# ETHOS

Rok 8
1995 nr 2-3 (30-31)


## POLACY I ROSJANIE – KU POJEDNANIU


* Od Redakcji – Samarytanie i Żydzi – Polacy i Rosjanie... Ku pojednaniu – przez przebaczenie **5**
* JAN PAWEŁ II – „Nieomal wszystko nas łączy" (Fragmenty Listu apostolskiego *Orientale lumen*) **11**
* Carl A. ANDERSON – *Evangelium vitae* i nowa kultura dla życia **13**
* Paul JOHNSON – Wolność. Rozważania o naturze ludzkiej **20**


### W IMIĘ POJEDNANIA NARODÓW


* Irina IŁOWAJSKA ALBERTI – Miłość współweseli się z prawdą **31**
* Dyskusja po wykładzie **41**
* Szukamy dłoni Boga (z Iriną Iłowajską Alberti rozmawia ks. Alfred Wierzbicki) **70**
* Lech WAŁĘSA – Prawda o Katyniu – ziarno pojednania (Przemówienie prezydenta RP w Katyniu, 4 VI 1995) **73**
* Ewa GRUNER-ŻARNOCH – Głos Stowarzyszenia Rodzin Katyńskich (Katyń 4 VI 1995) **76**


### ROSJI DYLEMATY PRZEŁOMU


* Maciej RAJEWSKI – Przezwyciężyć własną historię **81**
* Stanisław CIESIELSKI – Rosja i Czeczenia – krótka historia dramatu **101**
* Jolanta DARCZEWSKA – Prasa rosyjska po przełomie w roku 1991 **114**
* Grzegorz PRZEBINDA – Sołżenicyn w sporze z tradycją Oświecenia **126**


### KOŚCIÓŁ W DRODZE – IMPULSY I PRZESZKODY


* Ioann SWIRIDOW – Ku teologii imienia **141**
* Jewgienij B. RASZKOWSKI – Protojerej Aleksander Mień: sylwetka intelektualna **153**
* Paweł PRZECISZEWSKI – Koncepcje ewangelizacyjne rosyjskich prawosławnych **166**
* Jan JARCO – Rosyjskie prawosławie wobec problemu odnowy **183**

## POLACY I ROSJANIE

* Roman DZWONKOWSKI SAC – Zjednoczeni w obronie wolności i godności ludzkiej **195**
* Janusz KAMOCKI – Polacy w Kazachstanie wczoraj i dziś **204**
* Marek HOŁUSZKO – Obywatele Polski wyznania prawosławnego **214**

## ROZMOWY O ROSJI

* Ku spełnieniu wizji odzyskanej jedności (z Ludwikiem Wiśniewskim OP rozmawia ks. Alfred Wierzbicki) **227**
* Odbudowa i otwartość (z o. Ignacym Kriokszynem rozmawia Paweł Przeciszewski) **236**
* „Chrześcijaństwo jest przecież jedno..." (z o. Gieorgijem Koczetkowem rozmawia Paweł Przeciszewski) **239**

## POLEMIKI

* Janusz GULA – O przerywaniu ciąży w starożytności. Kilka uwag polemicznych **247**

## MYŚLĄC OJCZYZNA

* Ks. Piotr PAWLUKIEWICZ – „Ojcze nasz..." **254**

## ROZMOWY „ETHOSU"

* Żarliwość i skupienie (Z profesor Ireną Sławińską rozmawia Wojciech Chudy) **259**
* Irena SŁAWIŃSKA – Pożegnanie „wroga" (Tryptyk paraboliczny) **291**

## CHRZEŚCIJAŃSKIE KORZENIE EUROPY

* Rocco BUTTIGLIONE, Jarosław MERECKI SDS – Europa jako pojęcie filozoficzne (Część trzecia) **295**

## OMÓWIENIA I RECENZJE

* Natasza STREHLAU – Sokrates przed sądem współczesnego demokraty (rec. I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, London 1988) **313**
* Wojciech CHUDY – Intelektualiści i moralność (rec. P. Johnson, *Intelektualiści*, Warszawa 1994) **319**

* Janusz A. DROB – Gdy szańce rozsypie czas... (rec. *Bohaterowie „Kamieni na szaniec" w świetle dokumentów*, oprac. T. Strzembosz, Warszawa 1994) **325**
* Ireneusz ZIEMIŃSKI – Człowiek jako niezgłębioność w dziejach (rec. H. Plessner, *Władza a natura ludzka*, Warszawa 1994) **329**
* Jan F. JACKO – Filozoficzna antropologia a doświadczenie ikony (rec. L. Uspieński, *Teologia ikony*, Poznań 1993) **334**
* Krzysztof WONS SDS – Ojciec Aleksander Mień – człowiek Boży i teolog (rec. A. Mień, *Syn Człowieczy*, Warszawa 1994 i *Sakrament, słowo, obrzęd*, Łuków 1992) **339**
* Agnieszka ŻYCHSKA – W imię prawdy i samowyrzeczenia (rec. A. Sołżenicyn, *Żyj bez kłamstwa*, Warszawa 1994) **343**
* Adam HLEBOWICZ – Rosja przetrwa – ale jaka? (rec. W. Zajączkowski, *Czy Rosja przetrwa do roku 2000?*, Warszawa 1993) **349**
* Michał PIELA SDS – Promieniowanie wiarą (rec. *Za wschodnią granicą 1917 – 1993. O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim SAC rozmawia Jan Pałyga SAC*, Warszawa 1993) **353**
* Dorota KORNAS-BIELA – Podręcznik demoralizacji (rec. H. Bakuła, H. Sierzpowska, *Bandana, czyli jak być supernastolatkiem*, Warszawa 1994) **357**
* Franciszka W. WAWRO – Odbiorcy mediów, zacznijcie żywiej reagować! Z doświadczeń francuskich stowarzyszeń telewidzów **363**

## SPRAWOZDANIA

* Ks. Sławomir NOWOSAD – Życie w Chrystusie. *ARCIC II* na temat zagadnień moralnych **369**
* Witold M. PUTKIEWICZ – Etyka w biznesie (Ogólnopolska konferencja naukowa – Radom '94) **378**

## PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

* Agnieszka ŻYCHSKA – Jan Paweł II Człowiekiem Roku 1994 tygodnika „Time" **384**

## PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Wojciech CHUDY – Zwycięstwo? – W pięćdziesiąt lat później **389**

## BIBLIOGRAFIA

* Jan Paweł II o Rosji i braciach prawosławnych (Maria Filipiak) **391**
* Noty o autorach (M. Ch.) **396**
* Summary **403**
* Contents **406**

# OD REDAKCJI

## SAMARYTANIE I ŻYDZI – POLACY I ROSJANIE... KU POJEDNANIU – PRZEZ PRZEBACZENIE

„Jakżeż Ty będąc Żydem prosisz mnie, Samarytankę, bym Ci dała się napić?". Pełne zaskoczenia pytanie postawione Jezusowi przez kobietę z samarytańskiego miasteczka Sychar (gdy On spotkawszy ją przy studni poprosił o wodę) wydawało się całkowicie usprawiedliwone: „Żydzi bowiem z Samarytanami unikają się nawzajem" (J 4, 9).

Kilkaset lat wspólnych doświadczeń – wzajemnej niechęci i oskarżeń, dyskryminacji jednych przez drugich – „zapracowało" na to lakoniczne stwierdzenie: „unikają się nawzajem", ukazując zarazem „niestosowność" zachowania Jezusa. To krótkie zdanie każe nam również domyślać się głęboko może skrywanych, lecz wciąż żywych, nie zabliźnionych ran po obu stronach, a historycy starożytnych dziejów Izraela wskażą nam konkretne wydarzenia jako tychże ran przyczyny: podział królestwa izraelskiego, upadek Samarii, wymieszanie się Samarytan z ludnością pogańską, niedopuszczenie Samarytan do odbudowy świątyni w Jerozolimie po powrocie Żydów z niewoli babilońskiej – wzniesienie świątyni samarytańskiej na górze Garizim. Samarytanie, w odróżnieniu od pozostałych Żydów, za podstawę swej wiary uznawali jedynie Pięcioksiąg i przez tych ostatnich byli uważani za schizmatyków i zdrajców narodu żydowskiego. „Kawałek chleba podany przez Samarytanina jest bardziej nieczysty niż mięso wieprzowe" – głosiła jedna z sentencji *Talmudu*. Trudno doprawdy dziwić się zaskoczeniu kobiety samarytańskiej, gdy Jezus poprosił ją, by podała Mu trochę wody.

Samarytanka jednak szybko orientuje się, iż Ten, którego spotkała przy studni, który mówił do niej o tajemniczym źródle wody żywej i który wiedział o niej to, co z pewnością chciałaby przed Nim ukryć – jest kimś niezwyczajnym. „Panie, widzę, że jesteś prorokiem" (J 4, 19). Z prorokiem żydowskim wypada mówić o problemach „religijnych": „Ojcowie nasi oddawali cześć Bogu na tej górze, a wy mówicie, że w Jerozolimie jest miejsce, gdzie należy czcić Boga" (J 4, 20). Tutaj Jezus po raz drugi przełamał stereotyp; przed chwilą wykroczył

poza konwenans narodowo-historyczny, teraz – poza religijno-konfesyjny: „Ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. [...] prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie" (J 4, 21. 23). Wraz z Samarytanką dowiadujemy się teraz, kim jest Ten, z którym ona rozmawia, i dlaczego z taką łatwością przełamuje to, co od wieków odgradzało Samarytan od Żydów: „Wiem, że przyjdzie Mesjasz zwany Chrystusem" – „Jestem nim Ja, który z tobą mówię" (J 4, 25-26).

*

Historia zna wiele podobnych, trudnych sąsiedztw pomiędzy często pokrewnymi ludami i narodami. Podręczniki historii są w głównej mierze opisami konfliktów, wojen, podbojów i wymuszonych siłą traktatów pokojowych, w których jedne narody poddane są władzy innych. Tak toczą się dzieje świata, niosąc wraz z wydarzeniami narastającą i zniewalającą sieć uprzedzeń, niechęci, stereotypów, a bywa – że także nienawiści: nie tyle między narodami, ile pomiędzy ludźmi, którzy te narody tworzą. Jakże wiele napisano i powiedziano już na przykład o stereotypie Niemca w oczach Polaka; pamiętamy brak zrozumienia wielu naszych rodaków dla treści orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 roku zawierającego sławne: „Udzielamy przebaczenia i prosimy o przebaczenie". Cóż powiedzieć o stereotypie Żyda, Ukraińca, Litwina...? Bardziej wytrwali Czytelnicy „Ethosu" pamiętają może, iż pierwszy jego numer poświęcony był w całości naszym stosunkom z tymi pobratymczymi narodami; stosunkom obciążonym tragicznym często dziedzictwem. Pragnęliśmy temu dziedzictwu przeciwstawić dziedzictwo inne: dziedzictwo wspólnej kultury, czasem pokrewnych języków, a przede wszystkim dziedzictwo wiary w Jedynego Boga – Ojca wszystkich ludzi. W kontekście tych bolesnych doświadczeń, ale i wspólnego dziedzictwa wiary, przypomnieliśmy wówczas głos Jana Pawła II wypowiedziany w Oświęcimiu. Wskazaliśmy w ślad za Nim na trzy – spośród wielu – oświęcimskie tablice upamiętniające tragedię trzech narodów: tablicę w języku hebrajskim, rosyjskim i polskim.

W niniejszym numerze „Ethosu" pragniemy jeszcze raz zatrzymać się przy tablicy z napisem w języku rosyjskim: „I jeszcze jedna tablica – wybrana... Tablica z napisem w języku r o s y j s k i m. Nie dodaję żadnego komentarza. Wiemy, o jakim Narodzie mówi ta tablica. Wiemy, jaki był udział tego Narodu w ostatniej straszliwej wojnie o wolność ludów. I wobec tej tablicy nie wolno nam przejść obojętnie" (Jan Paweł II w Oświęcimiu, 7 VI 1979 roku[1]).

*

[1] „Ethos" 1(1988) nr 1, s. 9.

Samarytanie i Żydzi.
Polacy i Rosjanie.

Wielowiekowe sąsiedztwo, pokrewne języki i kultura, wspólna wiara, choć inaczej formułowana i wyrażana: ci oddają cześć Bogu na tej górze, tamci – w świątyni; jedni w taki sposób czynią znak krzyża, drudzy – trochę inaczej... Wiele tych sąsiadów łączy. Czy jednak jeszcze więcej nie dzieli? Wzajemne najazdy i podboje, spacyfikowane wioski i miasteczka, więzienia i zsyłki, łagry, rozbiory i uzależnienie polityczne. Miliony zabitych ludzi. A cóż powiedzieć o znaczeniu dla dziejów wielu polskich rodzin nazwy „Katyń"? Jaki obraz Rosjanina nosi w sobie Polak? Co wie o Polaku Rosjanin? Czy jesteśmy skazani na wzajemną chłodną obojętność, wzajemne unikanie się, pozostawiając politykom jako tako poprawne ułożenie stosunków między naszymi państwami?

Wskazujemy w tym numerze „Ethosu" na pewne wydarzenia, być może z pozoru mało znaczące, podobnie jak czynnością mało znaczącą może się wydawać rzucenie ziarna w glebę albo rozmowa Żyda z Samarytanką przy studni w prowincjonalnym miasteczku. Takim wydarzeniem był na przykład fakt napisania i skierowania do komunistycznych władz radzieckich w okresie nasilającego się terroru dwóch – niezależnych od siebie – listów, których autorami byli duchowni prawosławni oraz katoliccy, Rosjanie i Polacy, w obu przypadkach – więźniowie-łagiernicy. Oba te listy to w istocie jeden głos w obronie wolności religii i godności każdego człowieka. O tych listach, stosunkowo niedawno odkrytych, i o kontekście ich powstania pisze ks. Roman Dzwonkowski w artykule *Zjednoczeni w obronie wolności i godności ludzkiej*.

Innym tego rodzaju wydarzeniem, które niedawno, bo w dniu 18 maja bieżącego roku, przeżyliśmy tutaj w KUL-u, stało się wystąpienie pani Iriny Iłowajskiej Alberti, Rosjanki, przedstawicielki rosyjskiej emigracji, redaktora naczelnego pisma „Russkaja mysl". Znalazły się w nim między innymi następujące słowa: „W tym dniu naznaczonym pieczęcią Miłosierdzia Bożego i Jego Łaski, pragnę jako Rosjanka poprosić moich polskich braci o przebaczenie za wszystkie cierpienia, których doznali ze strony Rosji i Rosjan". Trzeba w tym miejscu podkreślić, iż słów tych nie wypowiedział nikt z przedstawicieli władz rosyjskich. Zostały wypowiedziane – na własną odpowiedzialność! – przez kobietę, jedną z kobiet rosyjskich. Może właśnie dlatego ciężar tych słów tym mocniej zobowiązuje nas: Polki i Polaków. Podczas niedawnych czerwcowych uroczystości w Katyniu usłyszeliśmy odpowiedź: „My, Polacy, umiemy wybaczać doznane krzywdy". Wypowiedziała je – z samej głębi bólu swojego serca – jedna z tych polskich kobiet, które w Katyniu straciły kogoś ze swoich najbliższych. Może w tym kontekście potrafimy trochę lepiej zrozumieć słowa Iriny Iłowajskiej Alberti: „Dzisiaj widzimy jasno, do czego prowadzi postawa, w której nie ma miejsca na przebaczenie, której fundamentem są oskarżenia prowadzące do tragicznych poszukiwań: kto rozpoczął, kto pierwszy zabił,

ograbił, dokonał niesprawiedliwości lub przestępstwa". Obyśmy to rzeczywiście ujrzeli przynajmniej na tyle, aby dać się przyprowadzić przez tę wyjątkową Rosjankę do miejsca, w którym każdy z nas ujrzy w swoim sąsiedzie, Polak w Rosjaninie – Rosjanin w Polaku, po prostu człowieka, swojego bliźniego, kogoś, kogo należy miłować jak siebie samego.

Po zakończeniu II wojny światowej znaleźli się w Europie politycy, którzy świadomi ogromu dokonanych krzywd, zniszczeń i zła za jeden z priorytetów swej działalności politycznej obrali dążenie do p o j e d n a n i a pomiędzy wrogo nastawionymi narodami. Doceniając wartość tego szlachetnego dążenia, trzeba wskazać na źródło i zarazem nieodzowny warunek rzeczywistego pojednania pomiędzy ludźmi i narodami. Jest nim wzajemne p r z e b a c z e n i e wyrządzonych sobie krzywd obejmujące wolę ich naprawienia. Wola ta winna stać się odtąd elementem współkształtującym współpracę zmierzającą w kierunku budowania Europy jako ojczyzny ojczyzn. Dziś zatem, jeśli poważnie i szczerze pragniemy nowego początku, przełomu w stosunkach między suwerenną Rzecząpospolitą Polską i Federacją Rosyjską, to przy całej świadomości dotychczasowych wydarzeń historycznych oraz współczesnych uwarunkowań geopolitycznych moralna kategoria przebaczenia musi stać się kategorią polityczną.

*

Jezus Chrystus jest posłańcem swojego Ojca – Boga, który jest Prawdą i Miłością – w dzieje człowieka. Został posłany przez Ojca do poszczególnych ludzi i całych narodów. Do kobiety samarytańskiej i zarazem do wszystkich Żydów i wszystkich Samarytan. Wiemy, co uczyniła owa kobieta, gdy poznała, kim był jej rozmówca. Oto pozostawia dzban przy studni, biegnie do miasteczka i przyprowadza Samarytan, aby poznali tego Żyda, który jest Synem Bożym, obiecanym Mesjaszem, który burzy „oddzielający nas mur wrogości". Dziwią się uczniowie Jezusa. Ale może właśnie w tym momencie i oni, spoglądając na otaczający ich Nauczyciela tłum Samarytan, odkrywają znaczenie słowa b l i ź n i...

*C.R.*

# JAN PAWEŁ II
# „NIEOMAL WSZYSTKO NAS ŁĄCZY'

# JAN PAWEŁ II

## „NIEOMAL WSZYSTKO NAS ŁĄCZY”[1]

Myśl moja zwraca się ku braciom z Kościołów Wschodu, by razem z nimi szukać przekonującej odpowiedzi na pytania, jakie stawia sobie dzisiaj człowiek w każdym zakątku świata. Pragnę odwołać się do ich dziedzictwa wiary i życia, świadomy, że nie można odstępować od drogi jedności i że jest ona nieodwracalna, podobnie jak Chrystusowe wezwanie do jedności. „Drodzy bracia, stoi przed nami wspólne zadanie, Wschód i Zachód muszą razem powiedzieć: Ne evacuetur Crux! (por. 1 Kor 1, 17). Niech nie zostanie udaremniony Krzyż Chrystusa, bo jeśli udaremnia się Krzyż Chrystusa, człowiek zostaje pozbawiony korzeni i nie ma już przyszłości: jest zniszczony! To jest nasze wołanie u kresu XX wieku. Jest to wołanie Rzymu, wołanie Konstantynopola, wołanie Moskwy. I wołanie całego chrześcijaństwa: obu Ameryk, Afryki, Azji, wszystkich. Jest to wołanie nowej ewangelizacji”.

Myśl moją kieruję ku Kościołom Wschodu, tak jak czyniło to wielu Papieży w przeszłości, w przekonaniu, że przede wszystkim do nich skierowany jest nakaz zachowania jedności Kościoła i niestrudzonego zabiegania o jedność chrześcijan tam, gdzie została ona zerwana. Więź szczególnie ścisła już nas łączy. Nieomal wszystko nas łączy, a przede wszystkim wspólne szczere pragnienie jedności.

[...]

Jestem przekonany, że ważną drogą wzrastania we wzajemnym zrozumieniu i w jedności jest pogłębianie wiedzy o sobie nawzajem. Synowie Kościoła katolickiego znają już drogi, jakie Stolica Apostolska im wskazała, aby mogli osiągnąć ten cel: poznawanie liturgii Kościołów Wschodu; pogłębianie znajomości tradycji duchowych Ojców i Doktorów Wschodu chrześcijańskiego; branie przykładu z Kościołów Wschodu w inkulturacji ewangelicznego orę-

---

[1] Fragmenty listu apostolskiego *Orientale lumen* (1995), numery 3, 24-26. Przyp. red.

dzia; łagodzenie napięć między chrześcijanami obrządku łacińskiego i wschodniego oraz pobudzanie do dialogu między katolikami i prawosławnymi; kształcenie w instytutach specjalizujących się w zakresie Wschodu chrześcijańskiego teologów, liturgistów, historyków i kanonistów, którzy mogliby z kolei szerzyć znajomość Kościołów Wschodu; zapewnienie w seminariach i na wydziałach teologicznych odpowiedniego nauczania w tych dziedzinach, przede wszystkim przyszłym kapłanom. Na te wskazania, które posiadają zawsze wielkie znaczenie, pragnę położyć szczególny nacisk.

Obok wzajemnego poznawania się uważam za bardzo ważne również b e z p o ś r e d n i e s p o t k a n i a. Pragnąłbym, aby szczególne zadania spełniały w tym zakresie klasztory, ze względu na specyficzną rolę, jaką pełni życie monastyczne w Kościołach, i z racji na liczne podobieństwa, które łączą doświadczenie monastyczne, a więc także wrażliwość duchową Wschodu i Zachodu. Inną formą kontaktów jest zapraszanie prawosławnych wykładowców i studentów na Uniwersytety Papieskie i do innych katolickich instytucji akademickich. Nadal będziemy czynili wszystko co możliwe, ażeby rozwijać to dzieło. Niech Bóg błogosławi też dziełu tworzenia i rozwijania ośrodków, w których mogą znaleźć gościnę nasi bracia ze Wschodu, między innymi w Rzymie – mieście, gdzie żywa jest wspólna pamięć Książąt Apostołów i tylu męczenników.

[...]

Zachęcam biskupów i katolickie duchowieństwo obrządków wschodnich do ścisłej współpracy z ordynariuszami łacińskimi w celu zorganizowania skutecznego i spójnego duszpasterstwa, zwłaszcza tam, gdzie ich jurysdykcja obejmuje terytoria bardzo rozległe i gdzie brak współpracy oznacza w istocie izolację. Hierarchia katolickich Kościołów Wschodnich nie powinna zaniedbywać żadnej okazji, aby kształtować atmosferę braterstwa, szczerego wzajemnego szacunku i współpracy ze swymi braćmi z Kościołów, z którymi nie łączy nas jeszcze pełna komunia, szczególnie z tymi, którzy należą do tej samej tradycji kościelnej.

---

SPROSTOWANIE

Artykuł Karola Kard. Wojtyły *Gdzie przebiega granica Europy?* nie został po raz pierwszy w języku polskim opublikowany w „Ethosie" 1994, nr 31-32, jak to stwierdziliśmy drukując go w tym numerze, lecz w „Kronice Rzymskiej" 1986, nr 49-50, s. 28-39 (obszerne fragmenty: „Echo Tygodnia" 1987, nr 218, s. 8-9). Za pomyłkę przepraszamy Redakcję „Kroniki Rzymskiej" oraz Czytelników. Redakcja „Ethosu".

Carl A. ANDERSON

# *EVANGELIUM VITAE* I NOWA KULTURA DLA ŻYCIA

*Ewangelizacja kultury musi przebiegać przez wspólny wysiłek wielu „kultur" ewangelizacji. A zatem publicznym wypowiedziom na rzecz prawa do życia nie narodzonych, ludzi starych, chorych i upośledzonych musi towarzyszyć świadectwo życia. [...] Należy [...] kontynuować ewangelizację katolickich lekarzy i katolickich instytucji medycznych [...]. „Należy rozpocząć od odnowy kultury życia wewnątrz samych wspólnot chrześcijańskich" ( EV, nr 95).*

Przed pięciu laty w swojej encyklice *Redemptoris missio* poświęconej posłannictwu Kościoła Jan Paweł II spoglądał w przyszłość i zapewniał nas, że Bóg przygotowuje „wielką wiosnę dla Ewangelii". W tym roku, wraz z ogłoszeniem encykliki *Evangelium vitae*, Papież przypomina nam, że Ewangelia, którą głosi Kościół, jest „Ewangelią życia".

Jana Pawła II od dawna niepokoi globalna kultura przemocy i śmierci szerząca się w naszych społeczeństwach – proces, który słusznie nazywa „antykulturą" oraz „spiskiem przeciw ludzkiemu życiu". Jego odpowiedź to wezwanie do powrotu do podstawowych prawd moralnych – prawd, które od dawna obecne były w Europie i Ameryce, a które dzisiaj wydają się coraz bardziej zanikać.

Jako członek Komisji Praw Obywatelskich Stanów Zjednoczonych miałem okazję słuchać tysięcy godzin świadectw dotyczących konfliktów rasowych i etnicznych, które niszczą tkankę amerykańskich wspólnot. Wśród najbardziej dramatycznych były świadectwa dotyczące zamieszek w Los Angeles 1992 roku; śmierć poniosło wówczas ponad pięćdziesiąt osób, a koszt zniszczeń przekroczył miliard dolarów. Wszyscy świadkowie powtarzali na swój sposób to, co powiedziała mi pewna młoda kobieta: „Dlaczego nie możemy przestać się nienawidzić i zacząć patrzeć na siebie po prostu jak na ludzi?".

Ogłaszając swą najnowszą encyklikę *Evangelium vitae*, Jan Paweł II wskazuje na drogę wyjścia z dylematu, którego nie potrafiły rozwiązać nasze rządy. *Evangelium vitae* wzywa nas do powrotu do trzech podstawowych prawd moralnych. Po pierwsze, Jan Paweł II domaga się uznania absolutnej godności każdego człowieka niezależnie od jego wieku, stopnia uzależnienia od innych czy rasy. Ma to szczególną doniosłość w przypadku ludzi słabych i bezbronnych. Po drugie, Papież stwierdza, że traktowanie innych jako zwykłego środka do naszych celów jest zawsze pogwałceniem ludzkiej godności. Każdy powinien być traktowany jako dobro w sobie i nigdy nie powinien być przedmiotem

manipulacji. Po trzecie, Papież wzywa nas do uznania, że pozbawienia życia niewinnego człowieka nie wolno nigdy, w żadnych okolicznościach, uznać za moralnie godziwy sposób postępowania.

Diagnoza sformułowana w *Evangelium vitae* dotyka samych podstaw moralnej i społecznej choroby naszej kultury. Podstawowym problemem współczesnej Ameryki i Europy jest znalezienie wspólnego fundamentu moralnego dla naszych społeczeństw. Bez takiego podstawowego moralnego konsensu nie można żywić nadziei na pokój w licznych wspólnotach, w których żyjemy: w rodzinie, we wspólnocie sąsiadów, w narodzie. Wydaje się, że polityka nie jest już adekwatnym forum, na którym można by odkryć tego rodzaju moralny sens. Dlatego też *Evangelium vitae* wzywa wszystkich katolików do wypełniania tej moralnej pustki.

