

Bogna Kosmulska

METAFIZYCZNE OKREŚLENIA W ORZECZENIACH SOBORÓW STAROŻYTNEGO KOŚCIOŁA – PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI NAD DUCHEM I LITERĄ DOGMATU

W jednym z *Listów paschalnych*, pisanym na Niedzielę poświęconą pamięci Ojców I Soboru Nicejskiego¹, Włodzimierz Sołowjow dokonał rozróżnienia na ducha i literę dogmatu. Podejmując przy tym refleksję nad żywotnością dogmatycznych wypowiedzi w jego czasach, konstatował ze smutkiem, że dla wielu współczesnych mu ludzi wierzących dogmat formułowany w języku (literze) greckiej metafizyki stał się czymś zupełnie niezrozumiałym. Byłaby to sytuacja analogiczna do dzisiejszej, jak przekonywał o tym kilkadziesiąt lat później Bernhard Welte w tekście zatytułowanym *Kryzys dogmatycznych wypowiedzi o Chrystusie*². Mimo zewnętrznych podobieństw w diagnozach obu autorów, należy zwrócić uwagę na odmienną kontekstu ich wypowiedzi, a także proponowanych rozwiązań.

Jeśli Welte starał się formułować swoje pytania i odpowiedzi w obliczu, jak oceniał, postmetafizycznej współczesności, to Sołowjow uznawał, iż boryka się co najwyżej z kryzysem metafizyki. Dlatego też najważniejszą dla niego kwestią była nie tyle sama obecność filozofii (metafizyki) w ramach sformułowań dogmatycznych, ile utrata związku refleksji intelektualnej z praktycznym, soteriologicznym wymiarem chrześcijaństwa. To bowiem właśnie ten zbawczy wymiar miał kształtować treść (ducha) dogmatu i stanowić o jego aktualności. Intencją *Listu na Święto I Soboru Nicejskiego* była więc z pewnością krytyka tendencji, która eliminowałaby ducha kosztem litery, tendencji znajdującej, wedle Sołowjowa, najlepszą historyczną ilustrację w dziejach średniego i późnego Bizancjum. Na tym jednak rosyjski myśliciel nie poprzestał, gdyż zauważał także inne niebezpieczeństwo – eliminacji litery, której odrzucenie czy

¹ W. Sołowjow, *Listy paschalne* (List VII: *Znaczenie dogmatu*) w: tegoż, *Wybór pism*, t. I, przeł. J. Zychowicz, A. Hauke-Ligowski, Poznań 1988, s. 144-147.

² Praca ta jest częścią książki Weltego z 1975 roku; wyd. pol. *Czas i tajemnica*, przeł. K. Święcicka, Warszawa 2002, s. 340-371.

zignorowanie znacznie przecież utrudnia czy wręcz uniemożliwia rozpoznanie ducha. Można tu dodać, że traktując dawne formuły dogmatyczne jako coś tylko tymczasowego, łatwo ulega się złudzeniu, iż to, co aktualnie łatwiejsze do przyswojenia, jest właściwym (jedynym) odczytaniem treści wiary. Sołowjow, konstatując niski poziom teologicznej świadomości u swoich współczesnych, żywił więc uzasadnione obawy, że problemem jego czasów nie była jedynie recepcja litery, ale – właśnie poprzez jej całkowite zapoznanie – zanikanie ducha.

Włodzimierz Sołowjow zmarł dokładnie w roku 1900, nie dożył zatem XX wieku z jego niespotykanym wprost wzrostem naukowej wiedzy i niezwykłym bogactwem refleksji teologicznej. Wówczas to wybrzmiał na nowo również problem aktualności dogmatu, tym razem jednak w związku ze sporem wokół metafizyki, a w szczególności sporem wokół metafizyczności chrześcijaństwa. Postacią kluczową w tej dyskusji był oczywiście Martin Heidegger, a także liczne grono jego bliższych i dalszych kontynuatorów, z których jednym z ciekawszych był Bernhard Welte.

