personnel de l'Homme à Dieu et Acceptation du Message chrétien*, w: *Concilium* 3(1967) fasc. 1, s. 49—59; L. Scheffczyk, *La verità enunciata in proposizioni e il „permanere nella verità”*, w: *Infallibile?... Rahner—Congar—Sertori—Ratzinger—Schnackenburg e altri specialisti contro Hans Küng*, Roma 1971, s. 143—188.

byśmy rozwinać według następującego planu. Aby lepiej zrozumieć poglądy P. Swietłowa należy najpierw, przynajmniej bardzo ogólnie, zarysować tendencje i kierunki wyjaśnienia rozwoju dogmatu w teologii rosyjskiej (I). Następnie rozważymy sam proces poznania prawdy objawionej, który w ujęciu P. Swietłowa jest funkcją świadomości Kościoła (II). Wreszcie będziemy się starali wysunąć pewne sugestie co do momentów zbieżnych teorii P. Swietłowa z tendencjami współczesnej myśli teologicznej, które będą stanowiły próbę ogólnej oceny teorii naszego Autora (III).

I. PRÓBY I KIERUNKI WYJAŚNIENIA ROZWOJU DOGMATYCZNEGO W PRAWOSŁAWNEJ TEOLOGII ROSYJSKIEJ

Przebudzenie świadomości historycznej w XIX wieku i konieczność konfrontacji z ideami progresu wszelkiej prawdy, postawiły niechybnie teologię wszystkich wyznań chrześcijańskich przed problemem „dogmat a historia”. Pod wpływem tej właśnie świadomości historycznej, protestancka teologia liberalna a następnie modernizm, rozumiały dogmat w sensie pragmatycznym, symbolicznym i relatywistycznym. W teologii katolickiej tej epoki mamy w tym względzie do dziś aktualne intuicje katolickiej szkoły historycznej z Tybingi, tradycyjny nurt neoscholastyczny reprezentowany przez tzw. szkołę rzymską (G. Perrone, C. Passaglia, J. B. Franzelin) i wreszcie, opartą na idei religijnego poznania intuicyjnego, teorię Kardynała H. Newmana³.

Filozofia nowożytna a zwłaszcza idealizm niemiecki oparty na principiach ewolucjonistycznych, teologia liberalna a wreszcie próby wyjaśnienia rozwoju dogmatu w teologii katolickiej i ogłoszenie dwóch nowych dogmatów (1854 i 1870), postawiły także i Ortodoksję przed problemem rozwoju dogmatycznego. Teologia ortodoksyjna, która po dokonaniu się wielkiej schizmy (1054) przyjęła postawę konserwatywną w stosunku do objawienia i dogmatu, teraz stara się znaleźć i wypracować na bazie swych principiów, swoją własną odpowiedź na ten problem o fundamentalnym znaczeniu ekumenicznym.

W prawosławnej teologii rosyjskiej, która zresztą chyba słusznie może być uważana za reprezentatywną dla Ortodoksji w tej epoce swego wspaniałego rozkwitu, można wyróżnić dość jasno dwa nurty opozycyjne jeśli chodzi o wyjaśnienie natury dogmatu i jego rozwoju. Tradycyjna teologia prawosławna, tzn. teologia ksiąg symbolicznych i podręczników uważa, że rozwój dogmatyczny zakończył się na siódmym soborze ekumenicznym (787) i nie istnieje już możliwość nowej definicji dogmatycznej. Nieomyślność Kościoła należy rozumieć jako statyczne przechowywanie prawdy poprzednio sformułowanej. Dopuszcza ona co najwyżej progres subiektywny, teologiczny w rozumieniu prawdy Bożej⁴.

³ Por. H. Hammans, *Die neueren kotholischen Erklärungen der Doamenentwicklung*, s. 23—102; G. Söll, *Doama und Dogmenentwicklung*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte* (hrsg. M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk), t. I, fasc. 5, Freiburg—Basel—Wien 1971, s. 135—219, 256—258.

⁴ Antonij (Amfiteatrow), *Dogmatičeskoe bogoslovie pravoslavnoj katoličeskoj postočnoj Cerkvi*, Peterburg 1862⁸; Filaret (Gumilevskij), *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*, t. I, Peterburg 1882³; J. Filevskij, *Učenie Sv. Vikentija Lirinskogo o suvsščennom vredenii i eoo značeenii*, Peterburg 1897; A. Čekanovskij, *Steven' neizmennosti dogmata*, w: *Trudy Imperatorskoj Kievskoj Duchovnoj Akademii* 1913, t. III, nr 12, s. 467—501; Makarij (Bulgakov), *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogoslovie*, t. I, Peterburg 1895⁵; Tenże, *Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie*, Peterburg 1852²; N. Malinowski, *Pravoslavnoe dogmatičeskoe bogo-*

Nurt opozycyjny jest reprezentowany przez tzw. adogmatystów (W. Rożnow, L. Tołstoj, D. Mereżkowski, N. Minskij, A. Jakowlew, N. Berdjaew i inni), którzy pod wpływem teologii liberalnej i modernistycznej, opartej na filozofii E. Kanta, F. Schleiermachera, A. Ritschla i A. Harnacka, przypisują dogmatowi charakter symboliczny, pragmatyczny i w ten sposób otwarcie głoszą subiektywizm i relatywizm dogmatyczny. Niektórzy z nich jak D. Mereżkowski i N. Berdjaew przyjmują wyraźnie ideę „revelatio continua”⁵.

Pomiędzy tymi dwoma orientacjami opozycyjnymi istnieje szereg interpretacji, które mniej czy więcej są uzależnione od teologii słowianofilskiej. Teologia A. S. Chomjakowa (1804—1860) i słowianofilów położyła akcent na rzeczywistość ontyczną, niewidzialną objawienia i swoją teorią terminologiczno-analitycznego progresu dogmatu otworzyła drogę do subiektywizmu i relatywizmu dogmatycznego, głoszonego następnie wyraźnie w teologii neosłowianofilów (m. in. L. Karsawin, S. Bułgakow, W. Losskij). Wreszcie tzw. eklezjologia progresywna, która stara się stworzyć syntezę danych tradycyjnych, interpretowanych w duchu liberalnym z principiami teologii Chomjakowa, co do wyjaśnienia rozwoju dogmatycznego, idzie ostatecznie za tą ostatnią i jej fundamentalnymi ideami soborności i recepcji decyzji soborowych przez cały Kościół. Niektórzy z teologów tego nurtu przyjmują rzeczywisty i obiektywny rozwój dogmatu⁶.

Żaden jednak z tych nurtów teologii rosyjskiej nie stworzył systematycznej doktryny o rozwoju dogmatycznym. Wszystkie one jednomyślnie występują z pasją przeciwko nowym dogmatom katolickim i przeciw teorii rozwoju dogmatu, oskarżając Kościół katolicki o substancjalne skażenie objawienia Bożego i depozytu wiary chrześcijańskiej.

slovie, t. I, S. Posad 1910²; I. Nikolin, *Kurs osnovnogo bogoslovija ili apologetiki*, S. Posad 1914⁴; Silvester (Malevanskij), *Opyt pravoslavnogo dogmatičeskogo bogoslovija*, t. I, Kiev 1884²; M. N. Skaballanovič, *Chranenie dogmata v Cerkvi*, w: Trudy Imperatorskoj Kievskoj Akademii 1910, t. III, nr 9, s. 17—77; *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila (Métropolitane de Kiev 1633—1646)*. Texte latin inédit, publié avec introduction et notes critiques par Antoine Malvy et Marcel Viller, w: *Orientalia Christiana*, t. X, nr 39, Romae 1927; *Encyclique des patriarches d'Orient*. Synodus Constantinopolitana a qua Latinorum doctrinae iterum damnantur 1848 mense maio, w: J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 40, Paris 1909, kol. 377—416; *Prostrannyj christianskij katichizis* (Filaret Drozdov), Moskva 1889; T. Spáčil, *Doctrina theologiae orientis separati de revelatione, fide, dogmate. Pars prima: Doctrina theologiae orientis separati exponitur*, w: *Orientalia Christiana*, t. XXXI/2, nr 88, Roma 1933; A. Pawłowski, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*, Warszawa 1935, s. 15—31.

⁵ Por. m. in.: *Zapiski Petersburgskich Religiozno-Filosofskich Sobranii*; Peterburg 1906; V. V. Uspenskij, *Vopros o „dogmatičeskom razvitii” na Petersburaskich Religiozno-Filosofskich Sobranijach*, w: *Christianskoe Čtenie* (Peterburg) 1904, t. III, nr 11, s. 597—612; nr 12, s. 757—786; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. IV, Parisiis 1931, s. 480—482; T. Spáčil, dz. cyt., s. 197—238 passim, 332—375 passim.