Jan Paweł II rozpoczyna swą analizę od samego początku, tj. od Księgi Rodzaju. Wskazuje, że korzenie naszego współczesnego problemu są tak dawne, jak historia Kaina i Abla. Papież przypomina nam, że społeczeństwo ludzkie – niezależnie od tego, czy jest to nowoczesne społeczeństwo przemysłowe, czy plemienna rodzina nomadów – może ulec fałszywej wizji ludzkiej wolności, która zatruwa nasze najbardziej podstawowe związki. Pełna oburzenia odpowiedź Kaina: „Czyż jestem stróżem mego brata?" wciąż nam towarzyszy. Na pytanie współczesnych Kainów *Evangelium vitae* odpowiada: „Tak – jesteś nim". Tym samym najnowsza encyklika Jana Pawła II staje się jednym z wielkich moralnych testamentów naszego czasu. Co więcej, Jan Paweł II podkreśla, że odpowiedź Kościoła powinna być czymś jeszcze większym niż proste „tak". „Dobrej nowiny" nie można zredukować tylko do przesłania czy systemu moralnego, jest ona bowiem przede wszystkim spotkaniem ze zmartwychwstałym i żyjącym Panem.

Od Księgi Rodzaju Jan Paweł II przechodzi do Ewangelii św. Jana: „Przyszedłem, aby mieli życie". *Evangelium vitae* jest w pewnym sensie moralnym komentarzem do Ewangelii św. Jana. Papież pisze, że dopiero w „chwale" Pana cierpiącego i ukrzyżowanego objawia się ostateczny sens wspólnoty osób i ich braterstwa. Objawienie z krzyża wzywa Kościół do nieustannego potwierdzania wartości ludzkiego życia. Wzywa Kościół, aby zawsze przypominał o tym, że nigdy nie wolno pozbawić życia niewinnego człowieka. Ponadto wzywa ono tych wszystkich, którzy mają udział w Bożym „panowaniu" nad stworzonym światem, aby korzystali zeń w sposób zgodny z „panowaniem", które stało się udziałem Jezusa na Kalwarii. W *Ewangelii życia* Papież przedstawia nam taki sposób moralnie dobrego życia, który w cierpieniu Jezusa widzi ostateczny sens wspólnoty, braterstwa i godności osoby.

W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II napisał, że „Odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie" (nr 10). W swej najnowszej encyklice Jan Paweł II stwierdza, że przykład Jezusa zobowiązuje chrześcijan do nieugiętego świadczenia

o tym, że nigdy nie wolno pozbawiać życia osób niewinnych, że ich godność winna być zawsze respektowana. Chrześcijanie przyjmują na siebie odpowiedzialność uobecniania w społeczeństwie znaczenia ludzkiej godności w kontekście tajemnicy Odkupienia. Ta odpowiedzialność chrześcijańskiego świadka godności i świętości ludzkiego życia wyróżnia je spośród tego, czego normalnie można oczekiwać w dyskursie wspólnoty politycznej.

W naszych pluralistycznych społeczeństwach nie każdy zgodzi się z Janem Pawłem II, gdy z punktu widzenia tej wizji ludzkiej godności sprzeciwia się on aborcji, eutanazji i samobójstwu. Lecz byłoby krótkowzrocznym redukowanie tej wizji do jeszcze jednego argumentu w obecnej debacie o aborcji lub odrzucenie jej jako zwykłego idealizmu. Jan Paweł II przedstawił bowiem kontekst do nowego dialogu na ten temat, kontekst, który kładzie główny nacisk na ludzką godność, wspólnotę, służbę innym i świętość każdego ludzkiego życia.

Oczywiście, niektórzy mogą twierdzić, że niemożliwe jest uznanie *Evangelium vitae* za dokument dający nadzieję na zbudowanie społecznego konsensu. Aborcja okazała się przecież jedną z najbardziej spornych kwestii w życiu wielu narodów. Niemniej jednak kwestia ta musi zostać rozstrzygnięta, jeśli pragniemy odzyskać autentyczny sens wspólnoty. W tym względzie dobrze będzie zastanowić się, w jaki sposób tak wiele z naszych społeczeństw doszło do miejsca, w którym każdego roku zabijane są miliony nie narodzonych dzieci.

Dwadzieścia pięć lat temu „California Medicine", czasopismo Kalifornijskiego Stowarzyszenia Lekarzy, poświęciło swój edytorial zagadnieniom moralności i aborcji. Stwierdzono tam, że nasza tradycyjna etyka szacunku dla życia i uznawania „wewnętrznej i równej wartości każdego ludzkiego życia niezależnie od jego wieku i stanu... kruszy się u samych podstaw i może być w końcu odrzucona". Jej miejsce miałaby zastąpić nowa etyka „jakości życia", która odrzuca absolutną wartość życia ludzkiego i która gotowa jest zgodzić się na zabijanie niektórych ludzi, a nawet zalecać je. Edytorial przepowiadał, że etyka „jakości życia" będzie miała zastosowanie nie tylko do kwestii „kontroli i selekcji urodzin", lecz także „zostanie w sposób nieunikniony rozszerzona na kwestię «selekcji i kontroli śmierci». Może najbardziej istotne było jednak stwierdzenie edytorialu, że „ta zmiana społecznej postawy dotknęła również kościoły...". Być może największym osiągnięciem *Evangelium vitae* jest podjęcie tego wyzwania przez wezwanie do reewangelizacji katolików i innych chrześcijan w tym wszystkim, co dotyczy świętości ludzkiego życia.

Wyzwanie, przed którym staje chrześcijaństwo w coraz silniej postmodernistycznej kulturze Europy i Ameryki, polega na przeciwstawieniu się społecznej presji, która chce zredukować chrześcijaństwo do rodzaju „meta-narracji" wobec ludzkiego doświadczenia, tj. jedynie do jeszcze jednego sposobu propagowania etycznego systemu, który ogranicza ludzką wolność i rozwój. Szcze-

gólnie w Europie, gdzie nie tak dawna historia była świadkiem bezprecedensowego poświęcania tego, co konkretne i szczegółowe w ludzkim doświadczeniu, na rzecz sztucznie skonstruowanej uniwersalnej ideologii, chrześcijaństwo musi wciąż na nowo pokazywać, że ono jest czymś zupełnie innym. Chrześcijaństwo jako takie daje każdej ludzkiej osobie okazję do realizacji jej własnego samostanowienia, nie żądając poświęcenia jej konkretności na rzecz absolutnej uniwersalności. Co więcej, tylko w ten sposób osoba może rzeczywiście odnaleźć i przyjąć swą jedyną, niepowtarzalną indywidualność. Tym samym *Ewangelia życia* proponuje społeczeństwu autentyczną alternatywę wobec radykalnego indywidualizmu, który stał się świecką odpowiedzią na ekstremalne ideologie niedawnej przeszłości. Będąc kimś wyjątkowym, osoba ludzka stworzona jest w – i d l a osobowej wspólnoty i może zrealizować swoje przeznaczenie i swą samozależność tylko we wspólnocie z innymi.

O odpowiedzialności Kościoła jako drogi do przezwyciężenia tego fundamentalnego dylematu tożsamości człowieka we współczesnej kulturze Jan Paweł II mówił w swej pierwszej encyklice – *Redemptor hominis*. Cytując soborową Konstytucję *Gaudium et spes* Papież napisał tam, że Kościół musi być „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej", a to oznacza obronę człowieka „w całej jego prawdzie", tj. nie „człowieka «abstrakcyjnego», ale rzeczywistego [...], «konkretnego», «historycznego»" (nr 13). Kościół musi być gotowy do pochylenia się nad każdym człowiekiem, ponieważ „każdy jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył" (nr 13).

Od czasu ogłoszenia *Redemptor hominis* Jan Paweł II wielokrotnie powracał do tematu tajemnicy Wcielenia jako pojednania tego, co szczegółowe, z tym, co uniwersalne. Na przykład w encyklice *Redemptoris missio* napisał: „Królestwo Boże nie jest koncepcją, doktryną, programem, który można dowolnie opracowywać, ale jest przede wszystkim o s o b ą, która ma oblicze i imię Jezusa z Nazaretu, będącego obrazem Boga niewidzialnego" (nr 18). Jest oczywiste, że encyklika *Veritatis splendor* poświęcona jest konsekwencjom owej prawdy, a sama jej struktura jest sposobem przedstawienia tej podstawowej rzeczywistości – poczynając od analizy spotkania Jezusa z bogatym młodzieńcem. Pierwszy rozdział tej encykliki skupia się na powołaniu chrześcijanina pojętym jako „sequela Christi", naśladowanie Chrystusa, które „nie polega jedynie na słuchaniu nauki i na posłusznym przyjmowaniu przykazań. Oznacza ono coś bardziej radykalnego: p r z y l g n i ę c i e d o o s o b y s a m e g o J e z u s a, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu..." (nr 19).

Rozpoczynając *Veritatis splendor* od dialogu Jezusa z bogatym młodzieńcem Jan Paweł II skupia się dokładnie na centralnym punkcie spotkania między chrześcijaństwem i współczesną kulturą, tj. na chrześcijańskiej zdolności do przezwyciężenia naszej obecnej kulturowej niezdolności do adekwatnego podejścia do relacji tego, co szczegółowe, i tego, co uniwersalne. Gdyby

chrześcijański sposób rozumienia życia utrzymywał, że posłuszeństwo młodzieńca wobec prawa moralnego jest całkowicie wystarczające, wówczas można by słusznie zapytać, jak to zresztą czyni Jan Paweł II w swej encyklice, „czy posłuszeństwo wobec uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych może wyrażać szacunek dla jedyności i niepowtarzalności każdej ludzkiej osoby i nie zagrażać jej wolności i godności"? (nr 85). Jak stwierdza Jan Paweł II w *Veritatis splendor*, chrześcijańskiej odpowiedzi na to pytanie nie można oddzielić od tego, że „Jezus sam jest żywym «wypełnieniem» prawa [...]. On sam staje się Prawem żywym i osobowym, które wzywa do naśladowania Go..." (nr 15).

Drugi rozdział *Veritatis splendor* pokazuje, że tego wezwania konkretnej osoby przez Jezusa Chrystusa nie wolno oddzielać od normy moralnej, która rozbrzmiewa we wnętrzu osoby ludzkiej. W tym sensie sama obecność Jezusa Chrystusa w zbawczym spotkaniu z każdą osobą jest „uwarunkowana" normą moralną, która stanowi „drogowskaz" do tego spotkania. To dlatego człowiek może odnaleźć autentyczną samozależność i samoposiadanie jedynie wraz z „sequela Christi". Jasne jest zatem, że analizy *Veritatis splendor* stały się pod wieloma względami niezbędnym warunkiem dla ogłoszenia *Evangelium vitae*.

*Evangelium vitae* rozpoczyna się od wymienienia zagrożeń ludzkiej godności, które były przedmiotem troski Soboru Watykańskiego II a zostały wymienione w Konstytucji *Gaudium et spes*. Były to między innymi: ludobójstwo, aborcja, eutanazja, nieludzkie warunki życia, tortury i pogwałcenie sumienia (zob. *Gaudium et spes*, nr 27). Przypominając ten fragment Jan Paweł II zauważa, że ta globalna sytuacja nie tylko nie zmieniła się, lecz odwrotnie – pogłębia się na dwa sposoby: po pierwsze, przez takie podejście do rozwóju naukowego i technicznego, które zagraża ludzkiej godności oraz, po drugie, przez to, że „kształtuje się i utrwala nowa sytuacja kulturowa, w której przestępstwa przeciw życiu zyskują aspekt dotąd nieznany i – rzec można – jeszcze bardziej niegodziwy" ( *Evangielium vitae*, nr 4). Sytuacja ta wymaga, pisze Papież, potwierdzenia bezcennej godności osoby ludzkiej i nienaruszalności życia. Natomiast odpowiedź Kościoła na ten pogłębiający się kryzys musi być zgodna z tym, o czym mówił Sobór (zob. *Gaudium et spes*, nr 22), a także Jan Paweł II w swych poprzednich encyklikach. W *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisze: „Wobec niezliczonych i poważnych niebezpieczeństw, jakie zagrażają życiu we współczesnym świecie, czujemy się jakby przygnieceni poczuciem bezsilności: wydaje się, że dobro nigdy nie znajdzie dość sił, aby pokonać zło! W obliczu takiej właśnie sytuacji Lud Boży, a w nim każdy wierzący, zostaje powołany, aby z pokorą i odwagą wyznać swą wiarę w Jezusa Chrystusa, «Słowo życia» (por. 1 J 1, 1). Ewangelia życia nie jest jedynie refleksją, choćby oryginalną i głęboką, nad ludzkim życiem; nie jest też wyłącznie przykazaniem, które ma uwrażliwiać sumienia

i wywołać głębokie przemiany społeczne; tym bardziej nie jest złudną obietnicą lepszej przyszłości. Ewangelia życia jest rzeczywistością konkretną i osobową, gdyż polega na głoszeniu osoby samego Jezusa" (nr 29).

W swym oświadczeniu na temat aborcji biskupi amerykańscy stwierdzili, że „w obecnym czasie aborcja stała się fundamentalną kwestią w dziedzinie praw człowieka dla wszystkich kobiet i mężczyzn dobrej woli". Całość encykliki *Evangelium vitae* widzieć można jako uzasadnienie tego stwierdzenia. Jan Paweł II pisze: „Ewangelia życia jest przeznaczona dla całej ludzkiej społeczności. Działać na rzecz życia znaczy przyczyniać się do odnowy społeczeństwa przez budowanie wspólnego dobra. Nie można bowiem budować wspólnego dobra, jeśli nie uznaje się i nie chroni prawa do życia, na którym opierają się i z którego wynikają wszystkie inne niezbywalne prawa człowieka" (nr 101).

To, w jaki sposób Kościół wypełnia swą misję strażnika godności i fundamentalnych praw człowieka, było przedmiotem pierwszej encykliki Jana Pawła II – *Redemptor hominis*. Wówczas, w roku 1979, Jan Paweł II napisał, że Kościół ochrania ludzką godność przez pełniejsze uczestnictwo w potrójnej posłudze Jezusa jako Proroka, Kapłana i Króla. W ten sposób, „uobecniając" Chrystusa w społeczeństwie, Kościół jest „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej".

Chociaż katolicy w Stanach Zjednoczonych są religijną mniejszością, to Kościół katolicki – przez swoje szpitale i inne instytucje medyczne – dysponuje największym pozarządowym niedochodowym systemem ochrony zdrowia w Ameryce. Katolickie organizacje charytatywne w USA są największym pozarządowym organizatorem opieki społecznej dla Amerykanów – zarówno katolików, jak i niekatolików. Inne katolickie organizacje, jak na przykład „Knights of Columbus", w ciągu ostatniej dekady zebrały ponad miliard dolarów w formie bezpośrednich darów i służby w tysiącach charytatywnych inicjatyw, również tych, które popularyzują wiedzę na temat zła aborcji oraz opiekują się kobietami cierpiącymi na syndrom poaborcyjny.

W *Evangelium vitae* Jan Paweł II powraca do tego tematu i wzywa wszystkich chrześcijan do uczestnictwa w królewskim, prorockim i kapłańskim posłannictwie Jezusa poprzez głoszenie, wysławianie i służbę życiu. W ten sposób Lud Boży jako „lud życia i lud dla życia" będzie mógł zbliżać się do trzeciego millenium jako latarnia wskazująca na godność osoby i potrzebę realizacji cywilizacji miłości.

Jasne jest, że ewangelizacja kultury musi przebiegać przez wspólny wysiłek wielu „kultur" ewangelizacji. A zatem publicznym wypowiedziom na rzecz prawa do życia nie narodzonych, ludzi starych, chorych i upośledzonych musi towarzyszyć świadectwo życia. Muszą na przykład istnieć takie ośrodki medyczne, w których chrześcijańska wizja świętości i godności ludzkiego życia jest podstawową i witalną zasadą opieki nad chorymi. Muszą istnieć ośrodki,

w których doświadczenie prawdy o osobie ludzkiej obnaża fałszywość aborcji i eutanazji. Należy zatem kontynuować ewangelizację katolickich lekarzy i katolickich instytucji medycznych nie tylko jako podstawy „nowej" ewangelizacji, lecz także jako wstępnego warunku „kultury życia i dla życia". W *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisze: „Należy rozpocząć od odnowy kultury życia wewnątrz samych wspólnot chrześcijańskich" (nr 95).

*Evangelium vitae* kończy się potwierdzeniem roli najbardziej podstawowej ludzkiej wspólnoty – rodziny. Jan Paweł II wielokrotnie powtarzał, że troska o rodzinę znajduje się centrum nowej ewangelizacji. W głoszeniu *Ewangelii życia* rodzina pełni rolę wyjątkową – jest bowiem „sanktuarium życia". To właśnie w rodzinie – przez tę jedyną w swoim rodzaju komunię osób – uczymy się rozumieć ludzką godność i szanować życie. Rodzina, będąc przede wszystkim „sanktuarium życia", staje się również „sanktuarium życia" moralnego. Dlatego w *Evangelium vitae* Jan Paweł II pisze, że „rodzina odgrywa decydującą i niezastąpioną rolę w kształtowaniu kultury życia" (nr 92). Ponieważ rodzina jako „Kościół domowy" uczestniczy w potrójnej misji Chrystusa, dlatego również ona „jest powołana do głoszenia, wysławiania i służenia Ewangelii życia" (nr 92).

Jan Paweł II kończy *Ewangelię życia* „usilnym wołaniem" o „powszechną mobilizację sumień i wspólny wysiłek etyczny" dla budowy „nowej kultury życia" (nr 95). Na początku poprzedniej dekady również słyszeliśmy podobne wołanie Papieża o „nową solidarność sumień" – jego wynikiem była zmiana oblicza Europy. To doświadczenie powinno dodać nam zarówno pokory, jak i odwagi – że „kultura śmierci", niezależnie od tego, w jakiej formie instytucjonalnej się wyraża, nie zdoła pokonać Ewangelii życia.

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*

Paul JOHNSON

# WOLNOŚĆ
## Rozważania o naturze ludzkiej[1]

*Nie ma prawdziwej wolności, czy pełnej wolnośći, bez Boga. [...] Społeczeństwo świeckie jest miejscem o wiele bardziej bezpiecznym i atrakcyjnym, jeśli kobiety i mężczyźni boją się raczej Boga niż policji.*

Wolność – swoboda – każdy jej pragnie. Niewielu potrafiłoby powiedzieć, czym dokładnie jest, jak ją zdobyć, co z nią zrobić, kiedy się ją wreszcie zdobędzie, a przede wszystkim – jak jej sensownie używać. Ludzie myślą, że wraz z wolnością dostaną wszystko, czego pragną. Tymczasem – jak zauważył stary, mądry filozof polityki Sir Isaiah Berlin – „wolność jest wolnością, a nie równością, sprawiedliwością, bezstronnością, szczęściem czy spokojnym sumieniem". Można być wolnym po to, by umrzeć z głodu lub zostać zabitym na ulicy. Wolność to pojęcie, które popycha ludzi do wykrzykiwania bezsensownych sloganów czy powtarzania nadętej retoryki. Tłumy Afrykanów krzyczą: „Uhuru, uhuru!" – co w ich języku znaczy „wolność" – nie mając najmniejszego pojęcia, czym byłaby ona dla nich, nie wiedząc, że często wolność prowadzi wprost do tyranii, ubóstwa i nędzy, a w skrajnych przypadkach do powrotu do ludobójstwa i kanibalizmu. „Dajcie mi wolność albo śmierć" – krzyczał Patrick Henry, krewki osadnik, do przedstawicieli Konwencji z Virginii – głupstwo nawet wedle standardów demagogicznej retoryki. Henry dostał wolność – po to, aby fanatycznie walczyć przeciwko Konstytucji Stanów Zjednoczonych (jednemu z tych tworów ludzkiego rozumu, które najlepiej zachowują i gwarantują słuszną proporcję wolności) udowadniając w ten sposób, że w rzeczywistości nie miał pojęcia o tym, czego chciał. „Wolność albo śmierć" – to niekoniecznie alternatywa; historia ostatniego półwiecza, szczególnie w Afryce, ale także w takich krajach, jak Sri Lanka, Pakistan, Afganistan, Birma, Irak czy Iran pokazuje, że wolność i śmierć często idą w parze. Jednego dnia jesteś wolny, następnego martwy.

„Cóż stoi, jeśli upada wolność?" – pytał Kipling. To prawda, bez pewnego stopnia wolności ludzie to stworzenia nędzne, ograniczone i nieszczęśliwe. Ale

---

[1] Tłumaczenie: *Freedom. Taking Account of Human Nature*, „Crisis" 13 (1995) nr 3, s. 19-24.

wolność – zdana tylko na samą siebie – nie przetrwa; potrzebuje wsparcia rządów prawa, poczucia odpowiedzialności, poszanowania obowiązków. Wolność jest pełna paradoksów. Historia dowodzi, że ludziom często wiedzie się lepiej, kiedy nie są wolni lub są mniej wolni.

Przypomnijmy choćby dziwny paradoks afrykańskich niewolników z XVIII wieku. W większości pochodzili oni z najgorszego rodzaju tyranii plemiennych, gdzie mogli stać się przedmiotem niewypowiedzianych okrucieństw zgodnie z zachciankami bezlitosnych i żądnych krwi autokratów, gdzie życie było biedne, zwierzęce i krótkie (nasty, brutish and short). Byli „mięsem armatnim" w armiach plemiennych kacyków, którzy – jeśli potrzebowali pieniędzy lub broni – sprzedawali ich arabskim handlarzom, a ci z kolei odsprzedawali ich europejskim pośrednikom. Ci nieszczęśni mężczyźni i kobiety, zakuci w kajdany niewolnicy – co jest najwyższą formą ludzkiego zniewolenia – transportowani byli następnie w zatłoczonych statkach przez Atlantyk, by zostać sprzedanymi w Stanach Zjednoczonych lub Ameryce Łacińskiej. Wielu umarło w drodze, ale jeśli przetrwali, to ich życie w nowym świecie, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, było najczęściej pod wieloma względami lepsze niż to, które wiedli w Afryce. Któż może to ocenić? Czym mierzyć ludzkie szczęście i nieszczęście?

Jednym z kryteriów tutaj jest długość życia, co zakłada relatywną nieobecność przemocy, odpowiednie pożywienie, niezbyt wyczerpującą pracę i odpowiednie warunki materialne. Afrykanie, którzy przybyli do południowych stanów Ameryki z Kongo czy Angoli, jeśli tylko przetrwali podróż, żyli przeciętnie dwa razy dłużej niż ich ziomkowie na Czarnym Lądzie. Oczywiście, ludzie ci zmuszeni do tego, by stać się amerykańskimi imigrantami, nie byli zadowoleni ze swego położenia – często uciekali, a nieraz ryzykując życie buntowali się. Nie okazywali jednak chęci powrotu do „wolności" w Afryce. Przeciwnie, pomimo namów jedynie nieliczni dali się przekonać do przeniesienia się do Liberii czy Sierra Leone, kiedy państwa te tworzono w XIX wieku. Jak się wydaje, woleli niewolę w Ameryce niż wolność w Afryce. Do dzisiaj zresztą Afroamerykanie rzadko jeżdżą do Afryki nawet jako turyści – a prawie nikt nie chce osiąść w kraju swych przodków. Zbiorowa pamięć uczy ich, że Afryka była dla nich zawsze – i pozostaje – „Ciemnym Kontynentem".

Cóż przyniosło większe rozczarowanie niż przekształcenie w niepodległe państwa dobrze zarządzanych kolonii brytyjskich w Afryce? Weźmy przykład Sudanu. Nie była to nawet kolonia, lecz angielsko-egipskie kondominium zarządzane przez grupę brytyjskich i egipskich urzędników cywilnych. W większości byli to młodzi ludzie, pracujący za niewielkie pieniądze w okrutnym klimacie – każdy odpowiadał za 50 000 ludzi. Z powodzeniem prowadzili kampanie przeciw chorobom, suszy, powodziom, głodowi, fanatyzmowi religijnemu, zabobonom, czarom i brutalnej poligamii. Dzięki temu w czasach kondominium populacja i poziom życia szybko wzrastały, a kraj – po raz

pierwszy w historii – otrzymał odpowiednią infrastrukturę: drogi, kolej i inne środki komunikacji, szpitale, kliniki, szkoły i biblioteki. To był postęp – rzeczywisty, istotny, prawdziwy postęp. Następnie – w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych naszego wieku – Sudan uzyskał wolność, czego konsekwencją było coraz szybsze pogrążanie się tego kraju w wojnie domowej, strasznej tyranii, głodzie, masakrach, niezwykle brutalnych prześladowaniach rasowych i religijnych. Miliony umarły z głodu; miliony znalazły się, prawdopodobnie na zawsze, w obozach dla uchodźców. Kto zatem miał więcej wolności, by korzystać z życia: kolonialny czy „wolny" Sudańczyk?

Ta sama historia powtarza się prawie w całej Afryce, gdzie pięćdziesiąt lub więcej państw przekształciło się z kolonii w wolne i niezależne narody. Niektórym wiedzie się lepiej niż innym, choć tylko niewiele z nich ma dziś większy dochód na jednego mieszkańca niż w czasach kolonialnych – mimo że minęło pół wieku i pomimo wielu miliardów dolarów pomocy. Wszystko to wskazuje, że wolność i niepodległość, wolne i powszechne wybory, kongresy i parlamenty przynoszą bardzo niewiele ludzkiego szczęścia b e z r z ą d ó w p r a w a. Innymi słowy, niepodległość i demokracja nie mają żadnego znaczenia, jeśli nie towarzyszą im rządy prawa.

W Anglii – kolebce wolności – rządy prawa, wyższość prawa nad wszelkimi formami siły, były wcześniejsze niż parlament i dużo wcześniejsze niż demokracja. Parlament i demokracja, instytucje ważne i potrzebne, kiedy zaczęły funkcjonować, były już mocno osadzone w długiej tradycji, która mówiła, że sądy mają wydawać sprawiedliwe wyroki, że władca winien podporządkować się sędziemu, że prawo winno być spisane w sposób jasny i uczciwie egzekwowane – że prawo winno mieć moc najwyższą. Rządy prawa oznaczały, że król Henryk II, który sam był wielkim prawodawcą, winien zostać zmuszony do publicznej pokuty i restytucji, kiedy w roku 1170 na jego rozkaz zamordowano biskupa Canterbury; że w 1215 roku król Jan winien zostać publicznie upokorzony przez swych baronów i zmuszony do podpisania Magna Charta, Wielkiej Karty Swobód Anglii; że król Karol I winien stracić głowę na szafocie, jak każdy inny nisko urodzony przestępca, ponieważ gardził prawem. Wszystko to zdarzyło się na długo przedtem, zanim kobiety i mężczyźni uzyskali prawa wyborcze. Ale fakt, że wszystko to się zdarzyło i że stało się czymś oczywistym dla tych wszystkich, którzy mieli rządzić Anglią, oznaczał, że kiedy wreszcie kobiety i mężczyźni otrzymali prawo do głosowania, to miało ono realne znaczenie – było rzeczywistym symbolem, a nie kpiną z wolności.