Autor *Czasu i tajemnicy*, diagnozując „kryzys dogmatycznych wypowiedzi o Chrystusie” wyjaśniał go dwiema przyczynami. Pierwsza z nich, dotycząca samego przedmiotu, wiązać się miała z faktem, że Pismo Święte poddane krytycznej analizie i krytycznej lekturze osobistej, okazuje się mówić niewiele o Chrystusie takim, jakim chciały go widzieć wielkie starożytne sobory. Opisując drugą z nich, a dotyczącą z kolei podmiotowej strony zagadnienia, niemiecki autor stwierdzał, że „świadomość nowoczesna ukierunkowana pozytywnie lub z innych względów krytyczna wobec metafizyki musi uznać ją [tj. chrystologię posługującą się pojęciami metafizyki] za bezsensowną”³.

Powyższe tezy Weltego wymagają, jak sądzę, pewnego zniuansowania. Odnosząc się do pierwszego argumentu, należy zauważyć, że obok metody krytycznej w badaniach nad Pismem, rzeczywiście niezwykle płodnej naukowo, nadal stosuje się tradycyjną lekturę teologiczną, która przynosi bardzo ciekawe, lecz często odmienne wyniki aniżeli lektura naukowa (właśnie w znaczeniu nowożytnej metody krytycznej). Nie jest to jednak jej słabością, gdyż nie zachodzi tu sprzeczność, ale raczej odmienność, skoro w wielu przypadkach teologia uzupełnia wyniki ustaleń historycznych. Metoda historyczna (krytyka historyczna) nie obejmuje przecież ze swej istoty wymiarów egzystencjalnych badanego przedmiotu. Cytując Josepha Ratzingera, wypowiadającego się tutaj jako teolog, a nie jako biskup Rzymu, można powiedzieć, że metoda ta, „chcąc dochować wierności sobie samej, musi nie tylko analizować słowo jako powiedziane w przeszłości, ale w przeszłości je pozostawić. Może się domyślać jego związków z terażniejszością, nie może jednak uczynić go *dzisiejszym*, bo

³ Tamże, s. 352.

wtedy przekroczyłaby swoją miarę”⁴. Mimo że poprzedni papież przekonuje nie tylko o potrzebie historycznych badań Biblii, a nawet o tym, że „sama wiara domaga się”⁵ poddania testowi metody krytycznej, co w szczególnej mierze powinno dotyczyć problemu historyczności Jezusa z Nazaretu, to postuluje zarazem, by sprawę dalszej recepcji powierzyć żywej tradycji.

W tej – tradycyjnej – perspektywie, w której chrystologia stanowi zagadnienie centralne, postulat ten wiąże z potrzebą lektury Pisma jako całości. Jest on niemożliwy do spełnienia przez historyków, gdyż ich zadanie polega właśnie na odkrywaniu różnorodności Biblii – historycznych warstw przekazu, indywidualnych jego stylów. Mimo iż dawne metody egzegetyczne nie posiadały alternatywy w postaci tak rozumianej krytyki, już w starożytności dostrzegano różnicę pomiędzy lekturą poszczególnych fragmentów Słowa, a lekturą całości i podkreślano szczególną wartość ujęcia całościowego. Bez wątplenia akcentowanie potrzeby odczytywania Pisma jako całości było skutkiem sporu z gnozą marcjonistyczną, podważającą autorytet Starego Testamentu. W wyniku tej polemiki, zarówno szkoła aleksandryjska, jak i antiocheńska, czyli oba najważniejsze nurty egzegetyczne wczesnego Kościoła podejmowały próby syntezy. Jeśli różniły się one w podejściu do alegorii, to obie uznawały zarówno typologię, dostrzegającą bezpośredni i realny związek Starego i Nowego Przymierza, jak i jedność Nowego Testamentu⁶. Nie jest bowiem prawdą, że antiocheńczycy zajmowali się jedynie historyczną warstwą Słowa Bożego. W chrystologii, jak na to wskazywał John Meyendorff, rzeczywiście „brali oni pod uwagę przede wszystkim Jezusa historycznego, cel i koniec historii Izraela w pełni realności ludzkiej natury. Jeśli natomiast chodzi o boskość Chrystusa, uroczyście potwierdzoną w Nicei, prezentowała się im ona jako całość, obecna oczywiście w Jezusie, ale niezależna w swej istocie i swych przejawach”⁷. Przedstawiciele tej szkoły nie odrzucali zatem tradycji soborów, skoncentrowanej wokół boskości Chrystusa, ale dostrzegali problem dwoistości w jedności Boga-człowieka. Antiocheńczycy, nawet jeśli bardzo mocno podkreślali wagę człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu, nie byli prekursorami współczesnej metody krytycznej, lecz właśnie jednymi z głównych uczestników sporów dogmatycznych i współtwórcami chrystologicznej metafizyki.