⁶ A. S. Chomjakov, *Cerkov' odna*, w: *Polnoe Sobranie Sočinenij Alekseja Stepanoviča Chomjakova*, t. II, Moskva 1907⁵, s. 3—25; Tenże (A. S. Khomiakoff), *L'Église Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient. Recueil d'articles sur des questions religieuses, écrits à différentes époques et à diverses occasions*, Lausanne et Vevey 1872; S. Bulgakov, *Očerki učenija o cerkvi*, w: *Put'* (Paris) 1925, nr 1, s. 53—78; 1926, nr 2, s. 47—58, nr 4, s. 3—26; 1929, nr 16, s. 19—48; Tenże, *Das Selbstbewusstsein der Kirche*, w: *Orient und Occident* 1930, zesz. 3, s. 1—22; Tenże, *Dogmat i dogmatika*, w: *Živoe Predanie. Pravoslavie v sovremennosti* (Sbornik statej), Pariž 1936(?), s. 9—24; Tenże, *The Orthodox Church*, London 1935²; A. Pawłowski, dz. cyt., s. 38—165 passim; T. Spáčil, dz. cyt., s. 332—375 passim.

II. PROCES POZNANIA PRAWDY OBJAWIONEJ JAKO FUNKCJA ŚWIADOMOŚCI KOŚCIOŁA W UJĘCIU P. SWIETŁOWA

Wśród teologów prawosławnych tej epoki Włodzimierz S. Sołowjow (1853—1900) i Paweł J. Swietłow (1861—1942) starają się przewyciężyć z jednej strony konserwatywną postawę teologii tradycyjnej a z drugiej idee relatywizmu dogmatycznego. Starają się oni lepiej rozumieć problem progressu doktrynalnego i wskazać Kościołom Wschodu i Zachodu drogę ku jedności we wierze. W oparciu o pogłębione zrozumienie istoty objawienia i wiary, i odwołując się do rozróżnienia między niezmienną rzeczywistością Bożą a elementami dynamicznymi i historycznymi w orędziu Bożym, przedstawili jako pierwsi w teologii rosyjskiej, swoje systematyczne i pogłębione refleksje dotyczące kwestii rozwoju dogmatycznego. Z tej też racji mogą być oni słusznie uznani w tym względzie za klasyków wśród teologów rosyjskich i prawosławnych⁷.

Paweł J. Swietłow, duchowny i profesor Uniwersytetu Św. Włodzimierza w Kijowie, jest osobistością dobrze znaną i to nie tylko na terenie teologii prawosławnej. Należy on do najznakomitszych teologów tego świętego okresu w teologii rosyjskiej. Jest on przede wszystkim doskonałym apologetą oraz inspiratorem i inicjatorem nowej orientacji w soteriologii prawosławnej. Dzięki swej aktywności pisarskiej wniósł on wiele nowych i oryginalnych myśli w teologię prawosławną. Wreszcie, znany jest on bardzo dzięki swej nieustraszonej aktywności ekumenicznej, chociaż jego sympatie kierowały się raczej ku protestantom, anglikanom i starokatolikom niż ku Kościołowi katolickiemu. Kwestia rozwoju dogmatu u Swietłowa jest bezpośrednio i ściśle powiązana z problemem unii Kościołów a równocześnie z koniecznością ich jedności we wierze i w doktrynie. Powodowany motywami ekumenicznej jedności chrześcijaństwa Swietłow rzuca Ortodoksji patetyczny apel: Konieczne są nowe dogmaty! Konieczny jest nowy ósmy sobór ekumeniczny! Konieczne jest zjednoczenie Kościołów⁸.

Zanim przejdziemy do omawiania problemu, który jest przedmiotem naszego zainteresowania, pozwolimy sobie najpierw na wyjaśnienie kilku zasadniczych pojęć w teologii P. Swietłowa, stanowiących punkt wyjścia dla jego wizji rozwoju dogmatycznego. Takimi właśnie punktami wyjściowymi są: pojęcie objawienia, wiary i Kościoła⁹.

Według Swietłowa objawienie nadprzyrodzone polega na tym, że Byt Nieskończony, zniżając się do słabości ludzkiego ducha, On sam bezpośred-

⁷ O poglądach W. Sołowjowa na temat dogmatycznego rozwoju Kościoła por. m. in.: V. Solov'ev, *Dogmatičeskoe razvitie Cerkvi v svjazi s voprosom o soedinenii cerkvej*, w: *Pravoslavnoe Obozrenie* (Moskwa) 1885, t. III, nr 12, s. 727—789 (Artykuł ten jest zamieszczony jako wstęp do dzieła pt.: *Istorija i buduščnost' teokratii*, w: *Sobranie Sočinenij V. S. Solov'eva*, Peterburg 1901—1907, t. IV, s. 232—301); Tenże, *Duchovnyja osnovy žizni*, w: *Sobranie Sočinenij*, t. s. 270—382. A. Pawłowski, dz. cyt., s. 175—183, 224—225, 234—239; P. F. Gössmann, *Der Kirchenbegriff bei Solovjeff*, Würzburg 1934, s. 54—59; B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, s. 271—273; K. Kupiec, *La théorie du développement dogmatique de Vladimir Solov'ev*, Rome 1972; J. Rupp, *Message ecclésial de Soloviev*, Paris—Bruxelles 1975, s. 371—408.

⁸ Por. S. Tyszkiewicz, *Die Fundamentaltheologie des russischen Apologeten Svetlov*, w: *Zeitschrift für katholische Theologie* 42(1918) 111—136.

⁹ P. Swietłow rozwija swoje poglądy na temat objawienia, wiary i Kościoła przede wszystkim w następujących swych dziełach: *Vvedenie v opyt apologetičeskago izloženia pravoslavno-christianskago veroučenia*, Kiev 1893; *Kurs apologetičeskago bogoslovija*, Kiev 1912⁴; *Christianskoe veroučenie v apologetičeskom izložennii*, t. I, Kiev 1914⁴; t. II, Kiev 1912² (będziemy cytować: ChV I, ChV II).

nio komunikuje mu o sobie, niezależnie od jego własnej działalności poznawczej i jako uzupełnienie słabości tej ostatniej¹⁰. Tak więc objawienie chrześcijańskie, w którym Bóg komunikuje sam o sobie człowiekowi, nie tyle jest mową, ile raczej bezpośrednim komunikowaniem czy objawieniem się Boga człowiekowi. Bóg objawiał się w historii Starego i Nowego Testamentu poprzez fakty i wydarzenia historyczne, które dążą i zbiegają się w jednym żywym fakcie, we Wcieleniu Słowa, w Osobie Chrystusa. Chrześcijaństwo zatem, podkreśla Swietłow, nie jest przede wszystkim doktryną lecz faktem żywym, życiem, które się musi doświadczyć i którym trzeba żyć.

Historyczne fakty objawienia przyjmujemy wiarą historyczną — wiarą *ex auditu*, na mocy zaufania świadectwu autorytetu zewnętrznego. Wiara historyczna jest niedoskonała, początkowa i przejściowa, ponieważ ona nie może wprowadzić w poznanie wewnętrznego sensu tych faktów, w świat niewidzialny życia Bożego, które są samą istotą objawienia. Przyjęcie tak pojętego objawienia wynika ze współdziałania Boga i człowieka¹¹. Bóg przez wewnętrzne, tajemnicze działanie przenika duszę człowieka a człowiek, aby uchwycić i ująć wewnętrzny sens żywych faktów objawienia, przyjmuje to działanie Boże w swej duszy. Akceptacja tego tajemniczego działania Boga obecnego w duszy dokonuje się w człowieku przez doświadczenie wewnętrzne (*vnutriennij opyt*), za pośrednictwem wewnętrznego zmysłu religijnego (*religioznoe čuvstvo*). Zmysł religijny zaś jest jakąś władzą duszy, dzięki której może ona ująć i przyjąć tajemnicze działanie Boga w człowieku. Taka właśnie żywa akceptacja objawienia stanowi, według Swietłowa, istotę wiary w sensie właściwym. Tak więc wiara ta nie byłaby aktem intelektu ani w sensie właściwym ani pierwszorzędnie, lecz jest ona rozumna ponieważ objawienie odpowiada wewnętrznym pragnieniom rozumnej natury ludzkiej i jej potrzebom intelektualnym i moralnym¹².