Po drugiej stronie Atlantyku kolonie amerykańskie przejęły rządy prawa przywiezione z Anglii na statkach z imigrantami. Zakorzenili je oni mocno w sądach Massachusetts, Virginii, Connecticut, New Yorku, New Jersey i Maryland – wszędzie tam, gdzie się osiedlali. Stworzyli również własne zbiory praw, spisane i wspierane od pierwszych chwil osadnictwa przez zgromadzenia prawodawcze. Demokracja, która rosła stopniowo w trzynastu koloniach, była

niezmiennie osadzona na przekonaniu, że wobec prawa wszyscy są równi, że prawo winno być stosowane w ten sam sposób w odniesieniu do gubernatora i króla, co w odniesieniu do najniższego z jego poddanych. To dlatego, że koloniści byli przekonani, iż król i jego urzędnicy chcą być ponad prawem niespisanej konstytucji, chwycili za broń i pokonali króla. Następnie, chcąc zapewnić sobie bezpieczeństwo, wprowadzili spisaną konstytucję własnego pomysłu, dokładnie pokazując, jak prawo winno być tworzone, szanowane, egzekwowane i – jeśli zajdzie konieczność – zmieniane. Wszystko to zdarzyło się na długo przed wprowadzeniem powszechnego prawa do głosowania. Pełna demokracja – czy, jeśli kto woli, wolność – przyszła dopiero w sto lat po wprowadzeniu rządów prawa po zachodniej stronie Atlantyku. Ale ponieważ rządy prawa osadzone były na skale zwyczajów i nawyków kształtowanych przez stulecia, demokratyczna wolność, kiedy przyszła, była rzeczywista i trwała. W ten sposób zarówno w Anglii, jak i w Stanach Zjednoczonych zachowany został właściwy historyczny porządek pierwszeństwa.

To prowadzi mnie do następnego punktu moich rozważań: najlepszy i najpewniejszy rodzaj wolności przychodzi powoli, narasta w ciągu długiego czasu; każde pokolenie troskliwie i solidnie dokłada swą cegiełkę do tej rosnącej budowli. Wyraził to bardzo trafnie poeta Aflred Tennyson:

> Kraj trwałego rządu
> Kraj sprawiedliwej i dawnej sławy,
> Gdzie wolność rozszerza się powoli,
> od przypadku do przypadku[2].

Pragnienie natychmiastowej i całkowitej wolności zapomina często o tym, że najpewniejsza wolność przychodzi powoli. Na przykład na Haiti w 1790 roku niewolnicy otrzymali wolność bez żadnego przygotowania i bez żadnej mocnej podstawy rządów prawa. Dzisiaj, dwieście lat później, ich wolność i niepodległość nadal nie mają prawie żadnej wartości: Haiti jest jednym z najgorzej rządzonych krajów na ziemi, gdzie życie jest wciąż biedne, zwierzęce i krótkie. Podobnie w Liberii, wprowadzenie wolności i niepodległości w 1840 roku nie zostało poprzedzone żadną próbą położenia trwałego fundamentu prawa. Niepodległość jest bezwartościowa, jeśli życie nie podlega żadnej ochronie; wolność jest pustym słowem, jeśli silni nie przestrzegają prawa i jeśli jedynie ludzie z pistoletami znajdują posłuch. Czytałem ostatnio o smutnym wypadku, który zdarzył się tam niedawno, gdy trzy rywalizujące gangi żołnierzy walczyły o władzę nad stolicą, Monrowią, a niewinni ludzie – kobiety,

---

[2] A land of settled government
A land of just and old renown,
Where Freedom slowly broadens down
From precedent to precedent.

mężczyźni i dzieci – ginęli od ich kul. Zastraszony Liberyjczyk podszedł do pilnującego amerykańskiej ambasady komandosa i – padając na kolana – powiedział: „Panie Amerykaninie, proszę przyjść tu, żeby nami rządzić i wybawić nas z tej nędzy". Tak przemawia udręka obywatela, który dostał wolność bez żadnego znaczenia, wolność groźną, a nawet śmiertelną.

W niektórych przypadkach wolność wprowadzana była nie na podstawie rządów prawa, czy wraz z rządami prawa, lecz w atmosferze wrogości wobec rządów prawa. Na tym właśnie polega fatalna skaza rewolucji, która obaliła rządy Hiszpanów w Ameryce Łacińskiej. Oczywiście, nikt rozsądny nie zaprzeczy, że bunt kolonii hiszpańskich przeciw bezpośrednim rządom Madrytu był konieczny i nieunikniony, ale towarzyszyła mu wielka, w wielu przypadkach niepotrzebna przemoc, która zadała ciężki cios rządom prawa. Salvador de Madariaga w swej znakomitej książce o Simonie Bolivarze pokazuje to na wielu przykładach, słusznie oskarżając Bolivara – bez wątpienia nieprzeciętnego przywódcę i męża stanu – o nazbyt wielkie przywiązanie do rozwiązań opartych raczej na przemocy niż negocjacjach. Twierdzi on, że dzieło Bolivara – w formie, którą przyjęło – naznaczyło trwałą słabością politykę w większej części Ameryki Łacińskiej, prowadząc do politycznej niestabilności, ciągłych zamachów stanu i konspiracji, zawieszania konstytucji itp. Jak mi się wydaje, po raz pierwszy od wielu dziesięcioleci Ameryka Łacińska idzie dzisiaj zdrową, konstytucyjną drogą; wyciągnęła wreszcie wnioski z wielu tragicznych lekcji przeszłości i otwiera się przed nią wspaniała i nieznana dotąd perspektywa rozkwitu. Ale proces ten utrwali się tylko pod warunkiem, że ludzie kształtujący opinię, wyciągną wnioski z lekcji ostatnich dwóch wieków i stale będą przypominać sobie i innym, że sama wolność nie wystarczy – że dla swego moralnego uprawomocnienia potrzebuje rządów prawa.

Wolność potrzebuje jeszcze czegoś więcej niż rządów prawa; potrzebuje czegoś, czego żadne prawo nie może wprowadzić – potrzebuje poczucia o b y w a t e l s k i e j o d p o w i e d z i a l n o ś c i. Osobista wolność to wspaniała rzecz, lecz poczucie wspólnoty to również coś wspaniałego – jedno bez drugiego na niewiele się zda. Nie będziemy potrafili rozwinąć poczucia odpowiedzialności – niezbędnego dla wszelkich dobrych rządów – jeśli tej odpowiedzialności nie nauczy się nas w naszych rodzinach, kościołach, szkołach i przedsiębiorstwach. Odpowiedzialność musi być wpajana od najmłodszych lat i wciąż umacniana przez nauczanie i przykład oraz przez mądre postępowanie instytucji. Samolubstwo i egoizm to coś złego, ale kolektywne samolubstwo i kolektywny egoizm to ruina dobrych rządów. Jest rzeczą istotną, aby chłopcom i dziewczętom, których w szkołach uczy się historii i nauki o rządzie, przekazywać pojęcie służby nie tylko wobec swych najbliższych, ale również wobec ich wspólnot i kraju. Troska o własny rozwój jest czymś dobrym i koniecznym dla ogólnego powodzenia, ale służba wspólnocie jest równie potrzebna; obie te rzeczy są najbardziej skuteczne i wartościowe, gdy idą razem. Najlepiej powodzi się

takiemu narodowi, w którym silny indywidualizm rozwijany jest w ramach silnej struktury wspólnotowej. Naród, w którym zachowana jest równowaga pomiędzy interesem własnym i służbą wspólnocie, jest narodem wolnym i bogatym.

Poczucie odpowiedzialności jest ściśle związane z poczuciem obowiązku. W dzisiejszym świecie słowo „obowiązek" nie cieszy się popularnością. Niemniej jednak jest to bardzo ważne słowo, ponieważ to, do czego się odnosi, jest spoiwem cywilizacji. Słyszymy dziś dużo o prawach. Mówi się, że wszyscy mamy prawo do wielu różnych dobrych rzeczy: prawo do wykształcenia, do opieki medycznej, do wolności wypowiedzi, do głosowania, do kandydowania na urzędy, do równości wobec prawa, do podróżowania, do należenia do związku zawodowego, do własności i do swobodnego dysponowania nią, a nawet prawo do szczęścia. Prawa te zapisane są w niezliczonych dokumentach, konstytucjach i powszechnych deklaracjach. Proklamowanie praw stało się modne od czasu, kiedy Rewolucja Francuska w 1789 roku zapisała pierwszą deklarację praw człowieka. Prawa te (a dodano do nich z czasem wiele innych) uznano za nieodłącznie związane z wolnością.

Ale „prawa", tak jak i wolność, mogą okazać się złudne. Wielu z tych, którzy tworzyli pierwszą deklarację praw z roku 1789, w cztery lata później straciło życie w czasie terroru albo trafiło do więzień, albo zostało zabitych w czasach tyranii Bonapartego. Rewolucyjny Saturn pożera swoje dzieci – jak to dowodnie pokazały rewolucje francuska, rosyjska czy chińska. W XX wieku około stu milionów kobiet, mężczyzn i dzieci posłanych zostało na śmierć przez reżimy nominalnie szanujące wolność i prawa człowieka. I proces ten trwa. W teorii nikt nie ma więcej praw, wolności i szans na powiększanie dobrobytu niż miliard ludzi żyjących w obszarze obowiązywania konstytucji Chińskiej Republiki Ludowej. Ale konstytucja ta nie jest warta papieru, na którym ją zapisano. W praktyce żaden członek żadnego innego narodu na ziemi nie ma tak wielkich szans trafienia do obozu koncentracyjnego. W tej chwili w chińskim gułagu znajduje się około dwudziestu milionów ludzi; większość z nich jest skazana na niewolniczą pracę. Niewielu, nawet jeśli odbywają wyraźnie określone wyroki, będzie miało okazję cieszyć się kiedyś nawet tą ograniczoną wolnością, którą mają inni, nie skazani Chińczycy. W komunistycznych Chinach rządy prawa nie istnieją. Podobnie prawo do głosowania nie ma żadnego znaczenia; przeciętny obywatel, chociaż teoretycznie jest niezależny, w rzeczywistości jest mniej wolny niż w czasach kolonialnych, kiedy znaczne połacie kraju były zarządzane przez Europejczyków i Amerykanów.

Dlatego domaganie się praw powinno być zawsze traktowane podejrzliwie. Stosuje się to również do krajów zachodnich, gdzie rządy prawa i powszechne głosowanie są rzeczywiste. W większości krajów o spisanych konstytucjach wolności oparte są na prawach. Większość posiada kartę czy deklarację praw

lub inny dokument tego rodzaju. Problem polega na tym, że pojawiło się zbyt wiele praw – rzeczywistych bądź urojonych. Optymistyczni idealiści wynajdują ciągle nowe prawa, nie zastanawiając się nad tym, czy są one możliwe do zrealizowania lub nawet czy są konieczne. Mówi się nam, że każdy ma prawo do pracy. Ale kto może zapewnić pracę wszystkim? Państwo nie może tego robić nie tworząc pozornych miejsc pracy, na których utrzymanie trzeba wydawać coraz więcej. Związek Radziecki gwarantował i w pewnym sensie dał pracę każdemu; w międzyczasie jednak zbankrutował i wszystko skończyło się na powszechnej biedzie; dziś mamy tam masowe bezrobocie, hiperinflację i prawie powszechną przestępczość.

Jeśli państwo nie może zagwarantować pracy każdemu, to czy może to zrobić ktoś inny? Odpowiedź brzmi: nie. A więc lepiej nie mówmy o prawie do pracy. Podobnie, słyszymy dziś o prawach dziecka – włączając w to prawo do rozwiedzenia swych rodziców. Tych teoretycznych praw dziecka nie da się w praktyce zrealizować, nie naruszając poważnie praw rodziców, nauczycieli i innych autorytetów. Taka jest w Wielkiej Brytanii wykładnia uchwalonej w 1989 roku Karty Praw Dziecka, która obowiązuje w pełni od roku i już pokazuje, że nie da się jej egzekwować.

Problem polega na tym, że mamy dziś więcej praw zapisanych w różnych ustawach niż sprawiedliwości, która mogłaby uczynić im zadość. Sprawiedliwość na świecie jest – w praktyce – ograniczona, podczas gdy żądanie praw jest nieograniczone i niezaspokajalne. Mamy coraz więcej konfliktów praw, a społeczeństwo coraz bardziej popada w moralną pułapkę. Prawo kobiety do „decydowania o swym ciele", co oznacza prawo do aborcji, stoi w sprzeczności z prawem do życia nie narodzonego dziecka. Prawo ubogiego – słuszne czy niesłuszne – do zasiłku będącego określonym procentem przeciętnej płacy, stoi w sprzeczności z prawem pracujących do zatrzymania rozsądnej części swych zarobków. Prawo upośledzonych mniejszości rasowych do „akcji afirmatywnej", „pozytywnej dyskryminacji" czy specjalnych kwot przy zatrudnieniu stoi w sprzeczności z prawem większości do równości w poszukiwaniu pracy, pomocy społecznej, edukacji i innych świadczeń. Nie możemy dawać praw przez nadawanie przywilejów jednym, nie naruszając tym samym praw innych.

Tym, którzy powiedzą, że system polityczny Stanów Zjednoczonych jest oparty na prawach i że działał on dobrze przez dwieście lat, odpowiem, że Deklaracja Niepodległości, Konstytucja i Karta Praw działały tylko dlatego, że Ojcowie Założyciele wiedzieli, iż Ameryka jest krajem ludzi wierzących, gdzie wszyscy obywatele od najmłodszych lat wychowywani są w głębokim i żywym poczuciu o b o w i ą z k u. Rodzina, Kościół, szkoła – wszystkie te instytucje nauczały młodzież poczucia obowiązku. Młodzi ludzie dorastali wypełniając swe obowiązki wobec rodziny, swych wspólnot, państwa i innych obywateli. A kiedy obowiązki spełniane są stale i sumiennie przez większość,

wówczas potrzeba przypominania o prawach jest mniejsza. W doskonałym społeczeństwie, w którym każdy spełniałby swe obowiązki, prawa nie są potrzebne – każdy automatycznie otrzymuje to, co jest mu należne.

Oczywiście, nie żyjemy w społeczeństwie doskonałym – dlatego prawa zapisywane są w ustawach. Ale praktyczna szansa ich realizacji wzrasta pari passu z dobrowolnym wypełnianiem obowiązków przez większość obywateli. W głęboko religijnym społeczeństwie – jakim była XIX-wieczna Ameryka, gdzie obowiązki były dobrowolnie uznawane i zazwyczaj spełniane przez wszystkich – prawa były znacznie mniej potrzebne i dlatego dużo mniej o nich mówiono. W XX wieku, kiedy w pewnych częściach Ameryki, szczególnie w wielkich miastach, religia podupada, prawa są dużo bardziej potrzebne i dlatego dużo więcej mówi się o nich. Wolne praktykowanie religii wiąże się z dużą dozą samodyscypliny, a tam, gdzie ludzie ograniczają swe pragnienia, rzadziej zdarza się naruszenie praw drugiego i potrzeba zabezpieczania ich przez ustawy jest mniejsza. Im rzetelniej ludzie spełniają swe obowiązki religijne, tym mniejsza jest potrzeba ustaw – pozytywnych i negatywnych – i dlatego ludzie mają więcej wolności. Samodyscyplina jest zawsze lepsza niż dyscyplina narzucona siłą.

Wniosek, do którego zmierzam, jest bardzo prosty, ale i bardzo ważny: nie ma prawdziwej wolności, czy pełnej wolności, bez Boga. Ludzie często pochopnie łączą religię z ograniczeniem wolności, z przymusem i narzuconymi regułami. To bardzo powierzchowny sposób widzenia religii. Społeczeństwo świeckie jest miejscem o wiele bardziej bezpiecznym i atrakcyjnym, jeśli kobiety i mężczyźni boją się raczej Boga niż policji. Winniśmy obawiać się czegoś lub kogoś, ponieważ nasza natura jest skażona – jest to fakt historyczny, który niegdyś zwykło się nazywać grzechem pierworodnym. Fakt ten można nazywać różnie, lecz pozostaje on prawdą o człowieku – nasza natura jest skażona i dlatego skłonni jesteśmy do grzechu, do łamania prawa. Skazę tę ogranicza prawo karne, policja, sądy, więzienie. Ale w tej mierze, w jakiej ludzie boją się Boga i starają się panować nad swymi namiętnościami, mniej potrzebują ograniczeń i kar wymierzanych przez państwo – i dlatego są bardziej wolni. To ma na myśli św. Paweł, kiedy w Liście do Rzymian mówi o „wolności w Chrystusie". Przez samodyscyplinę, przez dobrowolne ograniczanie naszych namiętności, zdobywamy najcenniejszy rodzaj wolności – wolność, której nie da nam żadna konstytucja czy ustawa.

Stąd wszelka próba zrozumienia wolności musi uwzględnić rozbicie ludzkiej natury. Przypomnijmy słowa Pascala:

„Cóż za monstrum jest tedy człowiek? Cóż za osobliwość, co za potwór, co za chaos, co za zbieg sprzeczności, co za dziw! Sędzia wszechrzeczy – bezrozumny robak ziemny; piastun prawdy – zlew niepewności i błędu; chluba i zakała wszechświata. [...] Wielkość i nędza człowieka są tak widoczne, iż prawdziwa religia musi nieodzownie uczyć, i że jest jakiś znaczny pierwiastek

wielkości w człowieku, i że jest znaczny pierwiastek nędzy. Trzeba zatem, aby nam zdała sprawę z tych zdumiewających sprzeczności"[3].

Tej istniejącej w człowieku dychotomii, sprzeczności, straszliwego dualizmu, nie można rozwiązać bez Boga. Jedynie w kontekście Boga i religii podzielone części ludzkiej natury składają się w jedną całość. Żaden zbiór ludzkich ustaw, konstytucji czy deklaracji praw tu nie wystarczy. W dziełach jezuickiego teologa Karla Rahnera znajduje się fragment szczególnie doniosły dla rozumienia ludzkiej wolności. Jeśli sprzeczności w człowieku pozostaną nie rozwiązane – pisze Rahner – wówczas wolność traci swe znaczenie, staje się bezwartościowa. Istnienie słowa i pojęcia „Bóg" jest tym jedynym, co stawia człowieka twarzą w twarz z całością rzeczywistości i całością jego własnej egzystencji. Gdyby słowo „Bóg" nie było realne, to nie istniałyby również te całości. Tak jak niższe stworzenia bylibyśmy świadomi jedynie poszczególnych fragmentów rzeczywistości i poszczególnych fragmentów naszego życia. Gdyby Bóg zniknął, człowiek stałby się mniej świadomy samego siebie. Jak pisze Rahner: człowiek zapomniałby o całości i jej podstawie... i zapomniałby, że zapomniał. Przestałby być człowiekiem. Cofnąłby się do poziomu sprytnego zwierzęcia. Gatunek mógłby przetrwać w sensie biologicznym, mógłby nawet zachować swą technikę, lecz „umarłby kolektywną śmiercią i stałby się kolonią niezwykle zaradnych zwierząt". Biorąc zaś pod uwagę dzisiejszą technologię zniszczenia, ostateczny los człowieka byłby zbyt straszny, by o tym myśleć. Krótko mówiąc, nie wystarczy być wolnym w sposób, w jaki wolne są zwierzęta: powinniśmy być wolni w ramach moralnego uniwersum, które rozumiemy i przyjmujemy. A jeśli nie możemy być rzeczywiście wolni bez Boga, bez moralności i bez poczucia obowiązku, to ktoś winien być odpowiedzialny za to, by uczono nas tych rzeczy – z całą subtelnością i przekonaniem, których te złożone pojęcia wymagają.

Tłum. *Jarosław Merecki SDS*

---

[3] B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1953[2], s. 149, 143.

# W IMIĘ POJEDNANIA NARODÓW

Irina IŁOWAJSKA ALBERTI

# MIŁOŚĆ WSPÓŁWESELI SIĘ Z PRAWDĄ[1]

*W tym dniu naznaczonym pieczęcią Miłosierdzia Bożego i Jego Łaski, pragnę jako Rosjanka poprosić moich polskich braci o przebaczenie za wszystkie cierpienia, których doznali ze strony Rosji i Rosjan. [...] Robię to po prostu jako Rosjanka, kochająca swój naród i dlatego właśnie pragnąca dla niego prawdy.*

„Miłość cierpliwa jest,
łaskawa jest [...]
nie cieszy się z niesprawiedliwości,
lecz współweseli się z prawdą"
(1 Kor 13, 4. 6)

Drodzy Państwo,

przede wszystkim pragnę z tego miejsca podziękować Organizatorom tego spotkania za możliwość przyjazdu i współuczestniczenia w obchodach 75. rocznicy urodzin Jego Świątobliwości papieża Jana Pawła II. Jest to dla mnie wielki zaszczyt i wielka radość. Uczestnicząc w dzisiejszej uroczystości mogę jeszcze raz, i to w szczególny sposób, podziękować Bogu za wspaniały dar, jakim obdarzył nas wszystkich – podarowanie nam osoby Ojca świętego Jana Pawła II przez fakt wybrania go na tron papieski.

Ten wspaniały dar dany został całemu – nie tylko chrześcijańskiemu – światu, dany został i tym, którzy jeszcze tego nie rozumieją, i tym, którzy w sposób niedostateczny poznali działalność i osobę Ojca świętego i jego dokonania dla dobra ludzkości. Wspaniałość owego daru dla Rosji można w pełni ocenić znając od wewnątrz jej problemy, nieszczęścia i cierpienia, jej słabości i istniejący, mimo wszystko, potencjał. Niestety, akurat w Rosji jest jeszcze wielu ludzi, którzy z różnych powodów należą do kategorii osób nie znających tego daru: był czas, że rzeczywiście większość z nich nie mogła się o nim dowiedzieć, potem nastały czasy, kiedy dowiedzieć się jest łatwiej, ale z jednej strony, brakuje potrzebnych do tego kanałów, a z drugiej – istnieją siły, które zdecydowanie przeszkadzają temu, by zaznajamianie Rosji z Janem Pawłem II rozszerzało się i pogłębiało.

Można tutaj przypomnieć jeden dość charakterystyczny i znamienny moment: początkowo, zaraz po wyborze Jana Pawła II na Stolicę Piotrową,

---

[1] Odczyt wygłoszony w dniu urodzin Ojca świętego Jana Pawła II, na uroczystej sesji, zorganizowanej przez Rektora oraz Instytut Jana Pawła II KUL, 18 maja 1995 roku. Przy. red.

w Rosji, ci którzy podchodzili do tego wydarzenia bez uprzedzeń, mając za punkt wyjścia swoje własne osądy i emocje, całkiem słusznie akcentowali niezwykły fakt, zaistniały po raz pierwszy w historii chrześcijaństwa: papieżem został Słowianin. Niektórzy rozumieli też wyjątkową wagę konkretnego doświadczenia nowego Papieża – fakt, że żył i pracował w warunkach reżimu komunistycznego, znał sytuację Kościoła w ramach tego reżimu i tej ideologii. Być może dlatego właśnie dość szybko rozpoczęto akcję dezinformacji: kładziono akcent nie na słowie „Słowianin", lecz na słowie „Polak". Jednocześnie w sposób sztuczny rozdmuchiwano temat odwiecznej wrogości między Polską i Rosją, niekiedy robiąc to w sposób niewybredny i prymitywny (Polacy jakoby zawsze byli wrogami Rosji i dlatego właśnie polski papież nie może być jej przyjacielem), a niekiedy w sposób bardziej subtelny, przyznając się do zła, jakie Rosja wyrządziła Polsce na przestrzeni wieków, ale konkludując: jakże może być naszym przyjacielem papież należący do narodu, który tak bardzo i długo przez nas cierpiał? Należy powiedzieć, że temat ten, niestety, został podchwycony i zyskał poparcie ze strony pewnych kręgów zachodnich oraz pewnych zachodnich działaczy kościelnych. Wiemy na przykład, że niektórym członkom hierarchii Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego ich zachodni zaufani współbracia potrafili zasugerować, że pojęcie „Kościoły siostrzane", szeroko przyjęte po Soborze Watykańskim II, jakoby nie cieszy się należytym szacunkiem od początku obecnego pontyfikatu, a odpowiedzialność za tę rzekomą zmianę przypisuje się Janowi Pawłowi II. Niestety, kiedy taka informacja przychodzi z Zachodu, może być przyjmowana całkowicie poważnie, szczególnie przez tych członków rosyjskiej hierarchii prawosławnej, którzy jeszcze nie zrozumieli, że życzliwy stosunek niektórych wysoko postawionych przedstawicieli Kościoła katolickiego do władzy sowieckiej i pragnienie osiągnięcia z nią za wszelką cenę kompromisu i porozumienia bynajmniej nie były wyrazem braku sympatii dla Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego ani w żadnym razie oznaką całkowitego braku zrozumienia dla pełnego cierpienia losu prawosławia w ustroju komunistycznym.

W tym miejscu można zaoponować, mówiąc że wystarczy uważna lektura wielu dokumentów, które ukazały się od chwili wstąpienia na tron papieski Jana Pawła II, aby zrozumieć jego stosunek do Rosji i Kościoła prawosławnego. Niestety, dokumenty te, szczególnie liczne papieskie wystąpienia, homilie, krótkie wypowiedzi na ten temat w większości nie były tłumaczone na język rosyjski i w Rosji nie były rozpowszechniane lub rozpowszechniane w sposób niewystarczający. Przypominam sobie niektóre konkretne epizody. Znalazłam się w Rosji bezpośrednio po pielgrzymce Ojca świętego do krajów nadbałtyckich i wówczas ze zdziwieniem i głębokim bólem przekonałam się, że niemal nikomu nie są znane słowa miłości i poważania Jana Pawła II kierowane niejednokrotnie w stronę Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w trakcie tej pielgrzymki, odbywanej w bezpośredniej bliskości Rosji. Pamiętam, że na

zebraniu, na którym byłam wtedy obecna, powiedziałam słuchaczom, w większości prawosławnym Rosjanom, że nigdy w historii na czele Kościoła katolickiego nie stał taki przyjaciel Rosji i Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, jak obecny papież Jan Paweł II, że muszą to zrozumieć i nie mogą zmarnować tej danej im przez Boga historycznej i – odważę się powiedzieć – soteriologicznej okazji. Wśród słuchaczy znaleźli się ludzie, którzy przyszli podziękować za podzielenie się z nimi tą wiedzą. Było dokładnie tak samo, jak w przypadku publikowania na stronicach tygodnika „Russkaja mysl" tekstów papieskich, kiedy często otrzymujemy z Rosji wyrazy wdzięczności za to, że daliśmy czytelnikom możliwość dowiedzenia się o tym, o czym w inny sposób – jak piszą – nigdy by się nie dowiedzieli.

Dwa tygodnie temu ponownie znalazłam się w Rosji – wtedy to ujrzał światło list apostolski *Orientale lumen*. Byłam świadkiem bardzo charakterystycznej sytuacji: list spotkał się z szerokim oddźwiękiem rosyjskich środków masowego przekazu, które najwidoczniej rozumiały, że jest to wydarzenie tej rangi, iż obowiązek zawodowy nie pozwala go zignorować, ale zupełnie nie potrafiły, nawet w zarysach, zinterpretować treści listu, zatrzymując się wyłącznie na tym, co wydawało się dla nich „ciekawym tematem", a mianowicie: papież wzywa chrześcijan do jedności – czy ta jedność ma szansę realizacji? A jak zareagują na wezwanie papieża prawosławni, szczególnie – w Rosji? Powierzchowność pierwszych reakcji była przygnębiająca; zresztą ta powierzchowność traktowania problemów kościelnych, religijnych, a nawet duchowych i moralnych jest właściwa przytłaczającej większości środków masowego przekazu na całym świecie. Ci zaś, którzy mogli i powinni byli zabrać głos w sposób dobitny i kompetentny, to jest rosyjskie kręgi kościelne, po prostu milczeli. Można sobie łatwo wyobrazić – dlaczego: ktoś mógł wiedzieć, ale nie chciał mówić, a ktoś inny nie zabierał głosu, dlatego że rzeczywiście nie wiedział. Myślę, że tych, którzy nie wiedzieli, była większość. Z całą odpowiedzialnością mogę stwierdzić, że są grupy działaczy społecznych, religijnych i kościelnych, z którymi ja, moi przyjaciele i współpracownicy jesteśmy w kontakcie, które to grupy dokładają poważnych starań, żeby zrobić wyłom – na początku choćby niewielki – w tej „ścianie niewiedzy". Tutaj zostanie zrobione wszystko, co w ich mocy, żeby ludzie poznali prawdę, żeby dostrzegli wyciągniętą do nich z Zachodu rękę.