⁴ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 9.

⁵ Tamże, s. 8.

⁶ Zob. np. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 58-67; por. także uwagi o metodzie egzegetycznej Diodora z Tarsu w artykule R. Lima, *The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's "Hexaemeron"*, „*Vigiliae Christianae*” 44/4 (1990), s. 352-355.

⁷ J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, s. 15.

Trzeba także powiedzieć, że autor *Czasu i tajemnicy* sam wyróżnia w innym miejscu⁸ dwa sposoby ujęcia przeszłości – pierwszy z nich, *historyczno-naukowy*, „nie może”, jak twierdzi, „prowadzić do absolutnej pewności”, drugi, *dziejowo-egzystencjalny*, powodować ma, że „minione dzieje zaczynamy postrzegać jako własny los”. Tym samym, całkowicie w zgodzie z Josephem Ratzingerem, twierdzi on, że ten „dziejowy stosunek do przeszłości” powoduje, iż „przeszłość pozostaje wprawdzie czymś przeszłym, ale historycznie żyjący człowiek staje się jej współczesny”⁹. Jeśli zatem sobory potraktujemy jako zgromadzenia ludzi otwartych na ten egzystencjalny wymiar historii Jezusa, będziemy w stanie dostrzec w nich także ludzi w pewien sposób nam współczesnych. Cofając się w czasie i czyniąc przeszłość teraźniejszością, natrafiamy przecież także na nich. Wszystko to oczywiście przy założeniu pewnego pokrewieństwa, a więc wspólnoty tej drogi, która cofając do Chrystusa historycznego, prowadzi zarazem ku przyszłości, jaką zapowiedział.

Powracając do kwestii statusu metafizyki w świecie współczesnym, jaką stawia przed nami zarówno Welte, gdy pisze o czasach postmetafizycznych, jak i Sołowjow, gdy wskazuje na brak zainteresowania dogmatem w swoich czasach, trzeba zauważyć, że rzeczywiście pojęcia metafizyczne straciły na znaczeniu. Jednakże, mimo iż obaj autorzy zgadzają się w swych, oddalonych jednak o dziesięciolecia, diagnozach np. co do roli świadomości pozytywistycznej w deprecjacji klasycznych ujęć filozofii¹⁰, to tę deprecjację różnie interpretują. Niemiecki teolog przyjmuje ją jako oczywistość i zarazem coś nieodwracalnego, autor *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* natomiast – jako sytuację kryzysową, ale możliwą do przekroczenia. Welte powołuje się w swych ocenach na Heideggera i chętnie korzysta z jego pojęcia *Verwindung*, które często tłumaczy się w polskiej literaturze przedmiotu jako „przebolenie”¹¹. Otóż, mamy mieć obecnie do czynienia ze schyłkową fazą odchodzenia od metafizyki, której panowanie miało zakończyć się w pozytywistycznym etapie dziejów kultury Zachodu. Sołowjow podobnie, ujmując własne czasy jako rządy świadomości pozytywistycznej. Wskazując na wyczerpanie projektu kultury zachodnioeuropejskiej, nie jest jednak skłonny upatrywać jego przyczyn w kresie jej możliwości uprawiania metafizyki, ale w zubożeniu na duchowe znaczenie wypowiedzi o charakterze metafizycznym, których szczególnymi przykładami są dogmaty chrześcijaństwa. Jeśli więc pomiędzy nim a Weltem występuje pewne podobieństwo, to nie jest ono tak znaczące, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka.