Podobnie jak prawie wszyscy teologowie prawosławni tego okresu, Swietłow stwierdza, że Kościół jako społeczność religijna został ustanowiony przez Chrystusa do przechowywania i rozszerzania objawienia chrześcijańskiego i tylko za jej pośrednictwem może być ono poznane. Kościół przekazuje pełne i nieskażone objawienie Boże, zachowując w sobie prawdziwe i pełne zrozumienie jego ducha i sensu, i dlatego tylko jednomyślna zgodność całego Kościoła może stanowić normę wiary i jedyne kryterium prawdy.

Fundamentem struktury Kościoła apostołskiego i cechą istotną jego natury jest jego „soborność”, którą, idąc za myślą twórcy tej idei A. S. Chomjakowem, można określić jako pewną właściwość wewnętrzną, albo wewnętrzną zdolność Ortodoksji do zachowania jedności w nauce i życiu na mocy kolektywnego działania wspólnoty kościelnej. Duch Święty jako pełnia miłości i prawdy daje się tylko społeczności wiernych, zjednoczonych prawem miłości, i dlatego tylko cała ta wspólnota stanowi właściwy podmiot nieomylnego magisterium. Nie ma zatem Kościoła nauczającego i nauczanego a sobory powszechne wyrażają jedynie to, co już istniało w świadomości Ludu Bożego i to, co on już doświadczył i czym żył. Sobory ekumeniczne i hie-

¹⁰ „Otkrovenie sostoit v tom, čto Suščestvo Bezkonečnoe snischodija k nemošči čelovečeskago ducha, Samo nepostredstvenno soobščает emu o Sebe, nezavisimo ot ego sobstvennoj, poznavatel'noj dejatel'nosti, v vospolnenie nemošči poslednej”. P. Svetlov, ChV I, s. 24.

¹¹ P. Svetlov, *Kurs*, s. 30; Por. T. Spáčil, dz. cyt., s. 296—297, 311, 314,

¹² Por. np. P. Svetlov, ChV I, s. 17, 34; Tenże, *Kurs*, s. 18—33; Tenże, *Vvedenie*, s. 38.

rarchia nie mają żadnego autorytetu nieomylnego nauczania ex sese, świadczą one tylko o wierze całego Kościoła a ich decyzje nabierają wartości dogmatycznej jedynie przez proces ich recepcji w całej wspólnotie kościelnej. Każdy członek Kościoła wchodzi w żywy kontakt z całą tą wspólnotą, żyje życiem Bczym w Chrystusie i życiem Kościoła, i w ten sposób nabywa żywą, zbawczą wiarę, świadomość katolicką i rozum Chrystusa, dzięki którym uczestniczy on w kolektywnym poznaniu, doświadczeniu i zachowywaniu objawienia przez całe mistyczne Ciało Chrystusa¹³.

W taki to właśnie upraszczający sposób można by przedstawić podstawowe pojęcia, determinujące rozwiązanie problemu rozwoju dogmatycznego.

Wchodząc na teren teologii wschodniej należy również zwrócić uwagę, że nie przestrzega ona ściśle rozgraniczeń między filozofią i teologią, wiedzą i wiarą, porządkiem naturalnym i porządkiem nadprzyrodzonym, poznaniem dyskursywnym a bezpośrednim poznaniem intuicyjnym, owszem granice tych rzeczywistości bardzo często są płynne i różne porządki wzajemnie się mieszają.

Spółród zagadnień wchodzących w zakres wyjaśnienia skomplikowanego zjawiska, jakim jest fenomen rozwoju dogmatu, wybraliśmy jedno zagadnienie jako przedmiot naszego zainteresowania a mianowicie: proces rozwoju dogmatu jako funkcja świadomości Kościoła w ujęciu P. Swietłowa. Takie właśnie postawienie i ujęcie problemu stanowi próbę skonstruowania hipotezy syntetyzującej, w której poszczególne faktory czy elementy zjawiska rozwoju dogmatycznego są uchwycone w ich dynamice, w ich organicznym i harmonijnym współdziałaniu, po to, aby mieć całościową wizję mechanizmu będącego w stadium funkcjonowania. Skonstruowanie takiej dynamicznej hipotezy wymagało uprzedniej, szczegółowej analizy całej serii elementów determinujących pośrednio czy bezpośrednio proces rozwoju dogmatycznego. Do tego typu problemów determinujących wizję progresu dogmatycznego należą między innymi takie zagadnienia i pojęcia jak: pojęcie objawienia, pojęcie wiary i zmysłu religijnego, koncepcja Kościoła, teologii i dogmatu a wreszcie teoria poznania, faktory i przyczyny rozwoju dogmatu.

Chodzi tutaj o hipotezę, ponieważ, jak się okazuje, Swietłow nie dał pełnego opisu samego procesu rozwoju dogmatu, dlatego niektóre z jego współczynników trzeba było odnaleźć na zasadzie konwencji, czy idąc za intuicją odwołującą się do globalnego i obiektywnego zrozumienia myśli filozoficzno-teologicznej naszego Autora, do ujęcia tej myśli przez późniejszych jej interpretatorów, czy też wreszcie do jakiegoś ogólnego wycucia ducha teologii prawosławnej.

Współczesna teologia katolicka odwołując się do cennych intuicji twórców historycznej szkoły z Tybingi (J. S. Drey, J. A. Möhler, J. E. von Kuhn) i do teorii J. H. Newmana, rozważa proces rozwoju dogmatu właśnie jako funkcję świadomości Kościoła, chociaż samo pojęcie tej świadomości i jej struktura nie są przez wszystkich jednoznacznie rozumiane i ujmowane. Idąc za intuicjami i sugestiami teorii Pawła Swietłowa, wydaje się, że jego ujęcie rozwoju dogmatycznego najlepiej wyjaśnia się, jeśli się go rozważy jako proces dokonujący się właśnie w świadomości Kościoła.

Wydaje się niewątpliwym, że pojęcie świadomości Kościoła, którego rzeczywistym źródłem jest soborność Kościoła, stanowi u Swietłowa fundament takich pojęć jak dogmat i jego rozwój. Według niego, prawda objawiona

¹³ Por. P. Svetlov, ChV I, 195—199, 240, 323; Tenże, Kurs, s. 28—32, 366—363; Tenże, Učenje Cerkvi i bogoslovstvujuščij razum v religiozno-christianskom znani, w: Christianskoe Čtenie 1895, t. II, s. 421—425.

nie jest dana jednostce, lecz wspólnocie kościelnej żyjącej w jedności przez miłość. Świadomość kościelna jest więc, jak się wydaje, jakąś rzeczywistością ponadosobową; jest ona jednością albo harmonią świadomości indywidualnych, opartą na jedności życia i miłości w Kościele. Według definicji A. S. Chomjakowa świadomość Kościoła jest to „harmonia myśli indywidualnych, oświeconych łaską Bożą, która to harmonia stanowi ogólną myśl Kościoła”¹⁴. W ten sposób soborność czyli życie i jedność w miłości jako zasada wewnętrznej jedności Kościoła jest równocześnie fundamentem i źródłem świadomości kościelnej.

Według Swietłowa świadomość ponadindywidualna Kościoła jest rzeczywistością teandryczną, która obejmuje element Boży, tajemniczy i element ludzki, principium ponadhistoryczne i historyczne, ponadlogiczne i logiczne. W tej właśnie świadomości Kościół dotyka rzeczywistości najwyższej, duchowej, nadprzyrodzonej, chwyta i ujmuje ją w jakiś sposób za pośrednictwem doświadczenia i bezpośredniej percepcji, tzn. przy pomocy wiary, bez której nie ma w ogóle religijnego poznania¹⁵. W następnej kolejności principium logiczne ujmuje i wyraża treść wiary w pojęciach logicznych na płaszczyźnie intelektualnej. W ten sposób ontyczna rzeczywistość Boża i ponadlogiczna treść wiary jest ujęta w aspekcie prawdy w pojęciach ludzkich. To właśnie przejście rzeczywistości ponadlogicznej w porządek logiczny jest procesem tajemniczym i sprawia, że pojęcia ludzkie nie mogą pretendować do adekwatnego ujęcia tej rzeczywistości Bożej czyli żywej prawdy Bożej. Tak więc w świadomości kościelnej dokonuje się konceptualizacja i obiektywizacja przedpojęciowej treści wiary i równocześnie krystalizacja świadomości dogmatycznej Kościoła czyli doktryny Kościoła. Innymi słowy, świadomość Kościoła obejmuje przedpojęciową treść wiary i jej pojęciowe ujęcie obiektywne, nieadekwatne, analogiczne i aproksymatywne.

Wszystko to, co dokonuje się w ponadświadomości poza granicami izolacji osobowej, powtarza się następnie, jak się wydaje, w dziedzinie świadomości personalnej, tzn. ponadświadomość staje się świadomością, doświadczenie ogólne staje się doświadczeniem personalnym. Prawda, która się objawia, w życiu staje się przedmiotem percepcji ze strony intelektu i woli według miary i możliwości receptywnej osoby czyli indywiduum konkretnego i historycznego.