W tym miejscu temat mojego wystąpienia dzieli się na dwa – łączące się zresztą ze sobą – nurty. Jeden dotyczy stosunków między Rosją i Polską, widzianych w szerokim wewnątrzchrześcijańskim i wewnątrzeuropejskim kontekście, drugi zaś towarzyszącej im roli i znaczenia Jego Świątobliwości Jana Pawła II we wszystkim, co dotyczy Rosji. Na samym początku tych rozważań powiedziałam, że rolę tę i jej znaczenie można ocenić tylko od wewnątrz problemów rosyjskich, w ich negatywnym i pozytywnym aspekcie. Problemy te już od dawna są treścią mojej pracy i mojego życia, dlatego też ośmieliłam

się przyjąć Wasze zaproszenie. Rosję, jak każdy kraj, należy oglądać w świetle wielu nierzadko przeciwstawnych aspektów; myślę, że ma ona jak każdy kraj własną głęboką i budowaną na prawdzie drogę duchową, włączającą naród w ogólne pielgrzymowanie rodzaju ludzkiego ku Nowemu Jeruzalem. Nie zawsze droga ta jest widoczna poprzez mgłę i zanieczyszczenia. Wszystkie moje wysiłki zmierzają ku temu, by drogę tę uwidocznić.

Zanim jednak przejdę do podjęcia tej skromnej próby, pragnę powiedzieć co następuje: w tym dniu naznaczonym pieczęcią Miłosierdzia Bożego i Jego Łaski, pragnę jako Rosjanka poprosić moich polskich braci o przebaczenie za wszystkie cierpienia, których doznali ze strony Rosji i Rosjan. Gieorgij Fiedotow, znakomity pisarz rosyjski, mawiał, że nieszczęście Rosjan polega na niezrozumieniu imperialnych dążeń Rosji i imperialnej roli, jaką chciała ona odgrywać na wielu etapach jej historii. Brak osądu tych dążeń jest niezgodny z duchem chrześcijaństwa. Kultura Rosji zrodziła się wraz z przyjęciem chrześcijaństwa i wszystko to, co jest w niej nieprzemijająco cenne i europejskie, należy do chrześcijaństwa. Wizja stworzenia imperium zawsze była tym, co sprowadzało Rosję z drogi, która czyniła ten kraj godnym miłości. Za imperialne dążenia powinniśmy prosić o wybaczenie Pana Boga. Za cierpienia, które wyrządziliśmy innym, powinniśmy prosić o to i Jego i, oczywiście, krzywdzonych, prześladowanych, ciemiężonych. W stosunku do Polski jest to ciążący na nas grzech, za który powinniśmy wymodlić przebaczenie i zadośćuczynienie. Nie zostałam obdarzona mandatem, aby prosić o wybaczenie w imieniu rosyjskiego narodu i bardzo się obawiam, że naród ten dzisiaj jeszcze nie rozumie, jak konieczny jest dla niego taki akt skruchy i pojednania. Jest to jak odmowa pójścia do spowiedzi w przekonaniu, że spowiedź jest upokarzająca. To, co robię, robię po prostu jako Rosjanka, kochająca swój naród i dlatego właśnie pragnąca dla niego prawdy. Ze świadomością tego, że my, Rosjanie, krzywdziliśmy Was przez wieki – proszę Was o przebaczenie.

W tym kontekście muszę powiedzieć o ogromnym znaczeniu braterskiego stosunku, przepełnionego miłością i szacunkiem, jaki ma do Rosji Jego Świątobliwość Jan Paweł II. Znaczenie to jest zwielokrotnione tym, że obecny Papież jest Polakiem, że miałby On pełne prawo i ludzkie podstawy, aby stronić od Rosji i nie dowierzać jej; ma pełne prawo do tego, o co posądzają Go ci, którzy nie rozumieją lub nie chcą rozumieć, że On działa zupełnie inaczej. „Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; [...] czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając" (Łk 6, 27. 35) – tak postępuje Jan Paweł II, i nawet wrogowie przestają nimi być, jeżeli Go tylko naprawdę usłyszą. Cała rzecz w tym, żeby usłyszeli; żeby nikt Jego głosu nie zagłuszał i żeby nic nie zwiodło, nie zaćmiło jasności umysłu. Zainteresowanie i miłość Jana Pawła II do Rosji jest przede wszystkim wstrząsającą praktyczną lekcją chrześcijaństwa, chrześcijaństwa spełnianego przez człowieka, który całą duszą i całym sercem – widać to jasno

w każdym Jego słowie – kocha swoją ojczyznę i swój naród i współprzeżywa i jego radości, i jego doświadczenia, i cierpienia w procesie jego historii. To, co Jan Paweł II daje Rosji, to, czym obdarza Rosjan: Jego miłość, która wszystko wybaczyła i wybacza – to nieporównywalnie więcej niż cała rola polityczna, o której się mówi, że miała decydujące znaczenie w rozpadzie komunizmu. Przecież właśnie na wyżynach doskonałej miłości rodzi się i żyje siła, która rzeczywiście pozwoliła Janowi Pawłowi II stanąć na czele narodów – nie tylko własnego, choć w pierwszej kolejności na jego czele, bo w starciu z kłamstwem komunizmu naród ten odegrał rolę pierwszoplanową – i Rosjanie właśnie o tym powinni zawsze pamiętać w swojej walce o prawdę i przeciwko przemocy.

Dzisiaj widzimy jasno, do czego prowadzi postawa, w której nie ma miejsca na przebaczenie, której fundamentem są oskarżenia prowadzące do tragicznych poszukiwań: kto rozpoczął, kto pierwszy zabił, ograbił, dokonał niesprawiedliwości lub przestępstwa. Widzimy to na przykładzie kraju, który nazywał się – Jugosławia. Poszukuje się winnego zawsze nie po swojej stronie, nie u siebie, nie w swoich szeregach, lecz u innych. Winę przypisuje się doraźnemu przeciwnikowi. Doprowadza się do sytuacji bez wyjścia, w której panuje niepodzielnie tylko jedno uczucie, jedna namiętność – nienawiść. Z nienawiści rodzi się kultura śmierci. Tam, gdzie przeszłość była przesycona konfliktami i ciężkimi doświadczeniami, zawsze istnieje niebezpieczeństwo powstania takiego błędnego koła. Można je stworzyć nawet sztucznie, jeżeli są ku temu choćby najmniejsze przesłanki. To niebezpieczeństwo rysuje się dzisiaj w Rosji coraz poważniej w stosunku do innych krajów i narodów – szczególnie mocno w stosunku do Polski.

Wydaje się, że nie może być większego absurdu, jeśli weźmiemy pod uwagę trzy ostatnie wieki historii. Ale przecież główny problem dzisiejszej Rosji to, jak sądzę, właśnie próba usunięcia z pamięci niechlubnych kart historii, ponownego podporządkowania tego państwa celom politycznym – jak to już nieraz, szczególnie w okresie sowieckim, bywało. Kiedy rozpadł się Związek Radziecki, kiedy nad Kremlem przestała powiewać czerwona flaga z sierpem i młotem, kiedy zaczęto mówić o sądzie nad KPZR, partią postawioną poza prawem, zrodziła się nadzieja, iż rozpoczęty proces będzie doprowadzony do końca z nieodwracalnymi konsekwencjami – doprowadzony do poważnej, obiektywnej analizy siedemdziesięciu lat komunizmu w byłym imperium rosyjskim, a szczególnie w Rosji. Czyż to nie ironia dziejów, że jedyna tego rodzaju próba w tym kierunku odbyła się jeszcze w czasie obrad radzieckiej Rady Najwyższej, za czasów Gorbaczowa? Obrady były transmitowane przez telewizję, jeden za drugim wchodzili na trybunę deputowani i mówili o wszystkich nieszczęściach spowodowanych przez reżim, a mających źródło w jego kłamstwach. Transmisję tę znam z dokładnych i rzetelnych relacji Andrieja Dmitriewicza i Jeleny Gieorgijewny Sacharowych. Było to w roku 1989; Andriej Dmitriewicz coraz intensywniej prowadził walkę o wolność, godność

i honor swojego kraju. Pamiętam, jak Jelena Gieorgijewna powiedziała do mnie: „Po raz pierwszy od chwili śmierci mamy z ulgą myślałam, że nie doczekała chwili prawdy o partii, której w początkach swego dorosłego życia tak bardzo była oddana!". Rzeczywiście, matka Jeleny Gieorgijewny była aktywną komunistką-idealistką z przekonania; aresztowanie, rozstrzelanie męża, ćwierć wieku w łagrach i zesłanie – wszystko to potrafiła „zrozumieć"; niemniej jednak córka uważała, że sesja Rady Najwyższej, na której zaczęto pełnym głosem mówić prawdę o ustroju komunistycznym, byłaby dla matki strasznym szokiem. „Cały kraj siedział przed telewizorami, wstrzymując oddech – mówił Andriej Dmitriewicz – i cały kraj z przerażeniem zadawał sobie pytanie: co oni z nami zrobili, co my sami zrobiliśmy ze sobą i z innymi?".

W ostatnich latach los niejednokrotnie kierował Rosję ku Janowi Pawłowi II nie tylko w epizodach makrohistorii, ale również w ludzkiej mikrohistorii. W roku 1985 Jan Paweł II przyjął na audiencji Jelenę Gieorgijewnę Sacharową, której pozwolenie na wyjazd za granicę w celu niezbędnej operacji serca okupił długotrwałą głodówką jej mąż. Myślę, że to niezwykłe spotkanie z Ojcem świętym – w czasie kiedy politycy i mężowie stanu obawiali się przyjęcia chorej kobiety, żeby nie narazić się sowieckiej władzy – dało jej choremu sercu nie mniej siły niż pomyślnie zakończona operacja. Pamiętam tamten wieczór, kiedy Jelena Gieorgijewna, kładąc się spać zapytała mnie, czy może nałożyć na szyję podarowany jej przez Ojca świętego różaniec: „Mam takie uczucie – powiedziała krępując się, że może robi «coś nie tak» wobec nieznanego jej obyczaju religijnego – mam uczucie, że z tym różańcem jestem bezpieczna". W 1989 roku oboje Sacharowowie byli na audiencji u Jana Pawła II. Andriej Sacharow zadał Papieżowi pytanie, które w tym okresie było dla niego kluczowe: czy ma się zgodzić na uczestnictwo w pracach sowieckiego organu władzy, Rady Najwyższej, reprezentującego przecież interesy komunistów? Oznaczało to udział w życiu politycznym kraju. Jan Paweł II nie oponował, dodając, że własne sumienie podpowie mu, co i jak należy robić. Andriej Dmitriewicz był nieskończenie wdzięczny za tę odpowiedź. Stała się ona dewizą jego późniejszej pracy i walki. Można przypuszczać, że Sacharow prawdopodobnie zostałby prezydentem Rosji, gdyby nie przedwczesna śmierć, i wprowadziłby kraj na drogę, o której mówiłam wcześniej – drogę, na której Rosja stałaby się – być może – godna miłości.

Rzeczywistość okazała się inna – zahamowano proces rozrachunku z przeszłością, zaniechano poszukiwania odpowiedzi na dwa postawione wyżej pytania: co z nami zrobiono i co myśmy zrobili? Co zrobiliśmy ze sobą i z innymi? Za co jesteśmy odpowiedzialni, jak mamy żyć i co dalej robić? Na czym polega groźna pokusa i skutki ulegania jej? Jak to się dzieje, że znikają pojęcia „prawda" i „kłamstwo", „dobro" i „zło", że staje się „dopuszczalne wszystko", co przynosi materialną korzyść: tobie samemu lub komuś innemu, kto siłą zdobywa nad tobą przewagę? Komunizm w sposób trwały wprowadził tę

zasadę w kraju obciążonym błędami i grzechami popełnionymi w imię wielkości imperium, nie rozgraniczając dobra i zła w kategoriach uniwersalnych.

W obecnej dobie główna bolączka Rosji to brak zrozumienia dla konieczności budowania państwa prawa, brak przekonania, że dobrobyt i pomyślność własnych obywateli zależy bardziej od przestrzegania praw człowieka wewnątrz kraju, niż od wywierania presji na inne narody poprzez militarny szantaż. Rosji zagraża, jak widać, poważne niebezpieczeństwo mające swe korzenie w niewiedzy – braku obiektywnego osądu własnej przeszłości. Nie chodzi przecież o to, aby karać ludzi, lecz aby napiętnować ideologię i tworzony w oparciu o nią system należący do sfery kultury śmierci; komunizm bowiem kulturę śmierci sieje i pomnaża. Z kulturą śmierci kojarzy się u nas proces norymberski. Zbrodniarze, którzy stanęli przed trybunałem w Norymberdze, nie dokonali przecież przestępstw potworniejszych, kaleczących dusze ludzkie, niż komuniści. Proces norymberski obnażył w pełni przed światem całą potworność zła. W Rosji zaś pokazuje się zło za ledwie uniesioną kurtyną. Próbę taką podjęto na wspomnianej już sesji Rady Najwyższej. Epilog w tej sprawie dopisały siły, które nie pozwoliły na wyświetlenie prawdy, spuszczając ostatecznie kurtynę. Takie działania były usprawiedliwiane niechęcią do wszczynania dochodzeń oraz wyroków, które mogłyby spowodować rozłam w społeczeństwie i eskalację nienawiści i zemsty. Do przeprowadzenia ekspiacyjnego procesu zabrakło w Rosji podstaw prawnych i, co ważniejsze, woli działania, aby nazwać zło po imieniu. Oceny takiej nie można dokonać bez odwołania się do poziomu moralnego i duchowego w klimacie pokuty i przebaczenia. Bez względu na ferowane wyroki chodzi głównie o przywrócenie rangi wartościom absolutnym, o wypunktowanie różnic między sprawiedliwością a przemocą, dobrem a złem, kłamstwem a prawdą. Niewykrystalizowanie się tych pojęć w dzisiejszej Rosji stwarza dogodne warunki dezinformacji. Kłamstwo w dalszym ciągu uchodzi za prawdę. Uzdrowienia tej sytuacji domagają się głośno niektóre autorytety, na przykład Aleksander Sołżenicyn w czasie swojej pierwszej podróży po Rosji po powrocie do ojczyzny. Szkoda, że obecnie Sołżenicyn zamilkł, sam jego powrót bowiem był wyzwaniem, ponieważ jego trasa prowadziła z tej strony kraju, gdzie najbardziej cierpieli ludzie wszystkich narodowości i wszystkich wyznań, gdzie całkiem niewinnych ludzi zginęło więcej niż gdziekolwiek, często za wiarę, często za wierność Chrystusowi. Ziemie te przesiąknięte są krwią męczenników; męczennicy – stale przypomina nam Jan Paweł II o koloseach Wschodu i Zachodu – łączą nas, przezwyciężając wszystkie przeszkody postawione przez ludzi na drodze do nieba. Był czas, że do pokuty wzywał również stojący na czele Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego patriarcha Aleksy II, ale i z jego wypowiedzi znikł ten temat. Temat uważany jest za niepopularny, wracanie do niego nie jest dobrze widziane, co należy rozumieć w kategoriach korzyści, o których była mowa wcześniej. A przecież w rzeczy samej nikt nie wie, jak by przyjął wezwanie do pokuty

naród rosyjski, który w przeszłości był taki wrażliwy, a więc skłonny do skruchy i pokuty.

Nikt nie wie, dlaczego tak naprawdę nic nie zrobiono w tym kierunku. W Niemczech, chorych na nazizm tylko dwanaście lat, proces rozrachunku i oczyszczenia trwa już pół wieku. W Rosji chorej na komunizm przez trzy czwarte wieku, nikt nawet nie porusza tego tematu; posługując się perfidną dezinformacją wmawia się nam, że proces taki jest niepotrzebny, niebezpieczny, szkodliwy, poniżający, niegodny wielkiego narodu i kraju. Ma miejsce próba odrodzenia świadomości imperialnej, nawet nie na bardzo wątpliwej angielskiej zasadzie: „dobry czy zły, ale to m ó j kraj", ale z akcentem na „mój"; inaczej mówiąc: skoro kraj jest mój, znaczy – jest dobry, a kto się z tym nie zgadza – jest zdrajcą, wrogiem. Na współczesnym etapie rozwoju ludzkość jest już w stanie zrozumieć, do czego prowadzi taka postawa; w szczególności historia naszego wieku, w którym walka między światłem i ciemnością daje nam takie mnóstwo lekcji. Nauki stąd płynące pozostają bezowocne, jeżeli nikt o nich nie wie.

W naszym współczesnym świecie tak naprawdę tylko jeden głos brzmi z jednakową siłą, pozostając poza wszelkimi podejrzeniami o interesowność i tanią popularność, szukając wyłącznie prawdy: jest to głos Jana Pawła II. Wydaje mi się, że Rosja powinna Mu być szczególnie wdzięczna za okazywane zainteresowanie, za Jego liczne wypowiedzi, niekoniecznie skierowane bezpośrednio do niej, ale do całej ludzkości, w tym – do niej; za okazywany Rosji szacunek i chęć widzenia jej w Europie – i to bez względu na tragiczną historię stosunków polsko-rosyjskich; za męstwo i siłę Jego propozycji – przebaczyć i postawić krzyżyk na przeszłości, rozpocząć wszystko od początku.

Wyobrażam sobie, że Rosja powinna odnaleźć dla siebie szczególne zadanie i przykład, zwłaszcza w dwóch papieskich dokumentach: w liście o zbliżającym się trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa, który zawiera niezwykłe pod względem siły i odwagi wezwanie do pokuty, zwrócone do samego Kościoła, oraz w liście adresowanym do Kościoła katolickiego, zatytułowanym *Orientale lumen*, w którym zaproponowana została zdumiewająca lekcja rozumienia prawosławia i miłości do niego. Jeżeliby Rosja, ze swej strony, od wewnątrz poważnie zastanowiła się nad tymi wezwaniami i wybrała zasadę będącą dla niej punktem orientacyjnym na drodze, mogłaby rzeczywiście powrócić do swoich chrześcijańskich korzeni, zwrócić się ku Europie, powrócić do Europy jako jej pełnoprawny członek; i tym samym, rzecz oczywista, zacząć budować nowe stosunki z najbliższym jej słowiańskim bratnim narodem, tj. z Polską. Jeżeli wsłuchamy się w zasady stale „podpowiadane" nam przez Ojca świętego, to sami zaczniemy rozumieć, że możemy i musimy odnaleźć nasze braterstwo, odrzucić spory o to, kto ważniejszy, kto „starszy", i „starszeństwo" będziemy wtedy rozumieć jako służenie sobie. O tym przecież ciągle przypomina nam nauka i życie Ojca świętego.

Zwracałam się już w tym gronie z pokorną prośbą o przebaczenie. Pozwolę sobie jeszcze o coś poprosić. Otóż w chwili obecnej Rosja i jej mieszkańcy znajdują się, jak mi się wydaje, na niebezpiecznej krawędzi, stoją przed wyborem drogi. Wybór ten jest często nieświadomy i może być rezultatem przypadkowych okoliczności. Jednocześnie czynione są wyraźne starania, aby ukierunkować Rosję i popchnąć ją w stronę poszukiwania wroga i utożsamiania wszystkiego co pochodzi z zewnątrz, szczególnie z Zachodu, z wizerunkiem tego pozornego wroga. Nie wolno nam zapominać, że ten podatny na tego rodzaju propagandę grunt tworzony był przez siedemdziesięciopięcioletni kult nienawiści i śmierci, tj. komunizm. Kultowi temu można przeciwstawić tylko miłość. Jestem przekonana, że na pytanie skierowane do Rosjan: chcesz być przyjacielem czy wrogiem narodu polskiego? – przeważająca większość odpowie opowiadając się za przyjaźnią. Nie będzie to stereotypowa odpowiedź w stylu sowieckiej epoki, ale szczera odpowiedź. Mam świeżo w pamięci list od słuchacza naszego programu radiowego „Błagowiest" („Zwiastun Dobrej Nowiny"). Była to reakcja prawosławnego na naszą audycję o przykrych zajściach w Kościele katolickim pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w Moskwie. Wierni próbowali odzyskać część świątyni zwróconą im przez władze miejskie tylko „na papierze", a w rzeczywistości wciąż bezprawnie zajmowaną przez jakąś firmę handlową. Wobec wiernych zastosowano przemoc fizyczną i szykany. Po wysłuchaniu audycji nasz słuchacz napisał: „Miałem łzy w oczach i ściśnięte gardło, i do tej pory nie mogę się pozbyć tego przykrego uczucia. Będę się cały czas modlić, żeby świątynię zwrócono wreszcie naszym braciom – katolikom. Ci, co ich skrzywdzili – biesy, a imię ich milion". Z powodu braku rzetelnej informacji i nieznajomości własnej historii ludziom łatwo wmówić, że to Polacy nie życzą sobie przyjaźni z Rosjanami, że nas nie lubią i nami pogardzają. Ci, co szerzą takie opinie, nie pozwalają ludziom na zastanowienie: jeżeli nawet rzeczywiście Polacy nas nie lubią, to – za co i dlaczego?

Takiemu podejściu można przeciwstawić tylko miłość. Wspominałam już, jaką cenną nauką i odkryciem jest podejście do Rosji polskiego papieża Jana Pawła II. „Miłujcie waszych nieprzyjaciół": jeżeli znajdziecie siły do tej miłości, nie będą już waszymi wrogami. „Ojcze przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią": rzeczywiście, bardzo często nie wiedzą, bo nie dokonał się w Rosji proces rozbudzenia sumień, żalu i nawrócenia. Zawsze jednak można temu procesowi pomóc. Warunkiem jest istnienie miłości. „Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką [możliwą] wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym. [...] Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą; nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma" (1 Kor 13, 2. 4-7).

Chciałam użyć tych słów Apostoła Narodów w tytule i uczynić je mottem mojego wystąpienia, bo jego myślą przewodnią jest prośba o miłość. Ośmielam się prosić, moi polscy bracia, abyście byli dla nas przykładem tej miłości, bo wyłącznie za jej pomocą możemy znaleźć rozwiązanie i sens relacji między naszymi narodami, a to jest z kolei – nieodzowny warunek zbudowania chrześcijańskiej Europy. Tylko chrześcijańska miłość może zapobiec staczaniu się świata w stronę przepaści, do której na naszych oczach spada była Jugosławia, i nie tylko ona.

W dniu, w którym w szczególny sposób wspólnie dziękujemy Bogu za osobę papieża Jana Pawła II, za Jego siedemnastoletni pontyfikat i zachowanie Go dla nas wbrew agresji sił zła – w dniu urodzin Jana Pawła II pragnę w imieniu Rosji, która już dostąpiła łaski poznania i widzenia, i w imieniu tej, która jej jeszcze nie dostąpiła, podziękować Ojcu świętemu za wielkoduszność, doskonałą i heroiczną miłość. Pragnę jeszcze raz wyrazić swoją wdzięczność za danie mi możliwości oddania hołdu Janowi Pawłowi II i prowadzenia z Wami tego doskonale wolnego dialogu.

Tłum. *Anna Mańko*

# DYSKUSJA
# PO WYKŁADZIE IRINY IŁOWAJSKIEJ ALBERTI[1]

*Tadeusz Styczeń SDS:*

Pragnę w tej chwili dać przede wszystkim wyraz najgłębszej potrzebie mego serca: wyrazić wdzięczność i radość. Ich powodem jest obecność Osoby Pani Iriny Iłowajskiej Alberti wśród nas tu, w Instytucie Jana Pawła II KUL i zarazem w siedzibie redakcji naszego kwartalnika „Ethos".

Wyrażając Drogiej Pani najgłębszą, pełną wdzięczności radość za tę Jej. wśród nas obecność, dziękuję zarazem w imieniu całego Instytutu wszystkim przybyłym dziś na to spotkanie z naszym tak Dostojnym Gościem, Drogim Kolegom i Profesorom. Dziękuję przede wszystkim Dyrektorowi Instytutu Ekumenicznego naszej Uczelni Księdzu Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi i Jego Gościowi z Wielkiej Brytanii Ojcu Christopherowi Lowe, Księżom Profesorom Romanowi Dzwonkowskiemu i Janowi S. Gajkowi, a także przybyłemu z Krakowa, drogiemu sercu Pani Alberti oraz mojemu sercu, Panu Doktorowi Grzegorzowi Przebindzie. Witam także „Domowników" w Instytucie Jana Pawła II, czyli Księdza Doktora Alfreda Wierzbickiego, Pana Magistra Cezarego Rittera oraz Pana Redaktora „Ethosu", Doktora habilitowanego Wojciecha Chudego.

Cieszymy się, że możemy w czasie tego kilkugodzinnego spotkania wejść nieco głębiej naszą refleksją w owo sedno moralnego wyzwania, stanowiącego szczyt tego szczególnego momentu dziejowego, którego byliśmy świadkami wczoraj. Aby go określić, nie znajdę chyba słów bardziej odpowiednich od tych: dokonany został nieodwołalny akt i zarazem przekraczający wszelkie czasowe uwarunkowania fakt natury moralnej. Był to akt Rosjanki, obejmujący całą przeszłość naszych wzajemnych, polsko-rosyjskich, stosunków i całą ich przyszłość zarazem. Był to i jest akt Rosjanki proszącej Polaków o prze-

---

[1] Dyskusja odbyła się nazajutrz po wykładzie, czyli 19 V 1995 roku w Instytucie Jana Pawła II KUL. Przyp. red.

baczenie za wszystkie krzywdy wyrządzone przez Jej Rodaków Polakom. Jej akt nosi w sobie moc wezwania i zobowiązania. Jej prośbę o przebaczenie – i prowokację moralną w tej prośbie zawartą – trzeba nam już sobie samym przełożyć z: „Uczyńcie to samo wraz ze mną!", na „Uczyńmy to samo razem". Biada nam, jeśli tego nie podejmiemy! Tylko to bowiem jest godną nas wszystkich drogą powrotu do nas samych, i po tej, i po tamtej stronie, jedyną drogą budowania naszego wspólnego jutra o autentycznie ludzkim obliczu. A nadto – jak pokazało w sposób tragicznie wymowny całe doświadczenie kończącego się stulecia – już tylko ta droga nam pozostała jako jedyna alternatywa, aby w ogóle przetrwać. Wszystkie inne drogi zostały już wypróbowane. I okazały się – wbrew wszelkim zapewnieniom różnych ideologii – bezskuteczne. Okazały się bezdrożami. Jedynie ta droga prowadzi nas do nas. Droga ta, droga par excellence moralna, okazuje się w końcu jedynie skuteczną drogą od człowieka do człowieka, a więc i jedyną drogą dla człowieka stawiającego na skuteczność, czyli dla polityka. Mądrość i moc tego odkrycia przebija ze słów myśliciela Włodzimierza Sołowjowa: „Miłuj ojczyznę każdego drugiego, jak twoją własną". Dlatego chcemy się stać dziś rzecznikami tej drogi, drogi pojednania i przebaczenia. Na wezwanie zawarte w wyznaniu: „Proszę o przebaczenie" – widzimy jedną tylko odpowiedź: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie!".