⁸ B. Welte, *Czym jest wiara?*, przeł. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 75-76.

⁹ Tamże, s. 77.

¹⁰ *Czas i tajemnica*, dz. cyt., s. 350-51; zob. także W. Sołowjow, *Wykłady I i II w: Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, przeł. J. Dobieszewski, Warszawa 2011, s. 21-48; II *List paschalny: o uczciwej niewierze w: Listy paschalne*, dz. cyt., s. 128-131.

¹¹ Tak też czyni tłumaczka *Czasu i tajemnicy*, dz. cyt., s. 368.

Sołowjow z pewnością nie szafuje pojęciami klasycznej metafizyki, jednak z powodzeniem je stosuje, tworząc własne koncepcje, które mają w zamyśle nawiązywać do utraconego ducha (i do pewnego stopnia – do litery) chrześcijańskiej ortodoksji. Gdy z kolei Welte pisze że „metafizyka utraciła zaufanie wewnątrz samej filozofii, a co za tym idzie także w potocznym mniemaniu, co dotknęło także takie podstawowe pojęcia, jak: *ousia*, *physis*, *hypostasis*, *prosopon*, na których były oparte wypowiedzi soborów”¹², zdaje się zakładać, że terminy te stały się całkowicie niezrozumiałe. Tymczasem, wprawdzie przestały one stanowić centrum współczesnych dyskusji (choć pojęcie osoby byłoby tu znaczącym wyjątkiem), ujawniły, dzięki pogłębionym studiom filologicznym i historycznym, wcześniej niedostrzegany dynamizm. Warto w tym kontekście przyrzeć się w szczególności związkom wymienionych pojęć z ich wymiarem, by tak rzec, *energetycznym*¹³. Ponadto, tak ostro wyrażone stanowisko zdradza tendencję Weltego, by całkowicie oddzielać dogmat, pojęty jako pewna odrębna rzeczywistość, od orzeczeń soborów. W czym jednak ma rację i możliwe, że zgadza się z Sołowjowem (autor *Listów paschalnych* mówił wyraźnie o nieznajomości ducha dogmatu w kręgach współczesnych mu „ludzi wykształconych”), to wskazanie, że w filozofii i w potocznym mniemaniu rzeczywiście pojęcia te utraciły na znaczeniu. Jeżeli jednak rosyjski myśliciel ubolewa nad tym, ale stara się nawiązać łączność z tradycją, także jej wymiarem metafizycznym, który traktuje jako w pewien sposób nadal aktualny, znaczący – pisze bowiem niczym dawni Ojcowie Kościoła, że „żadnej swojej nauki nie ma”¹⁴, to pisarz niemiecki *przebolewa* metafizykę i po prostu proponuje abstrahować od niej. Twierdzi on wprost, że „w epoce, w której metafizyczne myślenie przedmiotowe dobiega swego kresu, jego formy i narzędzia myślowe, przy zachowaniu treści, muszą być uznane za relatywne historycznie i muszą ulec modyfikacji”¹⁵. Pozornie chodzi tu właśnie o odrzucenie ograniczeń litery i pozostawienie ducha, który ożywia, ale, jeśli zamiast ograniczenia litery, odrzuci się i samą literę, to będzie również trudno zwrócić się ku duchowi. Postulat, by powrócić do pierwotnego języka Objawienia łatwo można zrealizować jedynie w wymiarze naukowo-historycznym. Tymczasem w wymiarze dziejowo-egzystencjalnym język ten znalazł swą kontynuację właśnie w ramach dalszej tradycji i do pewnego stopnia, choć w sposób nie zawsze jawny, dotychczas kształtuje europejskie języki. Co istotne, te dawne pojęcia nie były, wówczas gdy zaczęto się nimi posługiwać, zawieszane w próżni, nie były czystymi abstrakcjami, jak dziś

¹² Tamże, s. 350.