Swietłow nie rozważa nigdzie w sposób wyraźny istoty i natury świadomości kościelnej, lecz wyczuwa się, że on zakłada to pojęcie, które można starać się zrekonstruować w oparciu o jego fundamentalne pojęcia objawienia, wiary i zmysłu religijnego¹⁶.

¹⁴ (Świadomość Kościoła) „c'est l'harmonie des pensées individuelles éclairées par la grâce de Dieu qui constitue la pensée générale de l'Église”. A. S. Khomiakoff, *L'Église Latine*, s. 284. Problem świadomości Kościoła u Chomjakowa rozważa E. Ch. Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov*, Würzburg 1967; B. Schultze, *Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik*, w: *Orientalia Christiana Periodica* 34(1968) fasc. 2, s. 395—409.

¹⁵ P. Swetłow, ChV I, s. 183—184; Tenże, *Kurs*, s. 29—36; Tenże, *Obrazovanie obščestvo i sovremennoe bogoslovie*, w: *Bogoslovskij Vestnik* (Moskwa) 1901, t. III, nr 12, s. 729—730, 744—749; Tenże, *Mesto bogoslovija v sem'e universitetskich nauk*, w: *Christianskoe Čtenie* 1897, t. II, nr 11, s. 333—338.

¹⁶ P. Swietłow mówi, że Kościół jest kolektywnym nosicielem wiedzy chrześcijańskiej — wiary: „Kollektivnaja nositel'nica christianskago znanija”, i dlatego jeśli wierni wzrastają w zrozumieniu objawienia, to z konieczności powinno także dokonywać się doskonalenie zrozumienia wiary w całej wspólnotie wiernych czyli w Kościele. Wydaje się więc, że wiedza chrześcijańska w odniesieniu do całego

Świadomość dogmatyczną Kościoła możemy rozważać w dwóch aspektach:

1. w sensie statycznym albo pasywnym,
2. w sensie dynamicznym albo aktywnym.

Postaramy się teraz rozważyć te dwa aspekty. Świadomość kościelna w sensie statycznym przedstawia się jako stosunek pojęciowej treści świadomości Kościoła do treści prawdy objawionej w ogóle, albo raczej jako całokształt treści dogmatycznej, więcej czy mniej ustalonej, skryształizowanej i nagromadzonej w ogólnej świadomości kościelnej. Można to przedstawić na schemacie jako dwa kręgi, które częściami swych płaszczyzn nakładają się na siebie wzajemnie i na tej przestrzeni ściśle przylegając do siebie równocześnie nie identyfikują się.

Kościół posiada całe objawienie, całą prawdę objawioną i jako taką ujmuje ją za pośrednictwem zmysłu religijnego, doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, tzn. za pośrednictwem wiary. W ten sposób objawienie stanowi przedmiot i równocześnie treść wiary Kościoła. Objawienie i wiara jako bezpośrednia percepcja czy intuicja, są absolutnie niezienne w swej substancji. Jednakowoż pewna część objawienia jest uchwycona i dostępna nie tylko dla wiary, lecz równocześnie dla rozumu Kościoła. Tak więc jedna część objawienia jest równocześnie przedmiotem wiary i rozumu. Prawdy wiary, które stanowią równocześnie przedmiot rozumu i wiary Kościoła to są właśnie już wyjaśnione dogmaty wiary czyli prawdy zdefiniowane¹⁷.

Świadomość dogmatyczna Kościoła obejmuje jednak w części prawdy objawione już wyjaśnione a w części treść objawioną, ale jeszcze nie wyjaśnioną definitywnie. Pierwsza część stanowi dogmatyczną świadomość kościelną już ustaloną i definitywnie skryształizowaną. Obejmuje ona dogmaty wyjaśnione czyli ostatecznie sformułowane i stanowi świadomość dogmatyczną, normatywną dla wiary i dla rozumu każdego poszczególnego członka Kościoła. Ta część świadomości kościelnej stanowi u Swietłowa przedmiot materialny wiedzy chrześcijańskiej¹⁸, czyli doktryny Kościoła i równocześnie principium jej jedności¹⁹.

Prawda objawiona i przekazana za pośrednictwem dogmatów, odzwierciedla się w sposób więcej czy mniej pełny i doskonały w indywiduum, zależnie od charakteru podmiotu poznającego. Na mocy uczestnictwa każdego członka w życiu i świadomości całego Kościoła, treść percepcji indywidualnej wchodzi w świadomość ogólnkościelną²⁰. W ten sposób świadomość kościelna zawiera, poza dogmatami wyjaśnionymi, dogmaty niewyjaśnione i całą różnorodność opinii szczegółowych, dotyczących tych dogmatów jeszcze nie wyjaśnionych — implicite, które są na drodze wyjaśniania i krystalizacji dogmatycznej. Różnorodność opinii nie oznacza a priori niezgodności czy sprzeczności, wyraża ona raczej różne aspekty tej samej prawdy²¹. Mamy tutaj różne stopnie wyjaśnienia dogmatu począwszy od opinii powszechnie przyjętych w Kościele aż do opinii indywidualnych w ścisłym znaczeniu. Jednakowoż żaden z dogmatów niewyjaśnionych nie może stać się dogmatem wyjaśnionym jak tylko dzięki pozytywnej decyzji całego Kościoła pod-

Kościół może być rozważana jako kolektywna świadomość Kościoła. Por. P. Svetlov, ChV I, s. 305—311.

¹⁷ Por. P. Svetlov, ChV I, s. 302—303, 315, 338—339.

¹⁸ Por. Tenże, Kurs, s. 34—36; Tenże, Mesto bogoslovija, s. 333—336.

¹⁹ Tenże, Učenje Cerkvi, s. 417.

²⁰ Tamże, s. 417.

²¹ Tamże, s. 417, 440.

czas soboru ekumenicznego. Dogmaty niewyjaśnione czyli świadomość kościelna jeszcze nie skryształizowana, nie ma charakteru normatywnego i wyraża jedynie dynamikę życia i refleksji ludzkiej.

Widzimy więc, że dogmatyczna świadomość kościelna jest znacznie bogatsza niż tylko sama świadomość sformułowana i wyrażona w dogmatach. W aktualnej sytuacji Kościoła, powiada Swietłow, istnieją dogmaty oficjalnie nie zdefiniowane na skutek niemożliwości odbycia soboru powszechnego, które są jednak praktycznie i powszechnie wierzone w Kościele²². Dlatego też prawdy te nie są normą zewnętrzną i powszechną wiary, tzn. w wypadku ich negacji nie ma herezji, lecz mogą być one, w wypadku szczegółowym jedynie, normą wewnętrzną wiary subiektywnej poszczególnych osób.

Według schematu wspomnianego wyżej, dogmat przedstawia się jako rezultat spotkania wiary Kościoła z rozumem Kościoła²³. W ten sposób dogmat okazuje się jako rzeczywistość teandryczna, złożona z dwóch principów: bożego i ludzkiego, tzn. dogmat jako treść wierzona jest absolutnie prawdziwy i niezmienny, i jako treść wierzona a równocześnie ujęta i wyrażona w pojęciach ludzkich, jest rzeczywistością możliwą do udoskonalenia w pewnych granicach. Tak więc dogmat jest pod pewnym względem rzeczywistością ponadhistoryczną i ponadlogiczną, a pod innym względem, rzeczywistością historyczną i logiczną. Te dwie płaszczyzny są połączone w dogmacie na zasadzie unii teandrycznej.

Reasumując można powiedzieć, że według Swietłowa, świadomość wiary Kościoła dotyczy posiadania objawienia, a świadomość dogmatyczna Kościoła dotyczy przede wszystkim ujęcia intelektualnego prawdy objawionej. Dogmat powiększa ilość prawdy objawionej i wyjaśnionej w Kościele, a nie ilość prawdy objawiczej, posiadanej przez Kościół. Innymi słowy, dzięki dogmatowi nie wzrasta wiara Kościoła w swej istocie, lecz powiększa się i wzrasta zasób, jeśli można się tak wyrazić, wiary rozumnej, tzn. zasób treści wiary uchwyconej i wyrażonej w pojęciach. Tak więc nie ma wzrostu obiektywnego treści wiary Kościoła, a wzrost ten dotyczy jedynie treści zrozumianej i wyjaśnionej w świadomości kościelnej.