Inicjując w tej chwili nasze spotkanie nie potrzebujemy więc dopiero określać tematu naszej rozmowy, nie potrzebujemy też dopiero stwarzać dla niej atmosfery. Wystarczy pozostać nam w centrum tematu i atmosfery, która towarzyszyła wczoraj wydarzeniu daru serca naszego Gościa, daru, który swym promieniowaniem wypełnił całą duchową przestrzeń osób tak licznie zgromadzonych w Auli im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego – wspólnoty uniwersyteckiej KUL i miasta Lublina. Dla wyrażenia tej atmosfery nie szukam dziś słów, bo ich sens i dźwięk czułem wczoraj na Auli i wciąż ten ich głos słyszę: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich". W imię Autora tych słów, w imię Jezusa Chrystusa, wkroczyliśmy wczoraj tu w Lublinie, w KUL-u, na tę drogę, na drogę wzajemnego pojednania Polaków i Rosjan.

Czyż jest poza tą drogą inna droga, skoro dla jej wskazania ludziom sam Bóg jednym z nas się staje i sam sobą na nią – jako na drogę dla nas jedyną – nam wszystkim wskazuje?

Na tę więc drogę, drogę autentycznie ludzką i Boską zarazem, chcemy tu teraz wspólnie świadomie wkroczyć i – choćby nas była na niej zrazu tylko garstka – chcemy wszystkich na nią zapraszać i wprowadzać, Polaków i Rosjan.

Jezus Chrystus woła: „Ja jestem i drogą, i prawdą i życiem". To On, Chrystus, BógCzłowiek, jest dla człowieka drogą. Albowiem On tylko zna pełnię tej prawdy o człowieku, której człowiek nie umie nie szukać, aby się po prostu móc samemu odnaleźć i której wybór daje mu wyłącznie tę pełnię życia i wewnętrznego pokoju, które jedynie są w stanie wypełnić pojemność ludzkiego serca. Pokój ten wypływa z tego jedynie źródła.

Nie jest oczywiście sprawą przypadku, że na całe to wczorajsze wydarzenie, którego splendor przekroczył wszelkie oczekiwania, wybraliśmy dzień siedemdziesiątych piątych urodzin Jego Świątobliwości Papieża Jana Pawła II. Chcieliśmy poprzez wybór tego dnia dać odpowiedź naszych serc na pragnienie Jego serca, związane zresztą szczególnie z miejscem, którym jest dla Niego tenże Uniwersytet, Jego Uniwersytet. Nie jest rzeczą przypadku, że tę naszą uroczystość zechciał uświetnić swą obecnością, Nuncjusz Apostolski w Warszawie Ksiądz Arcybiskup Józef Kowalczyk, osobisty przedstawiciel Ojca świętego w naszej Ojczyźnie. Nie jest rzeczą przypadku, że na świętowanie tego dnia w Polsce wybrał On właśnie KUL i że tu dokonał aktu uroczystej ogólnopolskiej promocji dokumentu *Orientale lumen*, że wśród osób obdarowanych tym dokumentem znalazła się również uczestnicząca we Mszy świętej w Kościele Akademickim KUL Pani Irina Iłowajska Alberti.

A przecież jeszcze i tego wymiaru nie wypada tu dziś nie uwydatnić, jakim jest zrządzenie Bożej Opatrzności, że ten Katolicki Uniwersytet Lubelski powstał w miejscu, poprzez które wrasta on w cały ów dziejowy kontekst Unii z roku 1569, Unii, która jest w pierwszym rzędzie bezprecedensową alternatywą wobec gwałcących ludzkie sumienia warunków, na jakich zaledwie czternaście lat przedtem zawierano na zachodzie Europy, w Augsburgu, pokój: Cuius regio, eius religio. Trudno w tym kontekście nie pamiętać tu w Lublinie pytania, którego autorem jest Karol Wojtyła, poeta i wieloletni kierownik Zakładu i Katedry Etyki KUL: „Czyż może historia popłynąć przeciwko prądowi sumień?". I trudno dziś do tego wszystkiego nie nawiązać. Do tego zobowiązuje nas po prostu genius loci i genius temporis, imperatyw godziny i miejsca, w jakich nam właśnie przypadło żyć. To coś daleko więcej niż tylko tzw. pamięć o tym, co było. Ta historia zobowiązuje do odpowiedzialności za jutro. Nasze dokonania i dzieła tworzą dzieje.

Oto dopiero co wróciliśmy tu na KUL z Zamku Lubelskiego. Dopiero co przeżyliśmy tam chwile najgłębszego wzruszenia religijnego modląc się wspólnie w tej niezwykłej Kaplicy Zamkowej pod wezwaniem Trójcy Świętej w intencji pojednania naszych narodów. Kaplica ta przemawia: przemawia językiem szczególnej unii. Uwidzialnia unię Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Językiem sztuki wyraża ona osobliwą unię kultur: religijnej kultury chrześcijańskiej Wschodu i Zachodu. Sztuka ujawnia tu samo sedno „rzeczy", jaką jest człowiek: ukazuje go jako dar Odwiecznej Komunii Osób Boskich. To na Jej podobieństwo, i ze Źródła Jej Miłości i Mocy, pojawia się w świecie człowiek. Dzięki Niej człowiek jest, istnieje, i jest tym, kim jest. Staje się królem stworzenia i panem samego siebie. „Unia" Trójcy, Prawzoru osobowego życia człowieka, ukazuje nam jednak równocześnie Chrystusa jako Sługę tego, kogo uczynił królem stworzenia. Imperator w służbie? Władca u stóp poddanego?

Dlaczego?

Dlatego, by pokazać, że naprawdę króluje ten dopiero, kto staje się z wyboru sługą.

Tam, w Kaplicy Zamkowej, mieliśmy żywą świadomość, że nie tylko wsłuchujemy się w mowę dziejów, że nie tylko się w te dzieje wczytujemy, lecz wczytując się w nie równocześnie przejmujemy ich rytm, że dzieje tworzymy. Czucie tego rytmu, bicie serca dziejów rozruszała w nas tam na nowo właśnie Pani Alberti. Czuliśmy tam rytm serca i oddech obu płuc Europy i Kościoła: Wschodu i Zachodu. Czuliśmy, jak bardzo te dwa płuca połączone są tym samym sercem. Płuca i serce. Serce i płuca. Płuca to organ, który czerpie tlen, dzięki któremu organizm żyje. Równocześnie te płuca pracują dlatego, że serce tłoczy w nie krew. Nie tłoczyłoby jej jednak serce, gdyby samo nie było ożywiane tlenem pochodzącym z płuc. Mamy tu do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym. W Kaplicy Zamkowej przeżyliśmy jakby uwidzialnienie tej drogi, na którą wkroczyliśmy wczoraj i na którą chcemy wszystkich zaprosić, by iść nią dalej razem.

Jak czynić to dziś, jak czynić to w sytuacji, kiedy więzi zaufania zostały zerwane? Czy rzecz nie sprowadza się do tego, jak przekonać człowieka, że króluje, gdy z wyboru staje się sługą drugiego, bratem i siostrą pośród jednej rodziny człowieczej, gdy czyni świat domem dla wszystkich jego mieszkańców w drodze do odwiecznych przeznaczeń miłości Ojca ich wszystkich?

Jest więc chyba o czym dalej myśleć i jest o czym rozmawiać w gronie Przyjaciół, którzy spotkali się tu w Lublinie. Spotkali się „w to Imię"...

Po tym wprowadzeniu, dziękując raz jeszcze Panu Bogu za dar tej kilkugodzinnej kontynuacji naszego lubelskiego spotkania, przekazuję prowadzenie dalszego jego ciągu Panu Redaktorowi Wojciechowi Chudemu.

*Wojciech Chudy*

Dziękuję bardzo. Nawiązując do wykładu Pani Iriny Alberti chciałbym zwrócić uwagę na moment według mnie najistotniejszy tego wykładu. Pytamy już od wielu lat w Polsce i poza jej granicami, pytamy w różnych częściach świata: Jak żyć z Rosją? Co począć z Rosją, zwłaszcza z obecną Rosją, po 1989 roku? Trzeba podkreślić, że większość odpowiedzi na to pytanie jednak ogranicza się do jednego aspektu – politycznego. Jeżeli obserwujemy dyskusje, które toczą się gęsto w prasie czy w telewizji, to dostrzegamy, że głównym tenorem odpowiedzi jest ton mniejszych lub większych ustępstw. Mówi się: trzeba ustępować, trzeba rozmawiać w duchu kompromisu, ponieważ Rosja jest silna i może nam wyrządzić krzywdę. Taka perspektywa – czysto pragmatyczna – popełnia właśnie ten błąd, który Pani Alberti we wczorajszym wykładzie mocno wyeksponowała: błąd imperialnego widzenia Rosji. My usłyszeliśmy wczoraj niezwykłą odpowiedź przeciwstawiającą się tamtej postawie lęku: R o s j ę i R o s j a n t r z e b a k o c h a ć; Rosjan trzeba kochać i objawiać im naszą miłość. To odpowiedź, która łączy zamiast rozdzielać aspekty, i jest

to odpowiedź ewangelizacyjna. Proszę zwrócić uwagę, jak ta odpowiedź wkomponowuje się w nową ewangelizację głoszoną przez Jana Pawła II. Musimy odnowić naszą religię, wiarę i całą kulturę – przez miłość. Kochać Rosjan i objawiać im swoją miłość: mówić im, że ich kochamy, że kocha ich Papież i że kocha ich Jezus Chrystus – to jednocześnie mówić im prawdę ewangeliczną.

Tu pokazuje się drugi element, który wyeksponowała w swoim przemówieniu Irina Alberti: m ó w i ć p r a w d ę. To nie znaczy opuszczać kurtynę na niewygodne fakty, przemilczać bolesne wydarzenia z naszej wspólnej historii, ale głosić prawdę zarówno o naszych lękach i krzywdach, jak i o krzywdach, które my Rosjanom wyrządziliśmy. Myślę, iż tutaj zarówno tygodnik „Russkaja mysl", jak i „Zwiastun Dobrej Nowiny" – radio, które prowadzi Pani Alberti, i wiele innych inicjatyw, które już istnieją w przestrzeni pomiędzy Rosją a innymi krajami, zwłaszcza Polską, są jakimś przykładem zalążka ewangelizacji, spełniając jednocześnie dobrą funkcję polityczną. I to jest – wydaje mi się – najistotniejszy akcent wczorajszego wykładu: żeby łączyć funkcje mogące służyć pojednaniu – a nie rozdzielać. Otwieram dyskusję, która mogłaby toczyć się dalej w tym nurcie rozważań.

*Wacław Hryniewicz OMI*

Podziwiam tego rodzaju spojrzenie na wczorajsze wydarzenie i to ujęcie nie tylko od strony politycznej, ale także i religijnej. Wiemy, jak bardzo historia czyni nas swoimi więźniami, często pozostajemy więźniami naszej trudnej przeszłości. Nie potrafimy przezwyciężyć jej w sobie i znaleźć jakiejś nowej podstawy współistnienia. Tutaj ten moment wymieniony we wprowadzeniu jest na pewno bardzo ważny. Ja w te polityczne rzeczy absolutnie nie chciałbym wchodzić, raczej w to, co uważam za bardzo ważne z tego, co Pani Irina wczoraj powiedziała. Dla mnie osobiście takim ważnym momentem jest to, że istnieją ludzie zdolni do powiedzenia: prosimy o wybaczenie, przepraszamy, sami także nie jesteśmy bez winy, przyznajemy się do pewnych win. I to jest zaczątek dla przyszłości, to jest postawa, która buduje nowe relacje, gdyż bez wzajemnego przebaczenia tak trudnych przecież zaszłości historycznych nie ma kroku do przodu, a trwa tylko nieufność. Nieufność jest straszliwym wrogiem pojednania. Z drugiej strony w kraju takim jak Polska istnieje pewien lęk przed krajem silniejszym i większym. Jak układać te relacje? Tu rola kościołów i ekumenicznego punktu widzenia jest dzisiaj szalenie ważna.

Czy kościoły wystarczająco nas wychowują do takiego aktu pojednania, jakiego świadkiem byliśmy wczoraj? Wiele wskazuje na to, że jeszcze nie dorastamy do sytuacji choćby wzajemnego wybaczenia sobie pewnych spraw. (Myśmy już wielokrotnie o pewnych rzeczach pisali tu w Polsce, ja polemizowałem nawet z kolegą Dzwonkowskim na pewne tematy.) Chciał-

bym zwrócić uwagę na charakterystyczny moment: dlaczego także z pewnym podejrzeniem i z nieufnością Rosjanie patrzą na Polskę? Nie mówię tutaj o aspekcie politycznym, ale religijnym: dlaczego prawosławni chrześcijanie mają także względem nas zastrzeżenia, dlaczego nie ufają? Przez całe wieki Polska była tym najbardziej wysuniętym na wschód przyczółkiem katolicyzmu i te relacje – jak wszyscy wiemy – nie były dobre. To parcie ku wschodowi, nawracanie do prawdziwego Kościoła, pewien ethos nawracania – nie wiem, czy on tak całkowicie wygasł w pamięci. Chyba nie, bo to, co widzę i to, co słyszę... Przed trzema dniami byłem w Asyżu na spotkaniu pomiędzy KEK (Konferencja Kościołów Europejskich, niekatolickich) i CCEE (Rada Konferencji Biskupów Europy). Bardzo wiele rozmawiałem z prawosławnymi. Jest bardzo dużo nieufności, nawet po liście *Orientale lumen* – muszę to powiedzieć bardzo otwarcie. Grecy mi powiedzieli: to jest piękne pismo na płaszczyźnie słów, na płaszczyźnie dokumentu, tak. Chociaż i tam są elementy, które ich rażą, na przykład pewne zbyt daleko idące pochwały w stosunku do grekokatolików. To jest nabrzmiały stale problem, wciąż nie rozwiązany, bardzo trudny. Powiedział mi metropolita Chryzostomos Eristeliu spod Aten: dla nas to nie jest nic nowego, my oczekujemy pewnych gestów od Kościoła rzymskiego. To, co mówi Papież, jest przypomnieniem *Dekretu o ekumenizmie*, ale to nie wystarcza. Oni wciąż oczekują czegoś innego. Zapytałem go wobec tego, czy od wizyty Patriarchy Ekumenicznego Bartłomieja I w Rzymie pod koniec czerwca można się spodziewać pewnego przełomu? Oni są jednak sceptyczni nawet w odniesieniu do tej wizyty. Uważają, że przy takich okazjach dochodzi do bardzo oficjalnej wymiany zdań, w której każdy wyczyta to, co już jest i tak napisane, natomiast brak jest jakiegoś rzeczywiście braterskiego zmagania się z problemem. Chodzi o to, ażeby ci dwaj wielcy hierarchowie usiedli razem i jeden drugiego dobrze zrozumiał. Żeby także ze strony Patriarchy ujawniły się te wszystkie lęki i opory, żeby mógł on powiedzieć prosto i bezpośrednio o wszystkich problemach, aby jakoś wspólnie szukać nowych dróg.

Wspomniała Pani wczoraj pięknie, że w początkach przełomu również i na płaszczyźnie politycznej było coś z tego rozrachunku z przeszłością, z okresem komunistycznym. Także patriarcha Aleksij mówił coś o tym. Teraz zamilkł Patriarcha, zamilkł Sołżenicyn... Znajdujemy się więc w jakimś okresie wycofania się z tego szczerego spojrzenia na przeszłość, a tym bardziej z brania pod uwagę w dialogu tych zaszłości historycznych. Prawosławni rosyjscy mają tutaj wciąż wiele niepokojów, boją się nas. Mówię otwarcie: u prawosławnych jest bardzo dużo lęku przed rzymskim katolicyzmem. Jak go przezwyciężyć? – tu jest wciąż moje pytanie do Pani Alberti. Jak pomagać? To, co Pani czyni, jest na pewno wspaniałe i wychodzi jakoś naprzeciw, jest próbą rozumienia, podejścia z sercem. Jak jednak jest to odbierane przez hierarchów prawosławnych w Rosji?

*Irina Iłowajska Alberti*

Różnie jest przyjmowane. Zależnie od tego, jaki to hierarcha, na ile jest samodzielny w swoich opiniach. Państwo wszyscy wiedzą, że hierarchia Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego jest hierarchią, która wydobywa się z bardzo ciężkiej historii, lecz ona z tej historii jeszcze niezupełnie wyszła. Był taki moment, kiedy zrodziło się poczucie, że naprawdę wychodzi, że rozpoczyna się nowa era, w której będzie możliwe postępować swobodnie, według swojego sumienia. To było dla mnie powodem wielkiej radości. W zeszłym 1994 roku obserwowałam w kilku przypadkach nadzwyczajną, jak na warunki Rosji, wolność wypowiedzi ze strony hierarchów. Bardzo się jednak boję, że ten krótki okres już się skończył albo się kończy. Bardzo się boję, że sytuacja polityczna stała się taka, że hierarchowie znów się przestraszyli, ponieważ strach jest u nich niestety, można powiedzieć, zawarty w genach, gdyż zbyt długo w ogóle nie wierzyli w to, że wolność jest w ogóle możliwa. Na pewno wszyscy z Państwa pamiętają, że był moment w najnowszej historii Rosji, gdy społeczeństwo mówiło już zupełnie swobodnie, Kościół zaś nadal mówił tak samo, jak za czasów ustroju sowieckiego. W ubiegłym roku mieliśmy wrażenie – ci, którzy obserwują tę sytuację – że ona się zmienia, że wszyscy, nawet Patriarcha, zaczęli mówić w sposób swobodniejszy i śmielszy. Jednak teraz odnosi się takie wrażenie, jakby hierarchia rzeczywiście uważała, że zwycięstwo w walce politycznej odniesie ta, nie umiem tego nawet powiedzieć jaka część, ale w każdym razie taka, która nie chce zbliżenia z Zachodem i z zachodnim chrześcijaństwem. Nie chce z pozycji komunistycznych albo z pozycji ultranacjonalistycznych, prawicowych – koniec końców w Rosji jest to prawie to samo. Myślę, że w tym widać straszliwą niemoc Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.

Oprócz tego ten strach jest, jak sądzę, wielce przesadny. Jak mi się zdaje, hierarchia rosyjska nie rozumie, że mogłaby odgrywać główną rolę w społeczeństwie. Ona tej głównej roli nie odgrywa, lecz podporządkowuje się, idzie z prądem. To stanowi bardzo poważny i trudny problem dla całego społeczeństwa rosyjskiego, a w szczególności dla chrześcijan. Dlatego mówię, że reakcja na to, co mówimy, co piszemy i robimy, może być bardzo różna: może na przykład być inna w prywatnej rozmowie, a inna w publicznym przemówieniu; w prywatnej rozmowie może zawierać dużo sympatii, w publicznym zaś przemówieniu dużo oględności.

Niemniej jednak, powiedziałam wczoraj, choć tego nie było w tekście wykładu (to dodałam i tego nie było w przygotowanym tłumaczeniu), że znam osobiście kapłanów i biskupów, którzy – wiem to z pewnością – modlą się za Jana Pawła II za każdym razem, gdy sprawują liturgię.

*Jan S. Gajek MIC*

Czy modlą się po cichu, tak że lud ich wcale nie słyszy, czy też modlą się głośno?

*Irina Iłowajska Alberti*
Nie, po cichu.

*Jan S. Gajek MIC*
A więc w myślach. Przed Bogiem.

*Irina Iłowajska Alberti*
Tak, przed Bogiem. Do tego, żeby zaczęli modlić się głośno, jak Ksiądz mówi, jeszcze nie doszliśmy, tego jeszcze nie osiągnęliśmy. Ale w tym celu musimy pracować i myślę, że największy błąd, jaki możemy wszyscy popełnić to opuścić ręce i zachowywać się tak, jak zachowuje się rosyjska hierarchia prawosławna, a mianowicie powiedzieć, że nic nie możemy zrobić, bo to jest silniejsze od nas. A jest wręcz przeciwnie – możemy i musimy.

Co jeszcze powiedzieć? – Myślę, że nie trzeba zwracać zanadto uwagę na to, co mówią biskupi albo kapłani greccy, ponieważ Kościół grecki był zawsze najbardziej fanatyczny i z nim było najtrudniej dojść do ładu. Oczywiście, że trzeba wszystkich wysłuchiwać. Ale chciałabym powiedzieć z pełnym przekonaniem, że nie ich opinia będzie opinią, powiedzmy, decydującą dla pojednania. Gdy mówią: „Oczekiwaliśmy czegoś innego", to mówią po prostu głupstwa! Co to znaczy: „Oczekiwaliśmy czegoś innego"? Czego innego? Co można dać więcej niż to, co dał Jan Paweł II w swym dokumencie? Dał swoje serce, swoją miłość, otworzył ramiona i przycisnął do serca. On zrobił to, co zrobił na Synodzie Biskupów Europy, gdy jeden z biskupów greckich powiedział wiele okropnych słów na temat katolickiego prozelityzmu, a Jan Paweł II w odpowiedzi na to otworzył mu swoje ramiona i przycisnął go do swojego serca. I to była odpowiedź, która wstrząsnęła wtedy wszystkimi, którzy to widzieli i byli przy tym obecni. Mówić, że w *Orientale lumen* nie ma nic nowego, znaczy nie chcieć rozumieć. Wczoraj mówiłam o tym, że wielu nie chce wiedzieć – a to jest najcięższy przypadek. Ci, którzy nie wiedzą, to jeszcze nic, ale ci, którzy nie chcą wiedzieć, to rzeczywiście najtrudniejsze z czym mamy do czynienia.

*Jan S. Gajek MIC*
Wczoraj mówiła Pani o braku informacji, o tej wielkiej wzajemnej nieznajomości. Myślę, że Polacy także za mało znają Rosję i Rosjan. Na przykład ciągle przez kilkadziesiąt lat funkcjonował u nas stereotyp sowiecki „drużby narodow" na siłę poniekąd. Jestem przekonany, że za mało jest w naszym społeczeństwie świadomości, że pierwszą ofiarą systemu sowieckiego były narody Rosji. Oczywiście nie oznacza to, że Rosjanie byli zupełnie niewinni, niejako bowiem podporządkowali się temu systemowi. Ale z drugiej strony był to na tyle szatański i potężny system, że potrafił zniewolić także Rosjan i ci, którzy nie chcieli się mu podporządkować, ponieśli bardzo wielkie ofiary. To jest ciągle za mało znane w społeczeństwie polskim. Stąd pytanie: czy Kościół

katolicki w Polsce ma tego świadomość, czy w tym sensie wychowuje wiernych do dostrzeżenia tej całej złożonej sytuacji? Chciałbym tu postawić pytanie: co w tej sytuacji – jak Pani sądzi – chrześcijanie z Zachodu, także z Polski, mogą zrobić dzisiaj dla Rosji, dla rozwoju tego istniejącego tam pozytywnego nurtu, trendu, który może jest niezbyt mocny, ale jest? Co mogą zrobić dla pojednania chrześcijan Zachodu i Wschodu? Mamy tu oczywiście wspaniały przykład Papieża. Ale trzeba by to przełożyć na bardziej konkretne fakty – poprzez kościoły, poprzez wiernych. Co mogłaby Pani nam tutaj zasugerować, jako że żyje Pani także na Zachodzie i zna Pani bardzo dobrze chrześcijaństwo zachodnie? Mamy tutaj księdza Christophera Lowe z Londynu, być może także dla niego byłoby to interesujące: czego oczekują dzisiaj chrześcijanie i siły demokratyczne w Rosji od chrześcijan z Zachodu?

*Irina Iłowajska Alberti*

Wydaje mi się, że najpierw musimy zadbać o to, o czym pisze Papież w swoim orędziu *Orientale lumen*, to jest o poznanie się, zaznajomienie. Myślę, że naszym wielkim nieszczęściem było to, że ekumenizm był i na ogół jeszcze zostaje w pewnej mierze zjawiskiem występującym na „górze". Za czasów sowieckich ekumenizm w ogóle był zjawiskiem politycznym i to wyrządziło dużą szkodę, bo w głowach wielu prawosławnych i wielu Rosjan została myśl, że to wszystko było grą komunistów i dlatego trzeba z tym zerwać. I tym bardziej dzisiaj ważne jest to, żeby ekumenizm, to obcowanie ze sobą różnych religii, przeszło na poziom ludzi, na poziom ludu Bożego, a nie pozostawało tylko na poziomie hierarchii. Istnieje pewien fakt, według mnie bardzo charakterystyczny, że gdy odbywają się narady i spotkania wszelkich komisji do spraw dialogu między kościołami – nie wiem, czy Państwo zdają sobie z tego sprawę – zazwyczaj ludzie, normalni wierzący ludzie w Rosji i nie tylko w Rosji, po prostu o niczym nie wiedzą, bo nikt im niczego nie mówi. Tu jest oczywiście wina środków masowego przekazu, które nie wiedzą, z jakiej strony do tego podejść, ale, jak sądzę, jest też i duża odpowiedzialność Kościoła, który nie widzi potrzeby przekazywania tego do wiadomości ludzi i nie zależy mu na tym, ażeby ludzie wiedzieli, że takie rozmowy są prowadzone, że są jakieś układy, że został zrobiony jakiś krok naprzód, że dokonał się jakiś postęp. A więc praca z mass mediami jest ogromnie ważna. Myślę, że nie wyłącznie przez mass media kościelne tę pracę należy prowadzić, ponieważ wielu ludzi na przykład po prostu nie nie czyta kościelnej prasy. W tym widzę znaczenie czasopisma „Russkaja mysl", którego broniłam i usiłowałam zachować przy życiu, ponieważ uważam, że ono, będąc organem informacyjnym w ogóle, jest forum, na którym brzmi także głos chrześcijański i głos Kościoła. Zdaje mi się, że to jest pewien wzorzec, który może być pożyteczny i dla innych.

Mówiąc ogólnie – najważniejsza jest znajomość, poznanie, jak najwięcej znajomości na poziomie zwykłych ludzi. To, że Jan Paweł II mówi, ażeby

prawosławni przyjeżdżali na Zachód, do swoich braci katolików – to jest ogromnie ważne. Podzielę się z Państwem moim osobistym poglądem: uważam mianowicie, że właśnie te wyjazdy Rosjan na Zachód (a za Zachód uważam też i Polskę) są ważniejsze, niż podróże ludzi Zachodu do Rosji. Albowiem gdy ludzie z Zachodu przyjeżdżają do Rosji, to łatwo rodzi się nieufność – powstaje myśl o tym, że przyjechali oni, by zajmować się prozelityzmem. A ponieważ tę myśl się upowszechnia – są ludzie, którym zależy na szerzeniu nieufności – ten moment zawsze jest aktualny i trzeba być bardzo, bardzo ostrożnym podchodząc do ludzi, aby z nimi rozmawiać. Kiedy zaś ludzie przyjeżdżają na Zachód, to widzą prawdę tego środowiska i ludzi, z którymi się komunikują. Wtedy zaczynają coś rozumieć. Myślę, że to jest najważniejszy moment.