¹³ Dobrym wprowadzeniem w tę *energetyczną* podstawę późnoantycznej myśli (wbrew tytułowi nie tylko chrześcijańskiej) jest praca D. Bradshawa *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004.

¹⁴ W. Sołowjow, *O falsyfikatach w: tegoż, Wybór pism*, t. I, dz. cyt., s. 168.

¹⁵ *Czas i tajemnica*, dz. cyt., s. 369.

mogłoby się wydawać, ale miały związek z konkretnymi myślowymi wyzwaniem. Bardzo często owymi wyzwaniami były trudne fragmenty biblijne.

Żeby się o tym przekonać, warto po prostu otworzyć akta soborowe, zwłaszcza wydania skrupulatnie opatrzone odsyłaczami do Pisma, i zauważyć, że są w nich miejsca, w których Ojcowie posługują się wyłączne cytatami biblijnymi. Co więcej, wiele sporów wywiązywało się właśnie w toku egzegezy. Wreszcie, można powiedzieć, że zapewne intencją Ojców nie było też dać zamknięte rozwiązanie czy to zagadnienia trynitarnego, czy chrystologicznego, skoro używali niekiedy terminów filozoficznych w sposób nowatorski, a także skoro wiele wykorzystywanych przez nich określeń cechuje swoisty apofatyzm.

Dla przykładu, czytając *Definicję wiary (horos)*, podaną przez Sobór Chalcedoński, można zauważyć, że używa się w nim określenia *hypostasis*, które próbował definiować Grzegorz z Nyssy jeszcze w toku dyskusji trynitarniej¹⁶, ale którego znaczenie wciąż dryfowało w pismach ówczesnych teologów od synonimii z „substancją” (tak mogli je rozumieć łacinnicy), poprzez utożsamienie z „naturą” (którą Chalcedon właśnie przeciwstawił hipostazie), jak w formule Cyryla, opartej zresztą do pewnego stopnia na nieporozumieniu, a nazywającej Chrystusa „jedną naturą Słowa wcielonego”¹⁷, do znaczenia, o jakie chodziło w omawianym *horosie*, czyli tego już wcześniej przyjmowanego przez Nysseńczyka, a podtrzymanego przez sobór 451 roku¹⁸. Ponadto, w chrystologicznej wypowiedzi Chalcedonu termin ten współwystępuje z innym, czyli z *prosopon*, gdy tymczasem w odczuciu wschodnich Ojców, gdy spoglądamy na to z perspektywy szerszej, nie było ono synonimem. Jego zastosowanie było właściwie ułatwieniem dla łacinników, którzy *hypostasis* rozumieli właśnie jako „substancję” (na mocy etymologii), a w dalszym sensie także wskazaniem na zewnętrzne oblicze wcielonego Boga-człowieka. Nie jest to więc formuła zamknięta na interpretację i jedynie litera, która zabija. Tym bardziej ujawnia się to, gdy zauważymy za Włodzimierzem Łosskim, że cztery określenia unii hipostatycznej, jakie odnajdujemy w *horosie* są właściwie wyrazem teologii apofatycznej¹⁹. W Jezusie Chrystusie natury boska i ludzka mają być bowiem zjednoczone „bez zmieszania”, „bez zmiany”,

¹⁶ Zob. C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, przeł. W. Szymona, Poznań 2001, s. 29-42.