Świadomość Kościoła nie jest jednak czymś martwym i skostniałym, przeciwnie, w swej istocie jest ona jednym z licznych aspektów życia Kościoła. Świadomość ta okazuje się jako pewna zdolność organizmu kościelnego, za pomocą której Kościół dąży ustawicznie do ujęcia i wyrażenia swej wiary w pojęciach dostępnych dla rozumu ludzkiego, ponieważ jedność życia Kościoła dąży z koniecznością także do jedności myśli i doktryny. Tak więc, istota świadomości Kościoła w sensie dynamicznym polega na ustawicznej aktywności, na procesie poznawania prawdy objawionej, który dokonuje się najpierw w świadomości kolektywnej, potem odzwierciedla się w intelekcie indywidualnym i wreszcie powraca do tej świadomości w formie owoców refleksji indywidualnej. Postarajmy się więc przedstawić wewnętrzny proces poznania religijnego, czyli rozwoju dogmatycznego, analizując jego poszczególne etapy.

Wszelkie poznanie religijne, twierdzi Swietłow, rozpoczyna się od wiary według principium „credo ut intelligam”. Prawda Boża czy raczej ontyczna rzeczywistość Boża, jest objawiona i dostępna bezpośrednio całemu Kościołowi, zjednoczonemu w jedności miłości i życia, i dlatego ta prawda jest dostępna dla jednostki jedynie w Kościele i przez Kościół o tyle, o ile ten po-

²² Tenże, ChV I, s. 318—320.

²³ Tamże, s. 302—303, 338.

szczególny członek Kościoła jest zanurzony w tym ogólnym nurcie życia i miłości. W ten sposób powszechne doświadczenie wiary i świadomość ponadindywidualna Kościoła stanowią pierwotne źródło doświadczenia, wiary i poznania religijnego dla poszczególnych członków Kościoła.

Doświadczenie bezpośrednie i konkretne Kościoła zawiera zarodek dogmatu. Treść prawdy uchwycona przez to doświadczenie i ujęta w procesie konceptualizacji w idee i pojęcia, zostaje wreszcie wyrażona w strukturze werbalnej formuły dogmatycznej. W ten sposób powstaje dogmat w świadomości kościelnej na bazie doświadczenia czyli wiary całego Kościoła.

Definicja prawdy zależy od okoliczności historycznych, wyraża ona tylko pewien aspekt prawdy objawicznej i dlatego ma ona w pewnym sensie charakter pragmatyczny²⁴, lecz równocześnie zawiera ona ogólną prawdę kościelną²⁵.

Według opinii naszego Autora, dogmat jako formuła logiczna prawdy objawionej odnosi się do rozumu wiernego, dlatego też powinien on być przyjęty i zasymilowany na płaszczyźnie intelektualnej²⁶. Dogmat jednak nie jest tylko rzeczywistością logiczną, suponuje on jako swe źródło wiarę Kościoła, i z tej racji powinien i musi on być koniecznie zasymilowany także na płaszczyźnie żywej wiary²⁷. Dogmat powinien więc być przyjęty nie tylko przez chłodne przyzwolenie intelektu, lecz także i przede wszystkim przez żywą wiarę, która przekształca ten dogmat w naturę naszego ducha, i która czyni z niego swoją własność. Tylko pod tym warunkiem dogmat osiąga swój cel i staje się światłem naszego poznania²⁸. Tak więc dogmat zostaje zasymilowany i przyjęty przez jednostkę na drodze rozumu i na drodze wiary.

Na skutek ograniczoności ludzkiego poznania i absolutnego charakteru prawdy Bożej, dogmat odzwierciedla się w intelekcie indywidualnym w sposób częściowy i niedokładny²⁹. Co więcej, sama formuła dogmatyczna ujmuje i wyraża jedynie ten lub inny aspekt a nie całą prawdę Bożą³⁰. Z tej też racji, zauważa Swietłow, istnieje miejsce dla dalszej aktywności rozumu, dla opinii szczegółowych i dla wyjaśnienia dogmatów jeszcze nie wyjaśnionych³¹.

Podczas procesu asymilacji dogmatu dokonuje się drugie spotkanie wiary i rozumu, dogmatu i intelektu ludzkiego, na płaszczyźnie świadomości indywidualnej. Rozum wierzący stara się ująć wiarę za pośrednictwem nowych pojęć zawartych implicite w dogmacie asymilowanym i z niego wyprowadzonych, a w części za pomocą pojęć zaczerpniętych z wiedzy ludzkiej. W ten sposób dokonuje się synteza wiary i rozumu, która wyraża się w opiniach teologicznych³². Jednakowoż opinie te nie mają charakteru normatywnego, są one wyrażeniem indywidualnym i subiektywnym zrozumienia wiary. Dogmat stanowi normatywny przedmiot wiary indywidualnej, podczas gdy opinia jednostkowa jest wyrażeniem zewnętrznym zrozumienia tej wiary i ujmuje jedynie ten lub inny aspekt dogmatu. Rozum nie może wywierać wpływu na istotę dogmatu³³.

W następnej kolejności, świadomość indywidualna dąży do zweryfikowa-

²⁴ Por. P. Swetlov, ChV I, s. 327.

²⁵ Por. Tamże, s. 309—310.

²⁶ Tamże, s. 302—303; Tenże, *Učenje Cerkvi*, s. 429—431.

²⁷ Tenże, ChV I, s. 305; Tenże, *Učenje Cerkvi*, s. 431—433.

²⁸ Tenże, ChV I, s. 307; Tenże, *Učenje Cerkvi*, s. 428—429.

²⁹ Por. Tenże, *Učenje Cerkvi*, s. 429.

³⁰ Tenże, ChV I, s. 309—310.

³¹ Por. Tamże, s. 308—311; Tenże, *Učenje Cerkvi*, s. 429—431.

³² Por. Tenże, ChV I, s. 307; Tenże, *Učenje Cerkvi*, s. 428—429.

³³ Por. Tamże, s. 432.

nia swego własnego zrozumienia wiary w rozumieniu kolektywnym, i w ten sposób w dalszym procesie owa świadomość indywidualna wnosi opinie szczegółowe, jako ujęcia indywidualne dogmatów jeszcze nie wyjaśnionych, w dogmatyczną świadomość kościelną. Jeśli to rozumienie indywidualne dogmatu niewyjaśnionego i wyrażonego w opinii okazałoby się elementem heterogenicznym, wtedy opinia ta zostanie odrzucona wcześniej czy później przez świadomość kościelną; i przeciwnie, jeśli opinia okaże się elementem homogenicznym, wtedy może ona być przyjęta wcześniej czy później³⁴. W ten sposób w świadomość dogmatyczną Kościoła wchodzi cała różnorodność opinii teologicznych, które nie są ani obowiązujące ani normatywne dla wiary poszczególnych członków Kościoła. Są one jedynie różnymi odzwierciedleniami tej samej prawdy Bożej w intelektach indywidualnych i wyrażają żywotność i płodność refleksji ludzkiej³⁵. Z biegiem czasu te właśnie opinie mogą okazać się punktem wyjścia dla dalszego wyjaśnienia prawdy Bożej przez Kościół, czyli podstawą dla formacji nowej formuły dogmatycznej dla dogmatu, który nie jest jeszcze wyjaśniony. Opinie teologiczne stanowią w jakiś sposób narzędzia do wyprowadzania dogmatu implicite z prawdy objawionej i wyjaśnionej, w której ten dogmat jest zawarty. Od momentu, kiedy dogmat zostanie wyjaśniony przez Kościół, opinie sprzeczne z tym dogmatem nie mogą być już podtrzymywane w Kościele.

Cały ten proces może być wyjaśniony i opisany jeszcze w inny sposób. Jak to powiedzieliśmy wyżej, doświadczenie, wiara i świadomość ponadindywidualna Kościoła stanowią źródło pierwotne doświadczenia, wiary i świadomości indywidualnej. Doświadczenie dane zawiera w swej głębi dużo więcej niż jego wyrażenia słowne, pojęciowe i logiczne, jakimi są dogmaty wyjaśnione. Świadomość kolektywna (sobornaja) nie może pozostać świadomością ponadindywidualną; ona staje się niechybnie doświadczeniem personalnym, należącym do poszczególnych jednostek. Świadomość indywidualna kształtuje się zależnie od osoby historycznej, konkretnej, czyli według i stosownie do podmiotu, który ujmuje doświadczenie kolektywne i w ten sposób powstaje myśl teologiczna i system teologiczny, będące odzwierciedleniem integralnego doświadczenia religijnego.