Spostrzegłam na przykład taką rzecz w Paryżu, która mnie doprowadziła do rozpaczy. Mianowicie jezuici w Paryżu postanowili zamknąć swój dom, istniejący od wielu wielu lat pod Paryżem, dlatego że postanowili zorganizować swoje centrum w Moskwie. To centrum w Moskwie stało się przedmiotem różnych protestów i wielkiego niezadowolenia ze strony prawosławnych, centrum zaś pod Paryżem funkcjonujące dzięki heroicznej ofiarności ludzi, którzy tam pracują, spełnia zupełnie niezwykłą rolę. Ci wszyscy Rosjanie prawosławni, których osobiście znam, a którzy przyjeżdżają tam i mieszkają, wyjeżdżają ze zrozumieniem tego, co to jest zachodni świat chrześcijański, czego nigdy przedtem nie rozumieli. Próbowałam to wytłumaczyć samemu generałowi jezuitów, ale on mnie nie zrozumiał i bardzo się na mnie rozgniewał. Pomyślał, że nie chcę, żeby jezuici pojechali do Moskwy. Ja chcę, żeby pojechali do Moskwy, lecz ważniejsze jest to, co robią w Paryżu.

Myślę, że wszystko, co można zrobić w tym kierunku, jest jeszcze do zrobienia i niczym innym to nie może być zastąpione, i nie wolno tego niczym zastępować. Trzeba, ażeby ludzie się poznali i wzajemnie zrozumieli.

Mogę Państwu opowiedzieć jeszcze jedną rzecz, a potem zamilknę, bo za dużo mówię. Wiele podróżowałam... Państwo wiedzą, że jest taki ksiądz Werenfried, który stoi na czele fundacji „Kościół w Potrzebie". Jeździłam z nim w ubiegłym roku, w sierpniu i wrześniu byliśmy razem na Syberii. Kiedy tam przyjechaliśmy, bardzo uprzejmie przyjął nas biskup omski, ale widzieliśmy, że ludzie są bardzo ostrożni i niezupełnie rozumieją, o co tu chodzi. Po kilku dniach naszego tam pobytu, dzięki otwartości, szczerości i serdeczności ojca Werenfried sytuacja zmieniła się radykalnie. Najpierw, gdy przyjechaliśmy, nazywano go „Pan Werenfried", a kiedy wyjeżdżaliśmy, to był już „ojciec, brat, drogi brat w Chrystusie"; wszyscy go kochali, wszyscy szli do niego: i kapłani i świeccy. Była tylko wdzięczność i miłość. Myślę, że najważniejsze jest to, że znów wracamy do tego samego – do miłości. Jeżeli się przychodzi tam z miłością, to ludzie odczują to. Jeżeli przychodzi się tam z jakimiś innymi zamiarami (teraz może nie będziemy mówili, jakimi...), to ludzie także odczują, i wtedy od

razu rodzi się nieufność i wyobcowanie. Dlatego wczoraj, kiedy przemawiałam w Auli, powiedziałam, że proszę o wybaczenie, ponieważ myślę, że tylko tak możemy wszystko przezwyciężyć. Ale to długa i ciężka droga, na której trzeba mieć bardzo dużo cierpliwości.

*Wojciech Chudy*

Dziękuję bardzo. Uzyskaliśmy, jak widzimy, częściową, ale bardzo konkretną odpowiedź na pytania obydwu księży. Widzimy też, że powtarza się ten sam rytm: prawda i miłość. Trzeba poznać z miłością.

*Roman Dzwonkowski SAC*

Ja bardzo nieśmiało zabieram głos, bo tu są prawie sami teologowie, a ja jestem raczej socjologiem. Ale ośmielam się. Chciałbym podnieść dwie kwestie. Jedna to dopowiedzenie do tego, o czym Pani wspomniała przed chwilą. A druga – to pytanie do Księdza Profesora Hryniewicza i również do Pani. Dwa tygodnie temu byłem na Ukrainie i spotkałem tam miejscowego księdza pochodzenia polsko-ukraińskiego: tam urodzony i tam pracuje od lat. Ma on kontakty także z księżmi prawosławnymi i powiedział mi – może Pani jest to już znany fakt – że istnieje nieformalna grupa biskupów prawosławnych, którzy mają za cel dążyć do jedności Kościoła prawosławnego i katolickiego. To jest jak gdyby kontynuacja idei biskupa Nikodema, który – jak wiemy – był tym biskupem, którego ten duch ożywiał, te idee przekazywał swoim uczniom.

A teraz pytanie. Może moja wypowiedź będzie trochę z gruba ciosana z powodu słabej orientacji w teologii. Ksiądz Profesor Hryniewicz przed chwilą mówił o ciągle bardzo silnych obawach prawosławnych wobec Kościoła katolickiego. Można jednak stwierdzić, że jest jakaś dysproporcja między wypowiedziami pochodzącymi ze strony Kościoła katolickiego, Papieża przede wszystkim, a stanowiskiem hierarchii prawosławnej. Kościół katolicki ciągle wyciąga rękę, czyni jakieś gesty, kieruje słowa przyjaźni, dialogu – co widzimy szczególnie u obecnego Papieża i czego dowodem jest także ten ostatni dokument, *Orientale lumen*. Tymczasem z drugiej strony jest stale ta nieufność. Ksiądz Profesor mówi o wielkich obawach. Skąd to płynie, jakie są źródła tych obaw i nieufności? Pani Alberti bardzo – moim zdaniem – trafnie wspomniała przed chwilą o wzajemnej nieznajomości. Wydaje mi się, że stopień znajomości prawosławnych przez nas jest jednak wyższy, ponieważ katolicyzm jest kierunkiem otwartym, podczas gdy tam działają bardzo silne negatywne stereotypy odnoszące się czy to do polskiego Kościoła, czy w ogóle do Kościoła katolickiego. Może warto powiedzieć i to, że przez wieki w Polsce Kościół prawosławny traktowany był jako schizma, to znaczy jako odłączony od jedności, tymczasem po stronie wschodniej Kościół katolicki uważany był za herezję, a katolicy, zwłaszcza polscy katolicy, byli heretykami. Coś z tego widocznie zostało. Powtórzę moje pytanie: jakie jest źródło tych ciągłych obaw

wobec katolików? Skąd te ciągłe obawy jakby przed jakimś zagrożeniem? Katolicy stanowią w Rosji zdecydowaną mniejszość. Tak sobie wyobrażam, że może przyczyną tych obaw jest większa dynamika ideowa, organizacyjna, duszpasterska, która sprawia, że katolicyzm staje się dziś bardziej atrakcyjny dla Rosjan. Może można by tu wskazać jeszcze na mniejszy autorytet moralny i duchowy Cerkwi prawosławnej, która teraz widzi, że często elita intelektualna społeczeństwa, inteligencja rosyjska, zwraca się – z różnych przyczyn zresztą – do Kościoła katolickiego. Istotą mojego głosu jest pytanie: jakie jest najgłębsze źródło tych obaw?

*Irina Iłowajska Alberti*

Mogę spróbować odpowiedzieć. Myślę, że tym źródłem jest strach. Mówię o Rosji, nie mówię o innych kościołach prawosławnych, bo zbyt mało je znam. Rosyjski Kościół Prawosławny mianowicie okazał się absolutnie nie gotów do tego, co się wydarzyło. Gdy upadł – jeżeli rzeczywiście upadł, nie jestem tego pewna, że ostatecznie upadł – w każdym razie, gdy – tak powiedzmy – pozornie zniknął ustrój komunistyczny i Kościół na pozór zdobył wolność, to absolutnie nie był przygotowany do tego, by tę wolność przyjąć. Żył za ustroju sowieckiego, usiłując nikomu nie przeszkadzać, nie rzucać się w oczy i nigdy niczego nie mówić tam, gdzie było można milczeć. Nagle zaś znalazł się w sytuacji, kiedy trzeba było mówić: trzeba było coś robić dla ludzi pełnić swoją duszpasterską rolę. Tej duszpasterskiej roli istotnie pełnić ten Kościół nie umiał i nadal nie umie; ma z tym bardzo wiele trudności. Widzieliśmy to na własne oczy w trakcie tych wszystkich podróży: brak kapłanów, bardzo niski poziom ich wykształcenia, gdyż wyświęca się szybciutko, żeby tylko był kapłan. Taki kapłan potrafi sprawować liturgię, ale niczego więcej zrobić nie potrafi. Na przykład w jednym miejscu zapytaliśmy: ilu tu jest parafian? – Okazało się, że kiedy otworzono kościół, to było ich pięćdziesięciu, miasto zaś ma trzydzieści tysięcy ludzi. A w tej chwili ilu jest? – W tej chwili – dwudziestu. W mieście tym równocześnie w 1992 roku został wzniesiony pomnik Lenina. Dlaczego dzisiaj jest tylko dwudziestu parafian? Dlatego że kapłan, wspaniały kapłan, duszpasterz, pełen najlepszych zamiarów, absolutnie nie jest przygotowany do tego, co musi robić. Studiował dwa lata – przedtem był jakimś urzędnikiem państwowym – po dwóch latach został wyświęcony. On nie wie, co ma robić. Ta świadomość własnej niższości w tym Kościele istnieje i jest bardzo silna. Naprzeciw niego stoi Kościoł katolicki, który jest bardzo mocny, mocny tym wszystkim, co posiada i co przechował z tradycji. I sądzę, że propozycja Papieża, który mówi: „Będziemy się z wami dzielić", to wspaniała propozycja, której tam jeszcze nie rozumieją. Myślą, że gdy się mówi: „Będziemy się z wami dzielić", to znaczy w rzeczywistości, że będzie się tu nauczać katolicyzmu. Nie rozumieją, że to nie chodzi o to. Rozumiecie Państwo, to też trzeba zrozumieć, że oni wychodzą z siedemdziesięciu lat kłamstwa, nieustannego kłamstwa. Tak

się przyzwyczaili do tego, że wszyscy kłamią, że nawet bardzo trudno im jest odróżnić, kiedy się kłamie, a kiedy mówi się prawdę. Oto z tym wszystkim trzeba walczyć.

*Wojciech Chudy*

Proszę Państwa, to jest coś przerażającego. Nie wiem, czy Państwo też to w ten sposób odbieracie, ale odczułem to wczoraj z wykładu i dziś z naszej dyskusji, że ciągłym elementem tragicznym Rosji – tego narodu i tego kraju – jest kłamstwo, które wisi jakoś nad tymi ludźmi. Wiemy, jak bardzo nas również dotyka problem kłamstwa w polskich mediach, instytucjach i w polityce. Ale to szczególnie jest jakiś syndrom Rosji dzisiaj, niemal „ontologiczny" syndrom kłamstwa, również w Kościele. Czy Ojciec Hryniewicz chciałby odpowiedzieć na to pytanie Księdza Dzwonkowskiego?

*Wacław Hryniewicz OMI*

Myślę, że lęk jest również wyrazem nieufności. Pytanie o korzeń lęku sięga także pytania: skąd ta nieufność? Ta nieufność nie jest jeszcze przezwyciężona, bo nie wystarczy zapewniać, że katolicy są mniejszością. Proszę bowiem zobaczyć – jeżeli jest między nami nieufność, od razu rodzi się podejrzenie: katolicy odbudowują struktury i będą coraz bardziej aktywni, będą przyciągać inteligencję, będzie większa możliwość wyjazdu na Zachód, zjawiają się różne motywy, także i materialne. U wielu ludzi jest właśnie tego rodzaju rozumowanie. Myślę, że popełnione zostały niestety pewne błędy w okresie przemian, choćby z nominacją administratorów apostolskich. Sposób, w jaki to zrobiono, zaszkodził na długo.

*Roman Dzwonkowski SAC*

O jaki sposób chodzi?

*Wacław Hryniewicz OMI*

Już konkretnie mówię: metropolita Smoleńska – Kirył, w owym czasie, w 1991 roku, kiedy następowały te nominacje, był w Rzymie, rozmawiał z najwyższymi instancjami w Watykanie. O niczym się nie dowiedział, nie poinformowamo go. Wraca do Moskwy i niemal następnego dnia dowiaduje się z gazet, że oto w Rosji są administratorzy apostolscy. Proszę sobie wyobrazić, jaki to jest uraz: istnieje od lat oficjalny dialog między naszymi Kościołami-Siostrami, w owym czasie – powiedzmy w 1991 roku – trwa już jedenaście lat. Funkcjonują tam te słowa „Kościoły-Siostry", bardzo piękne określenie. I przychodzi nagle tego rodzaju sprawa, że mianuje się administratorów katolickich i nie ma nawet uprzedniego przekazania tej wiadomości człowiekowi, który jest odpowiedzialny za sprawy relacji Kościoła prawosławnego z innymi kościołami. Jest więc zaskoczenie i jest niedowierzanie: „A więc stare zwyczaje

dominują. Nikt się nikogo nie pyta". Oczywiście, ja znam także odpowiedzi wielu osób z naszej strony: „A jeżeli prawosławni mianują metropolitę w Wiedniu czy w Wenecji, to czy się nas pytają, czy się konsultują?". W ten sposób odpowiadamy i stąd właściwie prawosławni mają tyle urazów.

*Wojciech Chudy*
To nie jest odpowiedź.

*Wacław Hryniewicz OMI*
To nie jest uczciwa odpowiedź. Wczoraj Pani Irina podkreślała bardzo mocno uczciwość. Myślę, że brak nam wciąż kultury komunikacji, uczciwej komunikacji. Nie tylko na płaszczyźnie czysto formalnej, ale także tej trochę braterskiej. Tu wracamy znów do wczorajszego wykładu: jest miłość, a miłość jest braterska. Kategoria Kościołów siostrzanych zawiera tę wartość braterstwa, tymczasem dominuje duch rywalizacji. Jak przezwyciężyć ducha rywalizacji? Bo w gruncie rzeczy lęki rodzą się z tego, że wielu wschodnich hierarchów boi się tego, że przegrają w rywalizacji z dobrze wyposażonym Zachodem, z tymi, którzy przychodzą do nich. Nie są to problemy dopowiedziane do końca. Kiedy w styczniu delegacja z kardynałem Cassidy udała się do Moskwy, to co do relacji z unitami wiele rzeczy wyjaśniono sobie, natomiast jeśli chodzi o działalność katolików w Rosji, zostało to odłożone na później i strony nie mogły dojść do jakiegoś porozumienia i zbliżenia stanowisk. Wciąż panuje nieufność i myślę, że tego rodzaju błędy, które zostały popełnione, należałoby jakoś naprawić, wnieść innego ducha we wzajemne relacje. To by usuwało pewne lęki.

*Roman Dzwonkowski SAC*
Obawiam się, że winna jest tu także różnica kultur, inne myślenie i inne podejście do wielu spraw.

*Wojciech Chudy*
Kategoria przebaczenia również tutaj powinna odgrywać swoją rolę. Jednak minęły te trzy lata i można było coś przebaczyć i poprosić o wybaczenie. Wiadomo poza tym, że zaszły też fakty pozytywne, nie tylko błędy miały miejsce w stosunkach między obydwoma Kościołami.

*Wacław Hryniewicz OMI*
Nie twierdzę, że tylko błędy. Ale mówię, że pewne błędy, jeśli już są popełnione, to potem rodzą pewien ciąg postaw i pogłębiają – i tak już mocno zakorzenioną – nieufność wobec ustawicznego parcia Kościoła rzymskokatolickiego ku Wschodowi. Uważa się na przykład, że problem unicki jest traktowany jako narzędzie prozelityzmu, odradzanie się Kościoła unickiego w krajach wschodnich jest traktowane jako wehikuł ekspansji katolicyzmu.

*Roman Dzwonkowski SAC*

Nie zgodziłbym się z tym określeniem „parcie". Przecież to nie jest jakieś programowe pozyskiwanie wiernych, tylko odpowiedź na potrzeby tam istniejące. Tam żyją katolicy, którzy mają prawo do opieki duszpasterskiej i nie możemy im tego odmówić.

*Wacław Hryniewicz OMI*

W Rosji są naprawdę uczciwi władykowie, którzy w duchu metropolity Nikodima chcą budować ten dialog. Żyją tam tacy ludzie, ale nawet oni są czasami zrażeni. Im się wytyka: „Widzicie, proszę bardzo, tak bardzo zaufaliście katolikom, a teraz dostajecie po głowie, wy, którzy tak bardzo chcecie dialogu z nimi. Oto jak was traktują. Mówią «Kościoły siostrzane», a postępują w ten sposób". Tak rodzi się ta ogromna nieufność. Rozmawiałem wielokrotnie z władyką Cyrylem i z innymi, którzy mówili: „Przecież nie negujemy prawa katolików do opieki duszpasterskiej, ale boimy się ekspansji". Naprawdę dla nich jest istotny sposób załatwiania pewnych spraw.

*Roman Dzwonkowski SAC*

Ja się z tym zgadzam, ale z drugiej strony też są różne postawy. Byłem w Smoleńsku: maleńka grupa katolików licząca kilkadziesiąt osób i władyka Cyryl zakazuje im odprawiać Mszę św. po rosyjsku, bo wtedy pójdzie do nich młodzież. A już w żadnym razie nie można oddać im kościoła, bo tam są organy; a jak zagrają organy, to młodzież tam pójdzie. Prawosławnych są tam tysiące, ale jest lęk przed tą maleńką grupką katolików. Trudno to naprawdę usprawiedliwić.

*Wojciech Chudy*

Dziękujemy bardzo za wymianę zdań obu Księżom Profesorom.

*Irina Iłowajska Alberti*

Chciałabym dodać tylko dwie rzeczy. Po pierwsze chciałabym powiedzieć, że wychodząc z tego, co wiem o Rosyjskim Kościele Prawosławnym, muszę zwrócić uwagę na rolę polityki w działaniu pewnych osób. Myślę, że istnieją kręgi, które mają szansę na zwycięstwo w politycznym życiu Rosji i grają taką grę, która im się do tego nadaje. Niestety tak jest, że niektórzy postępują często ze względu na korzyści polityczne, a nie według głębi swojej chrześcijańskiej istoty.

Drugą sprawą jest to, że bardzo dużo zależy od ludzi. Wiem, że wtedy, gdy było to mianowanie administratorów apostolskich, panowało z tego powodu duże oburzenie. Wiem także, że w trakcie jednej z podróży do Rosji kardynał Cassidy i jego pracownicy w pewnej mierze ten epizod załagodzili: prosili o przebaczenie i stwierdzili, że żałują tego. I zdaje mi się, na tym zdarzenie

to powinno się skończyć. Poprosili o przebaczenie, przyznali, że to był błąd. Nie musimy o tym nieskończenie mówić. To jest zamknięte, skończone. To, co odgrywa rolę w dalszym ciągu, to to, jacy są ludzie, w czyich rękach jest kierownictwo Kościoła katolickiego w Rosji, w jakiej mierze rozumieją oni to środowisko, z którym mają do czynienia, w jakiej mierze umieją nawiązać z nim dobre kontakty. Widziałam tam bardzo różne przypadki, widziałam przypadki wspaniałych stosunków i widziałam także przypadki stosunków bardzo trudnych. Myślę, że to jest sprawa ludzi. Jacy są ci ludzie, jak się zachowują i jak rozumieją swoją rolę i zadanie w Rosji.

*Grzegorz Przebinda*

Chyba jak wszyscy z nas rozpatruję wczorajszy wykład Pani Iriny w dwóch planach. Po pierwsze – w planie stosunków polsko-rosyjskich, a więc w płaszczyźnie stosunków między narodami, i po drugie – w planie stosunków kościelnych, stosunków pomiędzy katolicyzmem i prawosławiem. I właśnie ten pierwszy kontekst widzę w wymiarze historycznym. Ten wykład jest wydarzeniem historycznym. Jeżeli tak jest, to należałoby ten głos jak najszerzej rozpropagować. Chciałem tylko przypomnieć taki banalny fakt, że nie mieliśmy do tej pory – Rosjanie i Polacy – okazji rozmawiać ze sobą bezpośrednio. Na pewno nie była to wina ani samych Rosjan, ani samych Polaków, tak złożyła się sytuacja polityczna. Rosjanie, gdy zaczęli wyjeżdżać na emigrację, a dotyczy to zwłaszcza emigracji w Paryżu, zaczęli rozmawiać z Polakami. I okazało się, że znajdują oni – po raz pierwszy w dziejach – wspólny język. Efektem materialnym tego był głos pisarzy, przedstawicieli narodu rosyjskiego na emigracji, m.in. ze środowiska czasopisma „Russkaja mysl" Natalii Gorbaniewskiej, ze środowiska „Kontinentu" – Maksimowa, którzy jakby brali na siebie – co dla Polaka, który wiedział, kto tego naprawdę dokonał, było tym bardziej tragiczne – odpowiedzialność za to, co ustrój sowiecki robił z nami. I ten głos Rosjan wtedy po raz pierwszy był usłyszany, na ile w ogóle mógł być usłyszany z Paryża. Potem w połowie lat siedemdziesiątych wystąpił z takim głosem również Aleksander Sołżenicyn, w artykule *Raskajanije i samoograniczenije kak katiegorii nacyonalnoj żyzni*. Mówił także o winach Rosjan wobec Polaków. Wydaje się jednak, że Aleksander Isajewicz potraktował to zbyt buchaltersko, to znaczy zaczęło się od win polskich, do których zaliczył m.in. Unię Lubelską... Wydaje się, że zbyt matematycznie zostało to potraktowane, można było powiedzieć bardziej ogólnie. W tym kontekście głos pani Iriny Alberti brzmi szczególnie – ponieważ jest to głos wypowiedziany już do nas, do Polaków w Polsce – ale nie tylko jako przedstawicielki emigracji rosyjskiej; gdyby to zostało powiedziane w roku 1989 czy 1990, wtedy mogłoby tak zabrzmieć. Ale ponieważ „Russkaja mysl" jest w tej chwili tygodnikiem wydawanym zarówno w Paryżu, jak i w Moskwie, możemy to traktować jako pierwszy rosyjski głos, na który długo oczekiwaliśmy.

Druga kwestia, o której również chciałbym krótko powiedzieć, to kwestia stosunków: prawosławie – katolicyzm, która mnie interesuje jako historyka kultury, a nie jako teologa. Pragnę powrócić do wątku ekumenicznego, który właśnie zajmuje mnie bardziej jako historyka niż teologa. Kiedyś „terminowałem" u Włodzimierza Sołowjowa, myśliciela rosyjskiego, filozofa, który umarł w 1900 roku. On zaproponował swoją wizję ekumenizmu, która wtedy nie została przyjęta przez żadną ze stron jeszcze wtedy nie rozpoczętego dialogu. Być może niektóre rzeczy, tak jak je głosił Sołowjow, dzisiaj nadal nie są do przyjęcia w naszym dialogu katolicko-prawosławnym, ale jedna na pewno tak: że jest jedna wiara i jeden Kościół, że istnieje pewna wspólna przestrzeń. Gdy się zrozumie istotę tej przestrzeni, to wtedy będzie możliwy autentyczny dialog i nie będzie wzajemnych posądzeń o herezje. Powiada Sołowjow, że wszystkie dogmaty pierwszych siedmiu soborów powszechnych, a pośród nich dogmaty chrystologiczne i o Trójcy Świętej mamy wspólne – i to nas łączy. Niezależnie od tego, co nas dzieli. Ale ponieważ w czasach Sołowjowa po naszej stronie więcej może było katolików, którzy uważali, że ci, którzy nie uznają dogmatów o Niepokalanym Poczęciu czy nieomylności papieskiej, nie są chrześcijanami, a po stronie prawosławnej więcej takich, którzy byli przekonani, że ci, którzy te dogmaty uznają, nie są prawosławnymi, czyli chrześcijanami, lecz są heretykami, to dziś wydaje się, że ta mentalność w Kościele katolickim została przezwyciężona, szczególnie po Soborze Watykańskim II, który w dokumencie na temat ekumenizmu jasno powiedział, jak traktowany jest Kościół prawosławny. Oczywiście, ten dokument nie mógł wyjaśnić wszystkiego, nie mógł wyjaśnić wszystkich subtelności i nie mógł wyeliminować wszystkich obaw psychologicznych. Wydaje mi się jednak, i to mówię z wielkim bólem – ale mówię to jako empiryk-podróżnik, który jeżdżąc po miastach Rosji, oglądając księgarnie cerkiewne widzi niestety – że bardzo dużo z tej mentalności z czasów Sołowjowa pośród niektórych hierarchów prawosławnych pozostało. Oczywiście, mam problem: czy podawać takie wiadomości do opinii publicznej, czy one upowszechnione nie będą szkodzić wzajemnemu porozumieniu? Ale odpowiadam na to pytanie: „Nie, nie będą szkodzić", bo skoro – jak powiada Ojciec święty w ostatnim liście – wzajemne poznanie będzie służyć porozumieniu, to musimy wszystko o sobie wiedzieć.

I tak sobie teraz myślę, zwracając się do Księdza Profesora Hryniewicza z pytaniem: co jeszcze mógłby zrobić Rzym, co jeszcze mógłby zrobić Ojciec święty? Zapoznałem się od wczorajszego wieczora z listem *Orientale lumen* i jako człowiek, który zajmuje się Rosją i zajmuje się prawosławiem przez lata, odkrywam tam wielkie zrozumienie, wielki przełom, jaki się dokonał w podejściu do spraw prawosławia, a także do Rosji przez Ojca świętego, na przykład w porównaniu z encykliką *Slavorum apostoli*. Chociażby osobne fragmenty poświęcone monastycyzmowi czy specjalnemu charakterowi prawosławnej

refleksji – sądzę, że jest to pierwszy papież, który tak głęboko te problemy zrozumiał.

I myślę sobie teraz: co jeszcze można byłoby zrobić? Czy rzeczywiście odpowiedź powinna być taka, że nie jest to jeszcze to, na co czekamy? Czy ze strony prawosławnych nie powinien być teraz zrobiony krok do przodu? Nie można mówić, że to jest to samo co dawniej, bo to nie jest to samo. Na pewno jeszcze nie wszystko jest rozwiązane. Natomiast, jak powiadam, są dość szokujące publikacje, rozprowadzane oficjalnie w parafialnych cerkiewkach. Kiedyś pisałem o tym w „Tygodniku Powszechnym", a po tym artykule byłem po raz kolejny w Rosji i postanowiłem zbierać wszystkie publikacje dotyczące Kościoła katolickiego, jakie zostały opublikowane w Petersburgu i w Moskwie w 1994 roku. Mógłbym powiedzieć, że nic się nie zmieniło. Katechizm nauki katolickiej to jest przedruk jeszcze dziewiętnastowiecznych publikacji. Chciałbym powiedzieć też o publikacji, która ma jakby imprimatur metropolity Ioanna (została wpisana do odpowiedniego rejestru miejskiego jako reprezentatywna dla myśli katolickiej), a w której ideologia prawosławna jest przedstawiana w kontekście wroga, bardzo mało znajdujemy tam jakichkolwiek pozytywów.

Chciałbym się zwrócić do Ojca Hryniewicza z takim pytaniem: Ojca postawa zrozumienia, współ-czucia razem z prawosławiem zrodziła się w Kościele katolickim. Czyli możemy być dumni z tego, że przedstawiciel Kościoła katolickiego tak doskonale potrafi zrozumieć prawosławie. Co jeszcze można więcej zrobić, a czego nie należy czynić?

I ostatnia kwestia: papież Jan Paweł II wyraźnie mówi, że byłoby hańbą i wstydem dla Kościoła katolickiego wykorzystywać przewagę środków materialnych dla rozpowszechniania swojej wiary. Jest to powiedziane wyraźnie w ostatnim liście i powiedziane jest jeszcze więcej: że należy podejmować współpracę i pomagać prawosławnym finansowo.