¹⁷ Zob. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, dz. cyt., s. 19-22.

¹⁸ Cyrylowa formuła „jednej natury wcielonego Słowa” nie była zresztą zamknięta na odczytanie w duchu chalcedońskim. Wprawdzie właśnie na autorytet św. Cyryla powoływali się nieodmiennie przeciwnicy tezy, iż Chrystus ma po wcieleniu dwie natury („monofizyci”), to jednak również zwolennicy chalcedońskiego diofizytyzmu przyjmowali ów autorytet, zakładając, że nawet samo problematyczne sformułowanie „jedna natura” odnosi się do natury Bożej, natomiast określenie „wcielona” – do drugiej, pełnej ludzkiej natury Zbawiciela. Jak się wydaje, nie było to sprzeczne z duchem chrystologii Cyryla (w tej kwestii odsyłam do znakomitej pracy H. van Loona, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, Leiden 2009).

¹⁹ W. N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 138.

„bez podzielenia” i „bez rozłączenia”²⁰. Te cztery określenia, niezależnie od tego, że mogły w V wieku wywoływać w wyrobionych filozoficznie odbiorcach konkretne skojarzenia z pozytywnymi twierdzeniami ówczesnej – nie zawsze źródłowo chrześcijańskiej – metafizyki²¹, w zadziwiający sposób do dziś nawet *wystawiają* i *wystawiają* tajemnicę zjednoczenia boskości i człowieczeństwa w Chrystusie.

Wszystko to jednak nie ma znaczenia w porównaniu z faktem albo przynajmniej nieodpartym wrażeniem, że sobory uznawały nie jakieś prawdy filozoficzne, ale teologiczne, a ściślej mówiąc, zbawcze. Nie jest więc trafne twierdzenie Weltego, zgodnie z którym pomiędzy teologią dogmatyczną a soteriologią istnieje przepaść, że „w oczywisty sposób mamy tu do czynienia z dwoma różnymi systemami myślowymi”²². Nie należy bowiem zapominać, że swoistym testem orzeczeń soborowych była właśnie soteriologiczna zasada, zwana złotą regułą patrystyczną, mówiąca, że „co nie zostało przybrane, nie zostało zbawione, co zjednoczone jest z Bogiem, to doznaje zbawienia”²³.

Prawdy wiary, choć faktycznie niedefiniowalne (co stawia pod znakiem zapytania zasadność określania niektórych wypowiedzi soborów mianem „definicji dogmatycznych”), jeśli się w nie wierzy, trzeba jakoś przekazać. Są one w pierwszym rzędzie prawdami egzystencjalnymi, ale także metafizycznymi w tym sensie, że nie da się ich wywieść ani zweryfikować przez obserwację świata zewnętrznego, a zachowują dla człowieka wierzącego znaczenie uniwersalne. Nie chodzi tu więc ani o jakiś rodzaj abstrakcji, ani też o naukę w sensie *scientia*, lecz o przekazywanego przez Pismo ducha, którego egzystencjalny charakter przekazuje się we wspólnocie. Ustalenia soborów, które tylko „przekazują” (*tradunt*) ducha dogmatu, nie są zatem niczym tymczasowym, jak chciał tego Welte, ale czymś, co jest już zawsze obecne i co obecnym się staje. Nie przeszkadza to bynajmniej w podejmowaniu prób mówienia o Bogu nowym językiem. Próby powrotu do źródeł, do *Chrystusa historycznego*, jeśli wiążą się z osobistym zaangażowaniem, są właśnie

²⁰ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych, tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1 (325-787), A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2007, s. 222-223.