Religijna świadomość osobowa czyli myśl teologiczna, stara się rozszerzyć, pogłębić, afirmować oraz uzasadnić swoje rozumienie wiary a równocześnie dąży do jego zidentyfikowania z percepcją ponadindywidualną całego Kościoła. Wiara ta dąży do zjednoczenia i do zidentyfikowania się ze swym źródłem pierwotnym i pierwszorzędnym, tzn. z wiarą i doświadczeniem integralnym Kościoła, czyli dąży do tego, by być potwierdzona i zweryfikowana przez tradycję kościelną. W ten sposób chociaż myśl teologiczna ma charakter percepcji indywidualnej w Kościele, to jednak ona nie może pozostać egoistycznie indywidualną, przeciwnie, ona dąży do tego, by stać się myślą czy teologią tradycji i by znaleźć swe uzasadnienie w tej ostatniej. Twórcza myśl teologiczna nie powinna jedynie powtarzać innymi słowami tego, co już istniało w tradycji, przeciwnie, ona wnosi coś nowego. Wprawdzie to nowe było w tradycji, lecz nie było jasne. Z tej też racji myśl teologiczna i każde nowe wyrażenie szukają swego uzasadnienia w tradycji całego Kościoła. Tak więc posłuszeństwo tradycji i zgodność z nią stanowią wewnętrzny test świadomości indywidualnej w Kościele.

W ten sposób świadomość indywidualna wyrażona w myśli teologicznej powraca do swego pierwotnego źródła, do świadomości kolektywnej i zamy-

³⁴ Por. Tenże, ChV I, s. 310—311.

³⁵ Por. Tenże, *Učnie Cerkvi*, s. 417, 440.

ka krąg albo cykl procesu asymilacji dogmatu. Kóńiec tego cyklu stanowi początek sukcesywnego procesu, nowego wyjaśnienia dogmatu jeszcze nie określonego, który dokonuje się w świadomości Kościoła i który prowadzi do nowej formuły dogmatycznej.

Tak więc całkowity proces wyjaśnienia czyli rozwoju dogmatu obejmuje dwa cykle, dwa etapy, tworząc razem jeden proces cyrkulacji prawdy, który dokonuje się w zamkniętej strukturze trzech aspektów tej samej świadomości kościelnej, tzn. między świadomością wiary Kościoła — kolektywną świadomością dogmatyczną — i świadomością indywidualną. Pierwszy cykl tego procesu dokonuje się pomiędzy objawieniem uchwyconym na sposób ujęcia prekonceptualnego przez doświadczenie w świadomości wiary całego Kościoła a jego świadomością dogmatyczną i kończy się definicją dogmatyczną. Jeśli weźmiemy teraz jednostkę, indywiduum jako takie, niezależnie od jego uczestniczenia w życiu, we wierze i w świadomości całego Kościoła, wtedy drugi cykl rozwoju dogmatu dokonuje się pomiędzy kolektywną świadomością dogmatyczną a świadomością indywidualną i prowadzi do ujęcia zrozumienia indywidualnego danego dogmatu, czyli do szczegółowej opinii teologicznej.

Konsekwencją tego integralnego procesu jest to, że rozum indywidualny staje się, powiedzielibyśmy, bardziej wierzący a wiara bardziej rozumna i silniejsza. Co więcej, wydaje się, że według Swietłowa, wzrasta również wiara indywidualna ze względu na swój przedmiot, ponieważ całe objawienie stanowi przedmiot tylko wiary całego Kościoła, a objawienie wyjaśnione przez Kościół — czyli dogmat, jest przedmiotem normatywnym wiary indywidualnej. Tak więc skoro wzrasta ilość prawdy objawionej i równocześnie wyjaśnionej przez Kościół, to powinien wzrastać także przedmiot normatywny wiary indywidualnej.

W rzeczywistości doświadczenie i świadomość kolektywna są znacznie bogatsze w treść niż ich wyrażenia logiczne — dogmaty, i z tej to racji, przedmiot wiary indywidualnej jest bogatszy niż prawda wyjaśniona czyli zdefiniowana przez Kościół. Tymczasem doświadczenie to i świadomość Kościoła, z wyjątkiem prawd już wyjaśnionych, jako przedmiot wiary indywidualnej, subiektywnej, nie są jeszcze skryształizowane definitywnie i nie otrzymały definicji Kościoła, i z tej racji nie stanowią one z punktu widzenia jurydycznego, przedmiotu obowiązującego i normatywnego wiary. W ten sposób świadomość dogmatyczna Kościoła jak również zrozumienie indywidualne wiary mogą wzrastać niezależnie od dogmatyzacji kościelnej³⁶. Jednakże tak wiara indywidualna jak doktryna wiary Kościoła, czyli wiedza chrześcijańska, wymagają dogmatyzacji prawd po to, aby ich przedmiot był trwały, skryształizowany i oparty na obiektywnym autorytecie Kościoła, ponieważ dogmat stanowi w jakiś sposób punkt wyjścia, podstawę i warunek aktywności wiary i rozumu chrześcijańskiego.

Tak więc wzrost indywidualny we wierze i w poznaniu prawdy objawionej zależy od wzrostu całego ciała Kościoła w poznaniu wiary. Z drugiej strony, jeśli poszczególne członki Kościoła wzrastają, powinno wzrastać również całe ciało Kościoła czyli wspólnota wiernych w poznaniu wiary.

³⁶ „...v Cerkvi Christovoj osuščestvljaetsja christianskoe trebovanie soveršenstvovanija ili razvitija christian vo vsem — kak v blagočestii i v vere, tak i v poznanii... V celom ne mozet byt' men'she togo, čto dano v častjach, i esli v verujuščich najdeno vozrastanie ili razvitie v urazumenii Otkrovenija, to konečno, takovoe že soveršenstvovanie v razumenii very est' i v sovokupnosti verujuščich ili v Cerkvi”. P. Svetlov, ChV I, s. 311. Por. Tamże, s. 318—319.

Integralny proces rozwoju dogmatycznego polega zatem na żywej i permanentnej cyrkulacji prawdy w Kościele, w jego świadomości, dzięki której wzrasta logiczne poznanie wiary i sama wiara staje się bardziej rozumna. Ten proces obiegu prawdy może wydawać się, z punktu widzenia logiki, błędnym kołem, ponieważ wzrastanie i doskonalenie się jednostki we wierze i poznaniu prawdy zależy od wiary i od jej poznania przez cały Kościół, i odwrotnie, wzrastanie poznania kolektywnego wiary w Kościele zależy w jakiś sposób od poznania indywidualnego. To błędne koło wynika z faktu, że jednostka okazuje się raz jako uczestnicząca we wierze Kościoła i w kolektywnej świadomości, innym razem jako indywiduum poza tą wspólnotą, podczas gdy w rzeczywistości, wydaje się, że jednostka nie przestając być sobą, równocześnie w jakiś tajemniczy sposób tkwi i uczestniczy w życiu i poznaniu wiary całego Kościoła.

Swiełłow oparł pojęcie wzrostu w poznaniu wiary w Kościele na idei świadomości kolektywnej wiernych (sobornoe soznanie verujuščich), która jak się wydaje, nie jest jakimś nowym, ponadosobowym bytem, lecz która należy raczej do kategorii relacji i opiera się na wspólnym uczestnictwie członków w życiu, łasce, wierze i prawdzie całego Kościoła. Cyrkulacja prawdy w Kościele wyraża ideę żywego procesu permanentnej, koncyliacji — soborowania (soborowanie), przez który i dzięki któremu Kościół ustawicznie identyfikuje się ze sobą samym w swych zewnętrznych manifestacjach³⁷. Proces koncyliacji wyraża i weryfikuje jedność i identyczność myśli czyli prawdy w Kościele. Prawda zaś kościelna jest jedną z manifestacji Kościoła. Nieprzerwana identyczność wiary i prawdy w Kościele opiera się na żywej, historycznej i nieprzerwanej łączności Kościoła z Chrystusem. Ta właśnie łączność realizuje się także na płaszczyźnie autentycznej tradycji Kościoła³⁸.

Cyrkulacja prawdy w Kościele, czyli proces wewnętrzny rozwoju dogmatycznego, ma charakter procesu teandrycznego, w którym uczestniczą principa ponadlogiczne i logiczne, wiara i rozum. Wydaje się jednak, że według Swiełłowa, wiara nie jest całkowicie pozbawiona jakiegoś elementu racjonalnego, a z drugiej strony, rozum czysty nie byłby zdolny ująć prawdy Bożej, jeśli nie byłby wierzącym. Te dwa faktory: boski i ludzki, działają równocześnie, tzn. one nigdy nie identyfikują się i równocześnie nigdy nie działają całkowicie niezależnie jeden od drugiego. Wydaje się jednak, że stosownie do momentu procesu, w jakim go rozważamy, aktywność jednego faktora uprzedza aktywność drugiego. Tak więc w pierwszym etapie procesu rozwoju dogmatycznego najpierw doświadczenie czyli wiara całego Kościoła ujmuje treść objawienia, a następnie dopiero włącza się aktywność faktora logicznego, który wyraża tę treść w pojęciach intelektualnych. Dogmat okazuje się tutaj jako harmonijna i teandryczna synteza tych dwóch faktorów.