*Wojciech Chudy*

To było pytanie do Księdza Profesora Hryniewicza: co jeszcze można zrobić? Czy ta dysproporcja otwartości i zamkniętości nie jest jednak zbyt duża?

*Wacław Hryniewicz OMI*

Trzeba sprawić, ażeby biskupi więcej rozmawiali ze sobą, uczyć naszych biskupów rozmawiania z drugą stroną. Nasi biskupi bowiem nie mają wcale ochoty rozmawiać z prawosławnymi. Jest dużo nieufności. Jeżeli ludzie o takiej odpowiedzialności nie potrafią ze sobą mówić, to czego oczekiwać od „dołów" kościelnych, od zwyczajnych wierzących, którzy w rzeczywistości nie rozumieją różnic teologicznych i którzy gotowi są poprzeć te nasze inicjatywy zjednoczeniowe, nie wchodząc przecież w spory o drobiazgi. Pan ładnie wywołał tu ideę Sołowjowowską o znaczeniu pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Ale jeżeli nasi biskupi nie mogą przezwyciężyć pewnych uprzedzeń i mają te swoje

zahamowania, to czy to oznacza, że trzeba czekać aż wymrze to pokolenie czy aż ustąpią tamci biskupi, którzy – powiedzmy – skompromitowali się czy stracili zaufanie?! Czekać i nic nie robić? Znamienne są pewne konflikty, które się rodzą nawet u nas. Czy potrzebny był nam spór o monaster w Supraślu? Dlaczego katolicy rzymscy włączyli się do tego sporu i chcą mieć ten monaster? Myślę, że gdyby biskupi lokalni umieli ze sobą rozmawiać, to sytuacja w poszczególnych krajach byłaby inna.

*Roman Dzwonkowski SAC*
W Rosji rozmawiają bardzo wiele i nie mogą się dogadać.

*Wacław Hryniewicz OMI*
Tak, wiem, że rozmawiają. Spotkałem niedawno arcybiskupa Kondrusiewicza, rozmawiałem z nim, rozmawialiśmy i z innymi, ale w nich jest także dużo nieufności. Te dwie nieufności zbijają się ze sobą, jedna nieufność karmi drugą. Wtedy ta sytuacja jest kompromitująca dla chrześcijaństwa, jakby nie widać było wyjścia. Myślę, że tym, co ci, którzy nam przewodzą w wierze, mogliby zrobić więcej – to jednak za wszelką cenę otwierać dialog i inicjatywy w skali lokalnej. W tych diecezjach są przecież ludzie, trzeba zacząć od dołu. Nie czekajmy na dyrektywy od Papieża. Jest bowiem niebezpieczeństwo, że tamci ze Wschodu powiedzą: „To jest ekumenizm od papieża". *Orientale lumen* to piękny dokument, ale proszę popatrzeć teraz, co to znaczy, że ekumenizm jest priorytetem duszpasterskim, kiedy w praktyce niczego nie widać. Nie widać odzwierciedlenia w konkretach. Papież może się spalić, a nie jest przyjmowany poważnie nawet przez swoich braci w episkopacie. Mówię brutalnie, proszę mi wybaczyć. Papież, jeśli chodzi o ekumenizm, nie jest uczciwie traktowany nawet przez własnych współpracowników. Jak tu więc zmieniać nasze wzajemne odniesienia, kiedy nie ma, nawet w tej górnej warstwie hierarchów, wzajemnej komunikacji. Nadal pozostaje tu wielkie niezrozumienie, ignorancja, o której przed chwilą mówiła Pani Irina. Pozostają podejrzenia, że inny jest wrogiem, że prawosławni w Polsce to Białorusini, nie Polacy, i że zawsze będą ciągnęli do Moskwy, że nigdy nie staną się patriotami. Podejrzenie to funkcjonuje i z kolei jest przekazywane dalej. Cały splot tego rodzaju spraw, które bardzo utrudniają dialog.

*Wojciech Chudy*
Innymi słowy odpowiedź jest taka, że trzeba na serio wdrażać te idee ekumenizmu, realizować je naprawdę.

*Wacław Hryniewicz OMI*
To, co się mówi „u góry", to, co się mówi w oficjalnych rozmowach, traktować uczciwie. Uważam, że uczciwość jest cnotą wielce ekumeniczną.

*Wojciech Chudy*

Dziękujemy bardzo Księdzu Profesorowi. Ksiądz Alfred Wierzbicki jako kolejny jest zapisany do głosu. Proszę Księdza Doktora.

*Ks. Alfred Wierzbicki*

Wczoraj mnie bardzo poruszył ten fragment wykładu, w którym Pani Alberti, cytując Fiedotowa, mówiła, że nieszczęście Rosjan polega na niezrozumieniu imperialnej roli, jaką odgrywała Rosja na wielu etapach historii. Otóż wydaje mi się, że my w ogóle, ani w Rosji, ani ci wszyscy, którzy patrzą na Rosję – bo Rosja jest problemem światowym, jest też centralnym problemem chrześcijaństwa – nie przemyśleliśmy do końca tego, co wynika z imperialności Rosji. Rosja była imperium i powołała do istnienia wielki tygiel narodów. Byłem po raz pierwszy w Rosji mniej więcej miesiąc temu i mogłem tylko zdać sobie sprawę z tej wielonarodowości Rosji. Oczywiście, żywioł rosyjski jest największy. Chciałbym postawić takie pytanie: czy nie jest szansą dla Rosji i szansą w jakiś sposób dla świata i dla Kościoła prawosławnego, że tam jednak jest i Kościół katolicki, i kościoły protestanckie, które razem dają okazję do ekumenizmu? Istotna jest sama obecność, sam kontakt, fakt, że to nie jest ekumenizm gdzieś za granicą, ale właśnie tam na miejscu.

I druga rzecz, która wynika z tej wielonarodowości. Nie można nie wspomnieć tutaj Czeczenii. Właśnie ta tragedia, która się wydarzyła w Czeczenii, uderza dokładnie w problem wielonarodowości Rosji. I Bogu dzięki, że są tak czyste moralnie głosy, jak pana Kowalowa i jak Pani Iriny. Bo problemem Rosji był pewien kompleks wielkości. Tymczasem, czy wielkość nie polega na tym, że jesteśmy b r a ć m i właśnie poprzez człowieczeństwo? To ważny motyw z wczorajszego wykładu, że komunizm to nie tylko wydarzenie polityczne, ale wydarzenie, które zagroziło i po części zniszczyło człowieka. Jeśli dziś Rosja wraz z odradzaniem się tam chrześcijaństwa w różnych kościołach jest krajem jakiejś nadziei, to przecież zarazem jest to dziś najbardziej zateizowany kraj świata. A czy największą przeszkodą dla chrześcijaństwa nie jest dziś właśnie zniszczenie człowieczeństwa?

*O. Christopher Lowe*

Bardzo żałuję, że nie mogłem uczestniczyć we wczorajszym wykładzie, znam jednak jego treść ze streszczenia. Chciałbym zadać pytanie w imieniu Kościoła anglikańskiego. Przez wiele lat byłem związany z dwiema organizacjami: pierwsza, w której ludzie świeccy i duchowni szukają porozumienia na płaszczyźnie duchowej; druga, nieco inna, starająca się o udostępnianie informacji związanych z ekumenizmem. Wspólnota, w której działam, jest zaangażowana w ruch ekumeniczny od bardzo dawna i moje doświadczenie w pracy ekumenicznej jest takie, że czasami ktoś trzeci, nie zaangażowany bezpośrednio, może być tutaj bardzo pomocny. Wydaje mi się, że Kościół prawosławny

w Rosji jest bardzo wrażliwy na wszystko, co jawi się jako prozelityzm – w odniesieniu do nas, anglikanów, ten zarzut chyba się jednak nie pojawi. Dlatego chciałbym poznać Pani opinię na temat tego, co w obecnej sytuacji my jako anglikanie moglibyśmy zrobić, aby pomóc Kościołowi w Rosji?

*Irina Iłowajska Alberti*

Muszę powiedzieć, że to problem, o którym nigdy nie myślałam, ale rzeczywiście to może być czymś wielce pozytywnym i bardzo ważnym; wchodzenie, jak Ojciec powiedział, trzeciego czynnika do tego trudnego i skomplikowanego dialogu może naprawdę pomóc. Myślę, że dotyczy to zwłaszcza stosunków z hierarchią. Anglikanie także mogą pomóc w tym, co dotyczy rozpowszechniania informacji. Tu informacja wychodziłaby z trzeciej strony i przedstawiała obiektywny obraz sytuacji. Taka informacja może zostać przyjęta łatwiej, niż gdyby wychodziła od tych, którzy są bezpośrednio zaangażowani w daną sytuację, a niekiedy w spór – i w tym sensie może być jak najbardziej pożyteczna. Trzeba tylko to zorganizować.

*Tadeusz Styczeń SDS*

Nie wiem, czy zdołam przekazać to, co wypowiedzieć pragnę. Chcę jednak mimo wszystko o tym mówić, bo tu tkwi – jak mi się wydaje – samo sedno sprawy, samo jej centrum. To, co mnie urzekło we wczorajszym wystąpieniu Pani Alberti, polegało na sprowadzeniu całego problemu do tego jednego: byśmy patrząc w twarz drugiego człowieka szukali w nim ludzkiego oblicza. Ktoś, kto w ten sposób patrzy na drugiego, kto go po prostu miłuje, ten jakby mimowiednie, chcąc nie chcąc, odsłania mu w samym sobie także ludzkie oblicze. Chodzi tu o postawę Brata Alberta, który widząc w każdym rysy Chrystusa, gotuje mu w sobie niespodziankę przeżycia: „Ecce homo!" Tu leży, wydaje mi się, całe sedno sprawy człowieka: sam problem i cały ciężar jego rozwiązania. Rozwiązanie tego problemu sprowadza się więc – jak zwrócił już na to uwagę Ksiądz Hryniewicz – do tego: czy swe spojrzenie na drugiego utrzymam na poziomie brat-brat, czy też sam je zepchnę do poziomu rywal-rywal. Z chwilą, gdy ja w drugim szukam ludzkiego oblicza, to dla mnie nie jest ważne, że on jest Rosjaninem, i nie jest ważne, że ja jestem Polakiem.

Mówiąc, co powiedziałem, niczego nie chcę odwołać, ale od razu chcę do tego dodać coś więcej, co może się wydać zaprzeczeniem czy też zniesieniem tego, co powiedziałem. Jest bowiem w tym „więcej" coś, co wygląda na „inaczej", a nawet na „mniej", choć tak wcale nie jest. Gdy bowiem szukam w Rosjaninie ludzkiego oblicza, gdy odkrywam w nim uczłowieczenie rosyjskości i gdy odsłaniam mu przez to uczłowieczenie polskości, wówczas zauważam, że ujęcie czegokolwiek Rosjaninowi z jego rosyjskości umniejszałoby w nim coś z bogactwa jego człowieczeństwa. Człowiek w nim stałby się przez to mniejszy! Do tego stopnia to, co w nim rosyjskie, jest ubogaceniem w nim

tego, co jest po prostu ludzkie. Może nie do wszystkich trafię tym porównaniem, ale je zaryzykuję: czy muzyka Rachmaninowa nie jest tak głęboko ludzka przez to, że tak dogłębnie po rosyjsku wyraża to, co ludzkie? Czy nie podobnie jest z muzyką Chopina, czy Bacha? Możliwości człowieczeństwa zostałyby uszczuplone, gdyby nie było tylu tak różnych, w tym także narodowych, jego wydań. Rosyjskie jest przez to tak właśnie cudownie rosyjskie, że jest tak bardzo ludzkie. To właśnie chciałbym dorzucić od siebie jako uzupełnienie do propozycji Grzegorza Przebindy wyróżniania – i odpowiedniego zarazem korelowania ze sobą – dwu planszy naszych rozważań. Plansza pierwsza: Rosjanin – Polak, naród rosyjski – naród polski. Chodzi tu o planszę – powiedzmy – antropologiczną, wyprzedzającą poniekąd tę drugą, planszę religijną czy wyznaniową. Tej pierwszej dał doskonały wyraz Menander w swoim *Odludku*: „Jakże czarującą istotą jest człowiek, gdy jest człowiekiem".

Wydaje mi się, że tu właśnie tkwi istota zagadnienia. Myślę, że owo sui generis oczarowanie człowieczeństwem człowieka, jakim było dla Polaków wystąpienie Sacharowa (znany był nam wszystkim jego agnostycyzm w sprawach religijnych), tu miało swe źródło. Objawił on ludzkie, człowiecze oblicze w sobie samym, broniąc go w innych jako rzecznik praw każdego z ludzi. Ileż ten jeden człowiek zdołał odbudować na linii wiekowych uprzedzeń pomiędzy Polakami i Rosjanami?! Podobnie jestem urzeczony zdjęciami Kowalowa sprzed tygodnia w naszej prasie. Obraz człowieka zdruzgotanego tragedią ludzi, tak ludzi-Rosjan, jak i ludzi-Czeczenów. Jego twarz to autoportret człowieka namalowany troską o człowieka w drugim, troską o tego, który jest zabijany przez człowieka, i o tego, który zabija człowieka. To urzekająca swym człowieczeństwem twarz. Są ludzie, gdzieś tam w świecie, także w Rosji, których ma się jakoś zawsze przy sobie. Czy muszą oni o tym wiedzieć? Może by to umniejszało coś z wielkości tej niewidzialnej wobec nich bliskości...

Rozmawiając dziś o tych sprawach mam wciąż przed oczyma pamięci twarz Wołodii, który miał może szesnaście lat, gdy wyzwalał Wołowice nad Wisłą w styczniu 1945 roku. Zjawił się w naszym domu rankiem następnego dnia, gdy wkroczyła do wsi Armia Czerwona. Ten chłopiec chyba czuł, jak my go wszyscy w naszej rodzinie lubimy. Front zatrzymał się przez parę dni na Wiśle. Ten Rosjanin ciągle do nas przychodził, nic prawie nie mówił, czapki nie zdejmował, o nic nie prosił, jeść nie potrzebował, bo miał dość własnego jedzenia. Przychodził, żeby posiedzieć, było mu widocznie u nas i z nami dobrze, czuł się „jak człek, który siedzi obok człeka". Myślę, że Włodziu czuł w nas chyba to, czym „dyszał" Mickiewicz pisząc *Do przyjaciół Moskali*, doznawszy od wielu z nich tego, czego doznał w więziennych kazamatach. I po prostu to jest sedno sprawy, odważam się powiedzieć – tu kryje się jej sedno. I wciąż czeka na odkrycie.

Tu trzeba, myślę, usytuować pytanie o sposób właściwego włączenia tej antropologicznej planszy – jakby powiedział Grzegorz – w pion chrześcijań-

stwa ludzi, którzy są Rosjanami czy Polakami, i w kontekst tego wszystkiego, co w tej chwili urosło do rangi problemu i stało się przedmiotem tak dramatycznego sporu, jakim jest de facto kontrowersja między chrześcijanami katolikami i chrześcijanami prawosławnymi. Żeby problem móc rozwiązać, trzeba go najpierw właściwie postawić...

Nie postawi właściwie tego problemu – a cóż dopiero mówić o jego rozwiązaniu – ten, kto będąc – choćby tylko z deklaracji – chrześcijaninem, katolikiem czy prawosławnym, nie postawi sam sobie przede wszystkim pytania: dlaczego Bóg stał się człowiekiem? I nie postawi samego siebie wobec osądu odpowiedzi na to pytanie. Wszak Bóg stał się człowiekiem po to, żeby każdemu człowiekowi odsłonić do końca piękno ludzkiej twarzy. Objawienie nie ujmuje przecież niczego z tego, co człowiek wie o sobie już w oparciu o doświadczenie samego siebie, przeciwnie, zakładając to wszystko dodaje do tego niespodziankę iście rewelacyjną. Jaką? Jeden z wielkich teologów Wschodu mówi: „Deus homo ut homo Deus". To samo powiada Anzelm z Canterbury, a po nim tak zawsze oszczędny w słowach i zrównoważony św. Tomasz z Akwinu w swym opusculum (57) na Boże Ciało.

I właśnie tu, z pozycji nałożenia się na siebie obu tych perspektyw patrzenia człowieka na człowieka – na drugiego i siebie samego, z pozycji krzyżowania się perspektywy humanistycznego poziomu z perspektywą chrześcijańskiego pionu – wypowiedzieć pragnę swą drugą i już ostatnią dziś myśl. Jeżeli Bóg stał się człowiekiem po to, żeby człowiek patrząc na siebie w lustrze Boga-Człowieka, dostrzegł do końca swą wielkość, widząc jak wielkiego Ojca jest dzieckiem, to cóż sądzić o „odkrywaczach" swej wielkości w lustrze Jezusa Chrystusa, gdy – zamiast spalać się w entuzjazmie głoszenia razem radosnej nowiny całemu światu o odkrytej przez siebie wielkości każdego z osobna człowieka – zaczynają prowadzić między sobą spory o rzeczy drugorzędne czy wręcz błahe; tymczasem agnostycy, jak Sacharow czy Kowalow, gotowi są życie swe oddać w ofierze walcząc o ludzkie oblicze w każdym swym bracie człowieku? Gdzie szukać korzenia tego gorszącego zwichnięcia czy niedowidzenia, a może samooślepienia? Ja nie chcę oskarżać, ja szukam i pytam. Padło tu słowo „uczciwość". Znaczy ono respekt dla prawdy. Istotnie. Człowiek jest sobą poprzez „tak" dla prawdy. Jeśli się jej sprzeniewierzy wolnym wyborem, wrócić do siebie może tylko wtedy, gdy uczciwie uzna: sprzeniewierzyłem się prawdzie, zawiniłem, czy zgrzeszyłem. Otóż to właśnie: czy nie chodzi tu w końcu o nawiązanie i zachowanie przez człowieka owej życiodajnej więzi jego wymiaru, powiedziałbym, par excellence moralnego z jego religijnym ostatecznościowym lustrem? Gratia non tollit naturam sed eam supponit. Et perficit. Tylko ten, kto doświadczy, że jest winien, i kto ma odwagę to uznać i wyznać, staje się dość wrażliwy na wymowę wydarzenia Boga-Odkupiciela i otwiera sobie perspektywę na dar odkrycia do końca własnej wielkości. Odkrywa ją bowiem także poprzez zobaczenie rozmiarów akcji ratunkowej,

jaka się okazała w oczach samego Boga nieodzowna, by ocalenie człowieka było w ogóle możliwe. Tylko ten, kto – zostawiając na boku całą sprawę ustalenia bilansu wzajemnych krzywd – prosi w pierwszym rzędzie o przebaczenie, toruje drogę człowieka do człowieka i zarazem umożliwia Bogu drogę do człowieka. Stąd niewiele lub nic zgoła nie da dla dokonania istotnego przełomu w stosunkach zwaśnionych sąsiadów detaliczne badanie rachunku wyrządzonych sobie wzajemnie krzywd, jeśli się pozostawi poza polem uwagi rzecz istotną: że wystarczy jeden jedyny akt krzywdy wyrządzony drugiemu, ażeby go prosić o przebaczenie.

Tu leży sedno sprawy. I tu leży – ośmielam się mówić o tym z pokorą, która nie wyklucza bynajmniej prawdziwej dumy – wielkość wydarzenia, którego wczoraj staliśmy się świadkami i uczestnikami. A może także już jego kontynuatorami! Ustalanie bilansu krzywd trzeba zostawić historykom. Problem przemiany, nieodzownej dla budowania pomostów nad powstałymi od całych pokoleń przepaściami uprzedzeń, jest problemem par excellence moralnym, czyli problemem par excellence ludzkim, problemem wyboru życia w prawdzie. Chodzi – jak powiedzieliśmy – o ludzkie oblicze człowieka. Dlatego ludzie, którzy zaznali łaski zobaczenia prawdy o wielkości człowieka w świetle Objawienia, wzięli na siebie za ten problem szczególną odpowiedzialność. Albowiem oni wiedzą, z jakiego to powodu Chrystus, który stwarzając człowieka cały świat rzucił pod jego stopy, sam rzucił się w końcu do jego stóp – w geście umywania nóg człowiekowi. Czy chrześcijanom, katolikom czy prawosławnym, wolno kiedykolwiek zapomnieć, dlaczego i po co się to wszystko dokonać mogło i dokonało? Zapomnienie o tym ze strony chrześcijanina miałoby w sobie coś tragicznego: groziłoby mu niebezpieczeństwem przejścia nieporównanie dalej obok tego, co ludzkie w drugim człowieku, aniżeli człowiekowi, który nie zaznał łaski spotkania na swej drodze Chrystusa. A poza tym ten kto – spotkawszy Boga-Człowieka – zasłania innym to, co Bóg-Człowiek przyszedł człowiekowi odsłonić, nie może nie pamiętać o przestrodze, jaką nam wszystkim zostawił w testamencie św. Paweł: abyście nie przyjęli na darmo łaski Pana i nie uniepotrzebnili przez to krzyża Chrystusowego. „Ne evacuetur crux Christi!"

*Wojciech Chudy*

Dziękujemy bardzo. Myślę, że w ten sposób spontanicznie dyskusja dobiegła do końca i zostały jednocześnie postawione pewne kropki nad „i". Albowiem to, co Ksiądz Profesor powiedział przed chwilą, to była jakby personalistyczna pointa tej dyskusji i odczytu Pani Iriny Alberti. Został jak gdyby podsumowany wielowątkowy ton naszej dyskusji. To jest odpowiedź właściwa: spojrzeć człowiekowi w twarz, ujrzeć w nim człowieka. Wtedy można być katolikiem, prawosławnym, można być Polakiem, Rosjaninem, Czeczenem – gdyż są to charaktery drugorzędne, a może lepiej powiedzieć: nabudowane na

samym człowieczeństwie, po prostu – na byciu osobą. Podstawowy moment poznawczy – a także moralny – jest taki, że widzi się w człowieku człowieka. To jest ów personalistyczny moment, najwyższy, który powinien być gwiazdą przewodnią w stosunkach między ludźmi i między narodami, także między religiami.

Natomiast nieco uszczegółowiając i podsumowując tę dyskusję – co do której jestem bardzo rad, że mogłem ją prowadzić – chciałbym zwrócić uwagę na pewien „socjologiczny" rozkład stanu dialogu polsko-rosyjskiego w tych obydwu planszach, o których mówił Doktor Przebinda. Relacje, o których tutaj mówimy, wydają się wyglądać nie najgorzej, można powiedzieć „na szczycie" i „na dole". Nie ulega wątpliwości, że papież Jan Paweł II jest papieżem ekumenizmu, choć realizuje ideę jedności Kościoła w innym może stylu, niż chcieliby to widzieć zwolennicy spektakularnych rozwiązań ekumenicznych. Również lud Boży, ludzie wierzący jakoś porozumiewają się między sobą, choćby na targowiskach czy w małżeństwach mieszanych. Trudniej dialog przebiega w sferach władzy, na przykład diecezjalnej czy zawiadującej wielkimi aglomeracjami. Jak gdyby władza i odpowiedzialność za konkretnych ludzi plątały języki i usztywniały rozmowę.

*Ryszard Łużny*[2]

Trzeba z całą świadomością wyjątkowości tej chwili stwierdzić, że wykład Iriny Iłowajskiej Alberti w KUL-u jest bodaj pierwszym w dziejach tej istniejącej już ponad trzy czwarte wieku katolickiej Uczelni oficjalnym wystąpieniem Rosjanina, i to prelegenta tej rangi, i do tego na spotkaniu o tak specjalnym charakterze. Jest tym samym dobitnym, wprost manifestującym potwierdzeniem tego, że Uczelnia ta zwraca się ku Rosji, ku sprawom całego słowiańskiego Wschodu chrześcijańskiego, że otwiera się na to, co się tam obecnie dzieje w życiu ideowym, kulturze, rzeczywistości religijno-kościelnej, że jednym słowem zaczyna się – teraz już poważnie chyba – interesować swoim wschodnim sąsiadem.

Jest to równocześnie ważne wydarzenie dla strony przyjmującej, goszczącej prelegenta Rosjanina, dla lubelskiego środowiska naukowego, jakie nasza katolicka lubelska Uczelnia współtworzy, zwłaszcza zaś dla jego placówek, które tu w Lublinie, w mieście Unii Lubelskiej, od lat wielu (w poszczególnych wypadkach nawet kilkudziesięciu) przygotowywały owo otwarcie się na Wschód, także – czy przede wszystkim – na rosyjski Wschód. Czyniły to z trudem, niekiedy z oporami, urabiając grunt, współtworząc atmosferę bardziej sprzyjającą takiemu pełniejszemu i głębszemu zainteresowaniu. Warto może przy tej wyjątkowej okazji wspomnieć dobrym słowem osobę Pani Ma-

[2] Prof. Łużny przesłał swój głos z Krakowa, nie mogąc uczestniczyć w dyskusji 19 maja 1995 r. Przyp. red.

gister Anny Mańko, od dziesięcioleci lektorkę języka rosyjskiego w Studium Praktycznego Nauczania Języków Obcych KUL (zresztą tłumaczkę wykładu Iriny Iłowajskiej Alberti oraz innych ważnych tekstów przeznaczonych do „rosyjskiego" numeru „Ethosu"), która przygotowała tak wielu studentów i pracowników nauki nie tylko do egzaminów, ale i do przyszłych zadań społeczno-kulturalnych, naukowych i duszpastersko-ewangelizacyjnych, tak w kraju, jak i na Wschodzie, oraz nieliczny, ale doborowy zespół historyków wysoce wyspecjalizowanych w różnych dziedzinach wiedzy o dziejach, kulturze, a zwłaszcza życiu religijno-kościelnym naszych wschodniosłowiańskich sąsiadów, prowadzących swoje badania i działalność naukową czy to pod egidą Katedry Historii Europy Wschodniej, czy w ramach działalności Międzywydziałowego Instytutu Geografii Historycznej Kościoła w Polsce, czy wreszcie, w latach już ostatnich, Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej działającego nie tylko w skali Uczelni i środowiska, ale w skali ogólnopolskiej i międzynarodowej.

Tego, co zdaje się zapowiadać omawiana tu okazja, nie byłoby, gdyby nie prowadzona często bez rozgłosu i nie całkiem oficjalnie, wieloletnia praca lubelskich teologów, czy to skupionych w Instytucie Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym, czy zwłaszcza w Instytucie Ekumenicznym i jego Katedrze Teologii Prawosławnej. Prawdopodobnie swoją rolę odegrał też fakt, że przed prawie piętnastu laty Uczelnia nasza zdobyła się na powołanie najpierw w roku akademickim 1981/1982 Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Kulturą Bizantyńsko-Słowiańską, a następnie, już w roku 1989, trzech katedr slawistycznych o szerszym, słowianoznawczym, filologiczno-historycznym profilu, zaspokajających potrzeby dydaktyczne Sekcji Filologii Słowiańskiej z jej trzema (w tym rosyjską) specjalizacjami wschodniosłowiańskimi. Placówki te prowadzą ożywioną działalność badawczą, naukowo-organizacyjną, popularyzatorską oraz wydawniczą, także oczywiście w zarysie rusycystycznym. Fakt, że do tych wszystkich zamierzeń i przedsięwzięć dołącza teraz tak ważna dla Uczelni – poprzez związki ze swoim Patronem i jego dziełem – placówka naukowa, jak Instytut Jana Pawła II, zdaje się zapowiadać, że okres przygotowań, wstępnych działań i trudności, obaw i zastrzeżeń lubelskiego środowiska wobec tego, „co ze Wschodu", mamy już na szczęście za sobą.