²¹ Przykładowo, określenie „bez zmieszania” (*ἀσυγχύτως*) mogło przywodzić na myśl filozoficzną dyskusję o rodzajach mieszanin, rozpoczętą przez Arystotelesa, a kontynuowaną przez stoików, neoplatoników oraz myślicieli chrześcijańskich, istotną tyleż z punktu widzenia fizyki, co i metafizyki. Postulowany typ „jedności bez zmieszania” odnoszono do problematyki zjednoczenia bytów czy to tylko cielesnych, czy to jedynie duchowych oraz do zagadnienia jedności psychofizycznej człowieka – dyskusje te zapewne w jakiejś mierze oddziaływały także na twórców orzeczeń soborowych. Por. J. M. Rist, *Pseudo-Ammonius and the Soul-Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity*, „The American Journal of Philology” 109/3 (1988), s. 402-415.

²² *Czas i tajemnica*, dz. cyt., s. 347.

²³ Słowa te, pochodzące z *Ep.* 101 Grzegorza, cytuję za: św. Grzegorz z Nazjanzu, *Listy*, przeł. J. Stahr, Poznań 2005 (= POK 15), s. 138.

odnajdowaniem rzeczywistości, mówiąc językiem Augustyna, „tak dawnej, a tak nowej”, która prowadzi ku przyszłości, ale która pragnie przygarnąć także i to, co przeszłe. Jednostronność, jaka groziła Bizantyjczykom polegała na platonizującej tendencji, by zapomnieć o historii w kierunku idealizowania tego, co wynikało z tradycji, ta zaś, która grozi historyzmowi, paradoksalnie także ignorującemu samą historię w jej dzianiu się, idealizuje możliwości dotarcia do jej początków, dzięki samemu patrzeniu wstecz ponad całym obszarem *pomiędzy*.

Na koniec warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wymiar tradycji chrześcijańskiej, niekiedy niesłusznie zawężany do sfery prywatnej duchowości. Chodzi tu mianowicie o mistykę, będącą wyrazem głębokiego, religijnego doświadczenia. Nie można zapominać, że twórcy chrześcijańskiej metafizyki, odbiegającej w wielu przypadkach od metafizyki antycznej, choć korzystającej z jej terminów, byli również mistykami. Wspomniany już w kontekście dogmatyki Grzegorz z Nyssy był równocześnie wielkim mistykiem o szczególnym zmyśle, by się tak wyrazić, apofatycznym. Podobnie jak tytu innych mistyków, począwszy od Jana Ewangelisty, poprzez Grzegorza z Nazjanzu, Augustyna, Maksyma Wyznawcy (by wymienić tylko kilku), Nysseńczyk był równocześnie wielkim dogmatykiem i metafizykiem. Warto zatem podjąć próbę interpretacji orzeczeń soborów w kontekście mystagogicznym i nie skupiać się na problemie metafizyczności języka dogmatu, ale na treściach tego języka. Być może zresztą współczesne myślenie można zasadnie oskarżać o zbyt duże zainteresowanie problemem metafizyka, a zatem o jeszcze większe oderwanie od ducha aniżeli w przypadku późnego Bizancjum. Powyższy tekst nie jest tu wszak wyjątkiem.

Bogna Kosmulska

METAPHYSICAL TERMS IN DOCTRINAL STATEMENTS
OF ANCIENT CHURCH COUNCILS.

A CONTRIBUTION TO THE DISCUSSION ON SPIRIT AND LETTER OF DOGMA

In my article I compare two different approaches to a problem of Christian dogma in the shape of classical metaphysical language of ancient Church councils: 1) the proposition of Vladimir Solovyov to rethink metaphysics but to treat it as a still legitimate expression of the very centre of Christianity, and 2) that of Bernhard Welte to rethink Christianity without classical metaphysics. By comparing not only plain theses of both authors but also their historical context I discuss a paradoxical possibility of agreeing with Solovyov (and not with Welte) in our time of « a long farewell to metaphysics » by an attempt to make use of contemporary knowledge of ancient Christianity. This perspective gives a possibility to *rethink* also present-day Christianity without loosing the continuity of Church tradition which by the *letter* is always trying – just like nowadays – to find the *spirit* of dogma.