W drugim etapie dogmat zostaje zasymilowany i odzwierciedla się najpierw jako prawda logiczna w intelekcie wierzącym, a następnie zostaje on zasymilowany na płaszczyźnie wiary. W ten sposób rozum wierzący konstruuje sobie własne zrozumienie dogmatu, które jest źródłem powstania opinii teologicznej, a która jest także jakąś syntezą teandryczną wierzącego rozumu i wiary. Wydaje się, że wiara gra tutaj rolę faktora, który kontroluje i weryfikuje twórczą aktywność dyskursywnego i wierzącego rozumu.

³⁷ Idea soborności i soborowania w odniesieniu do prawdy Bożej w Kościele, wyjaśnia i szeroko komentuje S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, s. 74—103.

³⁸ Por. P. Swiełłow, *ChV II*, s. 516, 572.

Trzeba jednak zauważyć, że kiedy mówimy o sukcesywnej aktywności principium ponadlogicznego i logicznego, chodzi o jakieś następstwo logiczne a nie czasowe.

Istnieją więc dwa momenty podczas procesu rozwoju dogmatycznego, gdzie w sposób szczególny principium boskie i ludzkie spotykają się i jedną wzajemnie. Unia definitywna, lecz zdolna do dalszego doskonalenia, wspomnianych faktorów, realizuje się w dogmacie, a unia warunkowa i względna, o ile musi być zweryfikowana przez Kościół, dokonuje się w opinii teologicznej.

Reasumując, można powiedzieć, że w takim ujęciu i zrozumieniu procesu rozwoju dogmatycznego, dogmat jako rezultat tego procesu nie powiększa ilości treści objawienia i wiary w Kościele. Dzięki dogmatowi wzrasta ilość prawdy objawionej i równocześnie wyjaśnionej przez Kościół. Nowe pojęcia i nowe formuły, które wyrażają prawdę objawioną, ubogacają treść naszej świadomości i treść świadomości dogmatycznej Kościoła czyli doktrynę kościelną. Dzięki dogmatowi prawda dana w objawieniu staje się jasną, dokładną i dostępną już nie tylko dla wiary, lecz także dla rozumu chrześcijańskiego. Dogmat daje prawdzie objawionej dokładność i charakter obowiązujący czyli normatywny. Dogmat, początkowo niejasny w kościelnej świadomości i nieobowiązujący, staje się z biegiem czasu coraz bardziej jasny, a wreszcie w definicji osiąga on precyzję i charakter normy obowiązującej. Wyprowadzenie dogmatu zawartego implicite w objawieniu albo w dogmacie już wyjaśnionym, dokonuje się przede wszystkim na drodze afektywnej, czyli na płaszczyźnie doświadczenia i równocześnie na drodze spekulatywnej, czyli na płaszczyźnie rozumu dyskursywnego. Dogmat jest więc jakąś interpretacją doświadczenia chrześcijańskiego, lecz równocześnie wyraża on prawdę obiektywną, chociaż w sposób analogiczny, nieadekwatny i przybliżony. Dogmat wyjaśniony, o ile obejmuje niewyczerpywalną prawdę objawienia, stanowi zarodek innego dogmatu jeszcze nie wyjaśnionego, i w ten sposób rozwój dogmatyczny przedstawia się jako łańcuch dogmatów powiązanych przyczynowo.

Takie wyjaśnienie rozwoju dogmatycznego pozwala Swietłowowi przyjąć progres jakościowy dogmatu: doskonalenie formuły dogmatycznej; i progres ilościowy: przyrost liczby dogmatów określonych; rozwój subiektywny: postęp w zrozumieniu prawdy objawionej na terenie teologii i przez poszczególne jednostki, i wreszcie rozwój obiektywny: ubogacenie w nową treść świadomości indywidualnej i świadomości dogmatycznej Kościoła czyli doktryny kościelnej, dzięki możliwości nowych definicji dogmatycznych³⁹.

III. ANALOGIE I MOMENTY ZBIEŻNE TEORII P. SWIETŁOWA Z TENDENCJAMI WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI TEOLOGICZNEJ

Trudno byłoby o jakąś pełną ocenę poglądów P. Swietłowa na temat rozwoju dogmatu, z punktu widzenia teologii katolickiej, niemniej jednak można wysunąć pewne sugestie co do analogii i pewnych ich zbieżności z tendencjami współczesnej teologii.

Przed wszystkim nie ulega wątpliwości, że uzasadnienie istnienia ponadindywidualnej, kolektywnej świadomości Kościoła, tak jak ją wydaje się rozumieć Swietłow, natrafiłoby na zasadnicze trudności tak z punktu widze-

³⁹ P. Svetlov, ChV I, s. 312—320.

nia filozofii i teologii jak i psychologii, ponieważ nie do pojęcia jest zlanie się świadomości indywidualnych w ten sposób, by powstała ponadpersonalna świadomość całej wspólnoty kościelnej, której przedmiotem i funkcją byłoby globalne ujęcie i doświadczenie objawienia. O świadomości Kościoła można jednak mówić, kiedy rozumie się ją jako żywą tradycję ogólnokościelną, dotyczącą zrozumienia objawienia, zobjektywizowaną w dokumentach, rozwijającą się, przekazywaną i doświadczaną w życiu całego Kościoła i poszczególnych jego członków. W sensie ścisłym ponadosobową świadomością Kościoła jest jedynie Duch Święty jako jego dusza.

Jeśli chodzi o pojęcie objawienia, to katolicka teologia w oparciu o wypowiedzi soborowej Konstytucji o Objawieniu „*Dei Verbum*”, rozważa go jako zdarzenie, jako autokomunikację Boga duchowi stworzonemu, która osiąga swe centrum w słowie objawionym, zawierającym samą rzeczywistość objawioną⁴⁰. Również dla Swietłowa objawienie nie jest tylko prawdą wyrażoną w wypowiedziach formalnych, lecz także i przede wszystkim zdarzeniem, faktem historycznym a równocześnie żywym faktem zbawczym, którego treść nie wyczerpuje się całkowicie w prawdzie teoretycznej.

Istnieje ewidentna analogia i wiele punktów zbieżnych między ogólnym opisem procesu rozwoju dogmatycznego u współczesnych teologów katolickich (K. Rahner, K. Lehmann, H. Hammans, Z. Alszeghy — M. Flick) a ujęciem tego procesu u Swietłowa. Oczywiście, są tutaj pewne szczegółowe różnice, lecz jednak równocześnie można zauważyć ten sam ogólny kierunek i tę samą drogę ujmowania wyjaśnienia rozwoju dogmatycznego⁴¹.

Teoria P. Swietłowa nie może być uważana, mimo pewnych tendencji, po prostu jako teoria antyintelektualistyczna, według której rozwój wychodzi ze zdarzenia czy posiadania pewnej prawdy obiektywnej i dochodzi do poznania tego faktu. Wprawdzie Swietłow podkreśla fakt czyli ontyczną rzeczywistość objawienia, jako punkt wyjścia rozwoju dogmatycznego, lecz równocześnie nie pomija całkowicie momentu percepcji prawdy, nie wymagając jednak, żeby ta percepcja osiągała stan wypowiedzi formalnej. W ten sposób proces rozwoju dogmatycznego u Swietłowa zakłada, mimo wszystko, pewną ciągłość i powiązanie neotyczne pomiędzy objawieniem i dogmatem; byłby to więc rozwój homogeniczny poznania na płaszczyźnie i w horyzoncie prawdziwego. W ten sposób Swietłow nie sprowadza momentu dynamicznego rozwoju dogmatu do jednego tylko principium intelektualistycznego czy antyintelektualistycznego, przeciwnie, podkreśla on, że wszystkie elementy życia wiary Kościoła, w ich różnorodności, biorą udział w progresie poznania objawienia.

Wydaje się, że fundamentalne principia teorii Swietłowa, mniej czy więcej, zbiegają się z doktryną katolicką. Zbieżność ta wyraża się przede wszyst-

⁴⁰ Por. *Konstytucja o Objawieniu „Dei Verbum”*, nr 2, 4, 7; K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, s. 49—90; K. Rahner — J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (Quaestiones disputatae 25), Freiburg i.Br. 1965, s. 25—69; K. Rahner — K. Lehmann, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, s. 756—766; H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, s. 180—192; R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Bruges 1966².

⁴¹ Por. m. in. H. de Lubac, *Le problème du développement du dogme*, w: *Recherches de Science Religieuse* 35(1948) 130—160; K. Rahner, *Dogmenentwicklung*, w: LThK, t. III, Freiburg i.Br. 1959², kol. 457—463; H. Hammans, *Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung*, s. 273—276; K. Rahner — K. Lehmann, *Geschichtlichkeit der Vermittlung*, s. 774—776; Z. Alszeghy — M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967, s. 31—118; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, München 1969, t. I, s. 194—207.

kim w twierdzeniu, że treść objawienia nie jest poddana prawu ewolucji i że rozwój dotyczy doskonalenia pojęć ludzkich i ubogacenia świadomości reflektowanej wiary w Kościele. Tak więc istnieje nieprzerwanie absolutna i pełna identyczność istotnej treści objawienia, czyli depozytu wiary, z istotną treścią dogmatu. Ta identyczność zachowuje się w każdym momencie i w całym procesie rozwoju dogmatycznego, który jest progresem rzeczywistym, przejściem poznania ze stanu *implicite* w stan *explicite* i równocześnie procesem homogenicznym w sensie właściwym.

Nie ulega wątpliwości, że jak cała teologia Swietłowa tak też i jego teoria rozwoju dogmatycznego wykazuje dość wyraźne wpływy subiektywistycznej i agnostycznej filozofii E. Kanta, która odrzuciła metafizykę i wszelką spekulację intelektualną w teologii, a położyła akcent na moment empiryczny i na rolę woli w religii i poznaniu religijnym. Dostrzega się także wyraźne wpływy subiektywizmu i mistycyzmu teologii liberalnej i modernistycznej, a wreszcie ewidentną zależność eklezjologii Swietłowa od wspólnotowej mistyki Chomjakowa. Chociaż przeważa u Swietłowa skłonność do mistycyzmu, to jednak bardzo często balansuje on między mistycyzmem a racjonalizmem. Aby zachować równowagę między tymi dwoma subiektywizmami, Swietłow stara się uczynić principium teandryczne kamieniem węgielnym swego systemu teologicznego.

Chociaż próba wyjaśnienia rozwoju dogmatycznego przez Swietłowa nie jest pozbawioną braków, to jednak musimy wziąć pod uwagę, że teoria ta powstała w teologii prawosławnej i że niektóre jej idee są przystosowywane, pogłębiane i coraz więcej rozwijane w teologii współczesnej. Nasz Autor zwrócił uwagę na różnorodność czynników w procesie rozwoju dogmatycznego, na bardziej kompletne i pełniejsze zrozumienie objawienia, na aspekt historyczny i dynamiczny prawdy Bożej asymilowanej przez człowieka historycznego, na stosunek między świadomością niewyraźną i świadomością formalną, reflektowaną, na immanencję prawdy Bożej we wspólnocie kościelnej i na konieczność recepcji dogmatu przez każdego z jej członków oraz na inne szczegółowe problemy.

Mając na uwadze fakt różnic dogmatycznych pomiędzy Kościołami Wschodu i Zachodu, wydaje się, że bardziej pogłębione i bardziej adekwatne zrozumienie natury, wewnętrznej struktury dogmatu i jego rozwoju, jest jedną z dróg, na których teologia powinna szukać jedności w nauce i jedności we wierze.

Paweł Swietłow, jako jeden z pierwszych w prawosławnej teologii rosyjskiej, zaczął odważnie iść tą drogą.

S u m m a r y

THE PROCESS OF THE DEVELOPMENT OF DOGMA AS A FUNCTION OF CHURCH CONSCIOUSNESS IN THE THEORY OF PAUL SVETLOV (1861—1942)

Theological reflection continually reinforced the understanding of nature and the factors and inner-laws leading the process of a deeper and deeper understanding of God's message in the Church. A clearing up of the dogmatic progress, which is a manifestation of life and inner dynamism of the Church, has a fundamental ecumenical meaning. The reason for this is that the unity of faith in the visible community of the believers in Christ supposes the common acceptance of determined doctrinal content.

The 19th century, in which evolutionism triumphed and new catholic dogmas were proclaimed, also placed Orthodoxy before the problem of dogmatic progress. In Russian Orthodox Theology of this era, there exists a few streams clearing up this phenomenon. Traditional theology does not accept the possibility of a new dogmatic definition since the last ecumenical council in 787, and adogmatists attribute to dogma a symbolistic and pragmatic character. The theology of Chomjakov, especially in the interpretation of the neoslavophils, clearly heads in the direction of dogmatic relativism.

Among the orthodox theologians of this era, V. Solov'ev and P. Svetlov endeavouring to overcome dogmatic conservatism and relativism, were the first thus far to introduce a deeper and more systematic reflection of dogmatic progress.

P. Svetlov, apologist, ecumenist and disciple of A. Chomjakov, understands revelation as an event and living fact and faith as its living acceptance. In ecclesiology he accepts the idea of conciliarity (sobornost') and the necessity of receiving decisions made by the council throughout the entire community of the Church. As far as dogmatic progress is concerned, P. Svetlov understands it, as it seems, as a process and function of the consciousness of the Church. Church consciousness is a super-personal reality and the harmony of consciousness of all the members of the Church, based on the unity of life and love in the Church. Exactly in this theandric consciousness, the Church touches ontological supernatural reality and grasps it in direct perception through experience. Next, it accomplishes conceptualisation and objectivation of preconceptual content of faith.

Church consciousness embraces 3 aspects: consciousness of the faith of the Church, collective dogmatic consciousness, and individual consciousness. General consciousness of faith embraces the content of revelation taken through direct intuition of faith of the entire community of the Church. A certain part of the content of revelation is not only believed, but at the same time grasped in the concepts and expressed in the verbal structure of dogmatic formula (defined dogma), or it is still found in the stage of conceptual crystalization (truths not yet explained). That part of the content of revelation, which already is, or still is not the norm for faith and understanding of the members of the community of the Church, creates a collective dogmatic consciousness, in other words, doctrine of the Church. Collective consciousness is the primitive source of experience, faith and individual consciousness. It becomes the personal experience, belonging to particular individuals. The process of the assimilation of content of collective consciousness thru an individual, on the level of faith and reason, leads to an arising of theological thought.

The consciousness of the Church can be considered in the statical and dynamic sense. The revealed content, grasped thru faith or also thru the mind of the Church, is absolutely unchangeable in its substance and constitutes the statical aspect of the consciousness of the Church. This consciousness is however at the same time one of the aspects of the life of the Church. This life of the Church continually trends toward the grasping and expression of its faith in the attainable concepts for human reasoning. The essence of consciousness in the dynamic sense depends on continual activity and on the process of cognition of revelation, which is achieved in it.

The process of dogmatic development covers 2 cycles. The first cycle of the process takes place between revelation grasped in a manner of preconceptual understanding thru experience in the consciousness of the faith of the Church, and its dogmatic consciousness. It concludes with a dogmatic definition. The second cycle of development is fulfilled between collective dogmatic consciousness and individual consciousness, and leads to individual understanding of the given dog-

ma, in other words, to particular theological opinion. In sequence this opinion tends to be attested and verified by ecclesiastical tradition, and can become a starting point for a successful process of explaining dogma up to this point not yet explained.

The integral process of dogmatic development depends therefore on a living and permanent circulation of truth in the Church. Thru new dogmatic formulations, the quantity of truth revealed and possessed thru the Church does not grow, but enriches only the supply of revealed truth at the same time explained in the Church, in other words, a logical cognition of faith grows and faith itself becomes more rational. In this process the Church expresses and continually verifies unity and identity of its truth, which is one of its outer-manifestations.

The process of dogmatic development just as dogma itself has a theandric character, because the divine and human, super-logic and logic elements harmoniously work together in it and create their synthesis.

The collective conception of Church consciousness in Svetlov's work, as it seems, deserves to be critically evaluated. The reason for this is that, it is hard to accept the possibility of fusion of individual consciousness in one super-personal common consciousness of the community of the Church. Instead, Svetlov comes closer to contemporary theological thinking particularly in the concept of revelation and in general intuition of the process of dogmatic development. In this process revelation is not subjected to the law of evolution, but only human concepts are perfected and the reflective consciousness of faith in the Church is enriched. The theory of P. Svetlov shows influences of subjectivism of liberal theology and dependence on the ecclesiological mysticism of A. Chomjakov.

The value in the theory of Svetlov is that he called attention: to the variety of factors in dogmatic development, to the historical and dynamic aspect of the message of God, and to its immanence and the necessity of reception of dogma in the community of the Church.