W krótkiej glosie trudno nie tylko ogarnąć, ale także chociażby wstępnie i „na żywo" skomentować całe bogactwo myśli oraz idei zawartych w wystąpieniu Iriny Iłowajskiej Alberti. Potrzebny jest tu i pewien dystans czasowy, i wnikliwszy ogląd na tle nieco szerszym oraz materiale bogatszym. Przypuszczać można, że stosowne a niezbędne komentarze czy dopowiedzenia w tym zakresie sformułowane zostaną tak w trakcie zapowiedzianej dyskusji nad prelekcją, jak i może w kontynuującej owo spotkanie posesyjnej wymianie myśli na łamach prasy katolickiej oraz wydawnictw specjalistycznych.

Jedno jednak jest już pewne i nie podlegające dyskusji: organizatorzy tegorocznego okolicznościowo-religijnego i naukowego obchodu 75-lecia urodzin papieża Jana Pawła II (jak skądinąd wiadomo, kulowski Instytut Jana Pawła II i jego periodyk kwartalnik „Ethos" zwykł co roku w majową rocznicę papieskich urodzin zapraszać na takie okolicznościowe uniwersyteckie spotkania naukowe odpowiednio dobranego prelegenta, ze stosowną do czasu i miejsca tematyką) dokonali wyboru nie tylko śmiałego i bezprecedensowego, ale także niezmiernie udanego, w skutkach wprost błogosławionego. Przedmiotem mianowicie wyboru prelegenta na tę okazję okazała się osoba nie tylko w problematyce papieskiej szczególnie kompetentna w sensie profesjonalnym, ale Jubilatowi i jego dziełu szczerze oddana, wielorakimi więzami osobistymi i duchowymi z Janem Pawłem powiązana, szczerze i gorąco w sprawy ekumenizmu i jedności chrześcijan zaangażowana; do tego jeszcze – mimo, a może właśnie dlatego, iż Rosjanka, niezależnie jakby od swojego patriotyzmu równocześnie – postrzegająca Papieża jako Słowianina i Polaka przede wszystkim, dostrzegająca też i niezwykle wysoko oceniająca jego rolę i znaczenie tak dla samej Rosji w jej obecnym położeniu, jak i dla całości relacji tego kraju i narodu wobec współczesnej Europy, chrześcijaństwa zachodniego, łacińskiego, w tym także Polski i Polaków, dla całego kompleksu stosunków polsko-rosyjskich, zarówno w wymiarze historycznym, jak i współczesnym, dzisiejszym.

To, co w swoim lubelskim wystąpieniu Irina Alberti – redaktor największego, najbardziej znaczącego rosyjskiego emigracyjnego czasopisma – wypowiedziała w tym zakresie, zwłaszcza odnośnie do problemów: Papież a Rosja i chrześcijaństwo, Kościół rosyjski oraz relacje rosyjsko-polskie i szerzej – wschodnio-zachodniosłowiańskie, prawosławno-katolickie – zaliczone być musi do rzędu takich przejawów współczesnej myśli filozoficzno-społecznej i religijnej, jak milenijny list biskupów polskich do episkopatu Niemiec, papieska homilia gnieźnieńska z 3 czerwca 1979 roku, Jana Pawła II encyklika *Slavorum apostoli* czy przemówienia, listy bądź adhortacje apostolskie Głowy Kościoła katolickiego kierowane do Słowian wschodnich, w tym oczywiście także do Rosjan, już to z okazji tysiąclecia chrztu Rusi, już to w trakcie odwiedzin krajów nadbałtyckich bądź – ostatnio – w związku z 400-leciem Unii Brzeskiej i zbliżającym się trzecim tysiącleciem chrześcijaństwa oraz perspektywą jego ponownego zjednoczenia. Stąd ważną moim zdaniem rzeczą będzie należyte spopularyzowanie tekstu tego wystąpienia i to nie tylko w jego wersji polskojęzycznej, ale również w autentycznym, rosyjskim brzmieniu jako dokumentu-źródła historycznego, wypowiedzi o znaczeniu szczególnie doniosłym.

W lubelskim środowisku slawistyczno-słowiańskim odczuwamy i doceniamy w sposób szczególnie dobitny znaczenie i rolę tego, co Pani Redaktor Irina Iłowajska Alberti powiedziała w swoim wykładzie, który należałoby nazwać „papieskim" i równocześnie jakże „rosyjskim", także „rosyjsko-polskim", i tak

szczególnie chrześcijańskim – w najlepszym i najszerszym tego terminu znaczeniu: „katolickim", ekumenicznym i powszechnym, „sobornym", jak to kwalifikują Rosjanie. Przyjmujemy z wdzięcznością i wysoko cenimy, włączając i Osobę Autorki, i jej myśl, oraz dzieło, postawę, poglądy, czyn obywatelski, kulturowy, religijny w obszar naszych zainteresowań i dociekań badawczych oraz zabiegów upowszechnieniowych, tak jak to czyniliśmy dotychczas tu w Lublinie z naszą lekturą pism Papieża-Słowianina z jednej strony, i „przyjaciół Moskali" z drugiej. Mamy przyjaciół zarówno w tych, którzy reprezentując Rosję „inną", nieimperialną, nietotalitarną, występowali i występują nadal jako ludzie myśli i czynu „świeckiego", humanistycznego (Aleksander Hercen oraz krąg „jego poprzedników" i następców w stuleciu XIX, współcześnie zaś Aleksander Sołżenicyn, Andriej Sacharow i Helena Bonner-Sacharowa, Sergiusz Kowalow), jak i w tych z przeszłości i teraźniejszości, którzy umieli łączyć tę swoją rosyjską „inność" – odmienność nieodłączną od prawdziwego patriotyzmu, wierności ojczystej tradycji, kulturze i religii – z otwartością na Zachód i chrześcijaństwo rzymskołacińskie, na Rzym i papiestwo, niekiedy nawet na postawy polonofilskie z jednej, i filokatolickie z drugiej strony, z konwersjami na katolicyzm rzymski włącznie (dekabrysta-katolik Michał Łunin i krąg Rosjan-katolików XIX-wiecznych tak świeckich, jak i duchownych, filozof Włodzimierz Sołowjow i poeta-kapłan katolicki Sergiusz Sołowjow, ksiądz neounicki Leonid Fiodorow, erudyta-klasyk, miłośnik antyku i poeta symbolistyczny Wiaczesław Iwanow, wreszcie współczesny profesor, filolog-bizantynolog i równocześnie poeta chrześcijański, Sergiusz Awierincew – przed kilku laty już rozważany jako kandydat do honorowego doktoratu KUL).

Czyż nie jest znamienne, wręcz symboliczne, że reprezentując Rosję, jej społeczeństwo i kulturę duchową w jej najwartościowszych, najpiękniejszych chrześcijańskich i ogólnoludzkich przejawach, Irina Iłowajska musiała do Lublina i Polski połowy lat dziewięćdziesiątych trafić mocno okrężną drogą: poprzez emigracyjny Belgrad, okres studiów w Rzymie i Cambridge, lata trudów dziennikarskich i edytorskich w Paryżu, a zwłaszcza fazę swoich zaangażowań rzymskich i watykańsko-papieskich, kiedy to w jej właśnie obecności Ojciec święty przyjmował u siebie zarówno Sacharowa, jak i Sołżenicyna?

Czyż osobowość, postawa, myśl i czyn Redaktora czasopisma „Russkaja mysl", ujawniona na jubileuszowej papieskiej sesji naukowej, nie stanowią wystarczająco wdzięcznego, a równocześnie jakże wartościowego poznawczo, ideowo i moralnie tworzywa, materiału tematycznego dla zamierzonego „rosyjskiego" numeru czasopisma „Ethos"? I czy materiał ten nie dostarczy nam dostatecznie wymownej odpowiedzi na pytanie o dzisiejszą Rosję, odpowiedzi na nasze współczesne niepokoje, obawy, znaki zapytania, ale i oczekiwania oraz nadzieje, jakie kierujemy teraz, pod koniec obecnego wieku i tysiąclecia zarazem, z centrum Europy, z Polski zwłaszcza, ku wschodniej

części kontynentu, ku całej wschodniej Słowiańszczyźnie, w sposób szczególny jednak ku Rosji?

*Tadeusz Styczeń SDS*

Zamykając nasze posiedzenie chcę raz jeszcze z całego serca podziękować wszystkim jego Uczestnikom za obecność i za aktywny udział w wymianie myśli z naszym Dostojnym Gościem, Panią Iriną Alberti, Panu Redaktorowi Doktorowi Wojciechowi Chudemu zaś za prowadzenie dyskusji. Dla mnie – i jak sądzę nie tylko dla mnie – spotkanie z Panią Iriną Iłowajską Alberti tu w tym gronie, podobnie jako to wczorajsze na Auli i to dzisiejsze modlitewne w Kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim, było bezcennym darem. Chwile, wspólnie z Panią przez nas przeżyte, zobowiązują nas do głębokiej wdzięczności wobec Jej Osoby i wobec Boga Stwórcy, Dawcy wszelkiego daru. Dziękując Pani i Bogu powiem więc: jak dobrze, żeś jest! I dodam do tego coś, co traktuję jako „mocne postanowienie" po odbytej spowiedzi: musimy coś z sobą zrobić robiąc wszystko, co leży w naszej mocy dla tej sprawy, w imię której przybyła do nas tu do Lublina i na KUL Pani Irina Iłowajska Alberti. Miłość nie zostawia nam alternatywy. Lub inaczej: a l t e r n a t y w ą j e s t t y l k o m i ł o ś ć.

W imieniu Instytutu Jana Pawła II KUL oraz kwartalnika „Ethos" wyrażam raz jeszcze wobec Pani najgłębsze podziękowanie, żegnając Ją w Lublinie słowami staropolskiego „Bóg zapłać!".

Oprac. *Wojciech Chudy*
Przekład wypowiedzi w języku rosyjskim – *Walery Koszewierski,*
*w języku angielskim – Jarosław Merecki SDS*

# SZUKAMY DŁONI BOGA

## Z Iriną Iłowajską Alberti rozmawia ks. Alfred Wierzbicki

**Alfred Wierzbicki**: *Rozmawiamy w kaplicy Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim, która swymi bizantyńskimi freskami w gotyckim wnętrzu świadczy o promieniowaniu kultury ruskiej na kulturę polską. Jest tutaj tyle samo dawnej Rusi, ile dawnej Polski – a to wszystko dzięki chrześcijaństwu. Warto sobie uświadomić, że ta kaplica jest starsza aniżeli imperium rosyjskie, jest ona starsza od wszystkich więzień, które tutaj się mieściły w czasach carskich i później komunistycznych. Nie sposób w tym miejscu nie zapytać, co te korzenie i Polski, i Rosji mogą dzisiaj oznaczać dla narodów Europy?*

**Irina Iłowajska Alberti**: Myślę, że mogą one oznaczać dla narodów Europy jedyną drogę do zbawienia, ponieważ innej drogi nie mamy. Ksiądz wie, że gdy usłyszałam, że było to miejsce, gdzie władze rosyjskie – nie sowieckie, ale rosyjskie – zamykały w więzieniu ludzi stąd, swoich braci, i że ta kaplica była kaplicą więźniów – była to dla mnie chwila strasznej goryczy i wstydu. Wszyscy wiemy o tym, co tutaj się działo w okresie sowieckim. Dowiedziałam się, że było tu najpierw więzienie gestapo, a potem od razu zostało zamienione na więzienie sowieckiej bezpieki. Wydaje mi się to także symbolem historii naszego wieku. Udział narodu rosyjskiego w tych wszystkich nieszczęściach – jak powiedziałam – jest dla mnie powodem i ogromnego wstydu, i cierpienia. Wiem wszakże, że wstyd i cierpienie prowadzą do Boga w modlitwie, w miłości do Niego i w prośbie o przebaczenie, by obdarzył On wszystkich ludzi miłością, by pomógł im kochać się wzajemnie.

Uważam, że nie mamy innego wyjścia; nie ma innej drogi ani w płaszczyźnie duchowej, ani w konkretnej płaszczyźnie codziennego życia.

Pamiętamy te słowa: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem". Jestem drogą. Innej oprócz tej drogi nie mamy. Te wszystkie myśli stają się tutaj całkiem jaskrawo widoczne.

**A.W.**: *Przypomniała Pani słowa Ewangelii. Zwiastunem tej Ewangelii dla wszystkich narodów świata jest Ojciec święty Jan Paweł II. Obchodzimy wspólnie Jego siedemdziesiąte piąte urodziny. Przybywa Pani do Lublina jako córka swojej ojczyzny i uczy nas Pani miłości do ojczyzny w prawdzie. Kim jest Jan Paweł II dla Rosji?*

**I.I.A.**: Chcę zacząć od tego, kim On jest dla całego świata. Myślę, że jest znakiem nieskończonej łaski Bożej i przebaczenia, które Bóg nam daje nie patrząc na to, co czynimy, i na to, jak grzeszymy. Często przychodzi mi myśl, że ten nasz dwudziesty wiek może być najstraszniejszym ze wszystkich wieków, jakie były w historii ludzkości, ponieważ jest wiekiem nazizmu i komunizmu. Sądzę, że trudno znaleźć straszniejsze stulecie. W tym samym dokładnie stuleciu zajaśniała nam ta gwiazda, która zowie się Jan Paweł II. Rzeczywiście to promień światła Bożego, promień Chrystusa. Jest nim dla całej ludzkości, również dla tych, którzy Go jeszcze nie znają i nie rozumieją.

Dla Rosji jest On tym wszystkim w jeszcze większej mierze niż dla innych narodów, ponieważ Jego zdolność niesienia przebaczenia i darowania miłości jest dla nas nadzwyczajna. Oto rzeczywiście na własne oczy widzimy, czym jest nauka Chrystusa, czym jest istota i sens chrześcijaństwa, to, co nam przyniósł Pan Jezus. Często myślę, że Jan Paweł II jest naprawdę namiestnikiem Chrystusa na ziemi nie tylko dlatego, że jest papieżem, ale dlatego, że jest właśnie taki, jaki jest. Nawet jeśli Rosja tego jeszcze do końca nie pojmuje, uważam, że jest On kimś mającym dla jej losu być może większe znaczenie niż dla pozostałego świata.

**A.W.**: *Jezus Chrystus – droga, prawda, życie. Przede wszystkim prawda. Słyszy się, że w Rosji, podobnie jak w Polsce, nie nastąpiło jeszcze pełne uświadomienie prawdy o komunizmie. Czy chrześcijanie w obydwu naszych krajach mogą czuć się już zwolnieni z zadania mówienia prawdy o komunizmie?*

**I.I.A.**: Myślę, że to rzeczywiście bardzo ważne, abyśmy się wywiązali z tego trudnego zadania. Komunizm przecież nie jest zjawiskiem politycznym, wylał się w świat polityki, gdyż koniec końców wszystko wylewa się w politykę, ale jest to zjawisko natury duchowej. Jest moim głębokim przekonaniem, że komunizm w pierwszym rzędzie jest konkretnym urzeczywistnieniem grzechu pierworodnego na naszych oczach. Jest przejawem tego momentu, gdy człowiek decyduje, że może sam być jak Bóg, być w miejsce Boga i bez Boga, gdy decyduje, że sam będzie stanowił, czym jest dobro i zło. I do czego doszliśmy? Zaginęły prawie pojęcia dobra i zła. Już nikt niemal nie zastanawia się, gdzie jest dobro, a gdzie zło. Można czynić zło w nieskończoność i myśleć, że będzie to bezkarne. To jest tragedia, bo to jest kultura śmierci, o której mówi papież Jan Paweł II, która powoduje nasze duchowe umieranie. To nie Bóg się na nas

rozgniewał i karze nas, ale kara pochodzi od nas samych. To my sami pchamy siebie w złym kierunku i oddalamy się od Boga, i tracimy więź z Nim.

Kiedyś trafiłam na piękny obraz u Sołżenicyna, w tych czasach, gdy Aleksander Isajewicz nie pogrążył się jeszcze w tej, jak by to powiedzieć, szalonej polityce, którą niestety obecnie uprawia. Powiedział kiedyś, że gdy człowiek traci więź z ciepłą ręką Boga, gdy przestaje się jej trzymać, traci życie. Zawsze myślałam, że ta myśl została natchniona przez fresk z Kaplicy Sykstyńskiej. Ręka Boża jest tam wyciągnięta ku ręce Adama, a Adam wznosi swoją rękę do ręki Boga i w tym momencie zaczyna się życie. Kiedy więc przyjęliśmy komunizm i nie chcieliśmy zrozumieć, co on znaczy, utraciliśmy związek z tą ciepłą ręką Boga i tym samym utraciliśmy niemal życie.

Tylko miłosierdzie Boże może nas uratować. Wielką rolę grają też męczennicy, ci, o których mówi stale Jan Paweł II, których bardzo wielu było u was, ale także byli u nas w Rosji. Byli wszędzie. Ci męczennicy modlą się za nas, aby Pan Bóg chronił nasze życie i dał nam możność przejrzeć i zrozumieć to, co się dzieje, i znaleźć siły na uczciwą i czystą rozmowę z własnym sumieniem i Panem Bogiem. Uważam to za nasz chrześcijański obowiązek. Nie możemy tego nie czynić. W tym jest poszukiwanie prawdy i zrozumienie, że życie ma sens, i że jesteśmy nierozerwalnie związani z Bogiem.

**A.W.**: *Dziękuję Pani, Irino Aleksiejewna.*

*Lublin, 19 V 1995 roku*

Lech WAŁĘSA

# PRAWDA O KATYNIU – ZIARNO POJEDNANIA[1]

Stoimy na ziemi męki i śmierci. Tu leżą kości naszych bliskich, zamordowanych pięćdziesiąt pięć lat temu.

Odgłos wystrzałów, które ich zabiły, przykryła gruba warstwa czasu. Tajemną zbrodnię zasypano piachem i gliną. Nad dołami śmierci wyrosły drzewa. Szumią jak w każdym zwyczajnym lesie. Cicho tu i spokojnie.

Ale my słyszymy, jak ta ziemia krzyczy! Słyszeliśmy ten niemy krzyk przez ponad pół wieku! Przebijał się przez kłamstwo, przez terror, przez zmowę milczenia. Był dla nas przypomnieniem i zobowiązaniem. Przewodnikiem, który pomaga odróżnić dobro od zła, honor od służalstwa, prawdę od cynicznej manipulacji. Uczył, czym jest wierność Bogu i służba Ojczyźnie. Był wyznaniem polskości.

Ten krzyk brzmiał głosami naszych bliskich. Poruszał każdego uczciwego Polaka, ale zbrodnia katyńska pozostała także bolesnym sygnałem dla każdego ludzkiego sumienia. Powszechnym i ponadczasowym ostrzeżeniem, rozlegającym się w dramatycznym wołaniu o sprawiedliwość.

Ci, którzy leżą w ziemi Katynia, Miednoje i Charkowa, przeszli przez piekło. Tragedia wojny i machina stalinowskiego systemu udręczyły ich ciała i dusze. Byli polskimi żołnierzami, sędziami, policjantami. Służyli, jak umieli najlepiej, swemu Narodowi i odrodzonemu państwu. Służyli honorowi i prawu.

We wrześniu 1939 roku zawalił się ich świat. Wszystko rozsypało się w gruzy: niepodległość, prawo, radość z budowania kraju, spokój domu. Na samotną Polskę runęła nawała z zachodu, a zaraz potem ze wschodu. Honor nakazywał walczyć i trwać. Nadzieja kazała wierzyć, że jeszcze Polska nie zginęła, że trzeba czekać jutra i nowej sposobności. Przyjęli więc los

---

[1] Przemówienie Prezydenta RP Lecha Wałęsy wygłoszone w Katyniu podczas uroczystości wmurowania aktu erekcyjnego cmentarza polskich oficerów. Katyń, 4 czerwca 1995 roku. (Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu".)

sowieckich jeńców z godnością. Wielu, jak obrońcy Lwowa, słyszało zapewnienia, że nic złego ich nie czeka. Że internowano ich tylko chwilowo. Że będą mogli odejść do swych domów, a nawet próbować przedrzeć się do Francji i Anglii. Płynęły dni niewoli. W coraz większej niepewności, w coraz gorszych warunkach, coraz dalej od rodziny i ojczystej ziemi. Skąd mogli wiedzieć, że kiedy oni cierpią w więzieniach i łagrach – w gabinetach Stalina i Berii dojrzewa straszliwa decyzja. Skąd mogli wiedzieć, że piątego marca 1940 roku kilka podpisów na lakonicznym dokumencie skazało na śmierć ponad dwadzieścia tysięcy niewinnych ludzi. Dokument ten polecał: „sprawy rozpatrzyć bez wzywania aresztowanych i bez przedstawiania zarzutów, decyzji o zakończeniu śledztwa i aktu oskarżenia". Przesądzał o wyroku: „rozstrzelanie".

Wniosek Berii zaakceptowali Stalin, Woroszyłow, Mołotow i Mikojan, poparli Kalinin i Kaganowicz. NKWD wykonało ich rozkaz dokładnie i metodycznie. Dla każdego skazanego była oddzielna kula. Za każdym razem człowiek podchodził do człowieka tak blisko, że mógł go dotknąć – i zabijał swego bliźniego. Godzina za godziną, dzień za dniem ciągnął się korowód śmierci. Na końcu był wspólny bezimienny dół. Nie mogło być krzyża, nazwiska ani modlitwy. Mieli umrzeć zostawiając po sobie czarną ciszę. Całkowitą pustkę po ich człowieczeństwie.

A potem były dziesięciolecia ukrywania prawdy. Kłamstwa, matactwa i prześladowania. Słowo „Katyń" było w totalitarnej Polsce słowem antypaństwowym. Za świeczkę postawioną pod krzyżem z takim napisem groziły represje. Rodziny katyńskie musiały skrywać pamiątki po zamordowanych. Naród nie mógł opłakiwać jednego z najbardziej tragicznych momentów swej współczesnej historii.

Prawda straszyła i uwierała. Nie tylko totalitarną władzę, ale i demokratycznych sojuszników Stalina. W burzy wojennej, w dyplomatycznych zmaganiach o strefy wpływów, dwadzieścia tysięcy zamordowanych polskich oficerów zawadzało, mieszało rachunki, przeszkadzało w aliansach i układach. Doniesienia o Katyniu z trudem przedzierały się przez zachodnie gazety i wydawnictwa. Podczas rozmów w ważnych gabinetach ten temat ucinano. Na wielkiej scenie polityki nie było miejsca dla prawdy o zbrodni katyńskiej.

Szanowni Zgromadzeni!

Przemijają władcy, przemijają systemy – prawda pozostaje. Prawda zwycięża, tak jak wolność przełamuje okowy.

Bardzo pragnęliśmy być w tym miejscu. Chcieliśmy odpowiedzieć na ten milczący krzyk Katynia. Odpowiedzieć modlitwą i zapewnieniem, że pamiętamy. Nieszczęsnym prochom dać godny pochówek. Odnaleźć w naszych sercach drogę do przebaczenia. Spojrzeć z nadzieją w przyszłość, zbudowaną na prawdzie i pojednaniu. Pragnęliśmy tego, ale trudno było uwierzyć, że tak się stanie.

A jednak jesteśmy tutaj. Zawdzięczamy to wolności. Katyń był straszliwym cierniem, który kaleczył polsko-rosyjskie sąsiedztwo i związki naszych narodów. Lata kłamstwa rozjątrzyły tę ranę. Trzeba było wielkiej wyobraźni i odpowiedzialności, aby ten cierń odważnie wydobyć.

Polscy oficerowie nie byli jedynymi ofiarami totalitarnego systemu. Po siedemnastym września 1939 roku od stalinowskich represji ucierpiało około dwóch milionów Polaków. Ten nieludzki system ugodził też w Rosjan. Uśmiercił około dziesięciu milionów ludzkich istnień. Cała ta bezkresna ziemia była ziemią bólu i cierpienia. W koszmarze łagrów wspólnie cierpieli Rosjanie i Polacy. Połączyło nas tragiczne braterstwo męczeństwa. Pochylamy ze czcią głowy przed wszystkimi ofiarami totalitarnych zbrodni. Tu, w samym Katyniu, oprócz Polaków leży dziewięć tysięcy innych zabitych różnej narodowości. Wszystkim ofiarom zbrodni chcemy przyrzec, że w imię człowieczej solidarności będziemy o nich pamiętać. Że zrobimy wszystko, aby ich cierpienie było przestrogą dla świata i nakazem do budowania lepszej przyszłości.

Kiedy w maju 1992 roku dane mi było stanąć u stóp katyńskiego krzyża, mówiłem o tym, co patrząc na krzyż, czuje każdy chrześcijanin. Że ten najświętszy znak ma wymowę podwójnego symbolu. Oznacza poniżenie i mękę, ale jednocześnie zmartwychwstanie i nadzieję. Dziś czujemy, że tu właśnie rośnie i potężnieje nadzieja pojednania naszych narodów. Sąsiedzkiej przyjaźni. Że wspólnie – wolna, demokratyczna Polska i wolna, demokratyczna Rosja – przezwyciężą złą przeszłość. Że nie będziemy ustawać w odsłanianiu prawdy i wynagradzaniu krzywdy. Damy Europie przykład budowania międzyludzkich mostów. Umiejętnie podejmiemy wyzwanie, jakie przed naszymi słowiańskimi narodami stawia trzecie tysiąclecie.

Przyszliśmy tu, prowadzeni ich niemym krzykiem, aby ten krzyk ukoić. Wierzymy, że żołnierze z Katynia są już w świecie wolnym od bólu i strachu. Teraz chcemy dać godne odpoczywanie ich doczesnym szczątkom. Ziemię męczeńskiej śmierci uczynić ziemią cmentarną. Niech cisza nad ich grobami już nie drażni, ale obdarza spokojem.

Prosimy Cię, Boże Wszechmogący, niech tak się stanie.

Ewa GRUNER-ŻARNOCH

# GŁOS STOWARZYSZENIA RODZIN KATYŃSKICH
## (Katyń 4 VI 1995)

**Szanowny Panie Prezydencie Rzeczpospolitej Polskiej**
**Szanowni przedstawiciele Prezydenta i Władz Federacji Rosyjskiej**
**Szanowni przedstawiciele najwyższych Władz Państwowych, Kościelnych i Wojskowych Rzeczpospolitej Polskiej**
**Dostojni Goście**
**Drogie Rodziny Katyńskie, w których imieniu mam zaszczyt przemawiać**

W kwietniu i maju minęła pięćdziesiąta piąta już rocznica Zbrodni Katyńskiej, ale dopiero piąta, którą możemy wspólnie obchodzić.

Czuję się w obowiązku podziękować obecnym władzom Federacji Rosyjskiej za odwagę ujawnienia prawdy o zbrodni, co na pewno nie było łatwe, za pomoc w odnalezieniu większości dokumentów związanych z tą tragedią, wreszcie za podpisanie umowy między naszymi państwami z 22 lutego 1994 roku „o grobach i miejscach pamięci ofiar wojen i represji". Na podstawie tej umowy powstaną polskie wojskowe cmentarze w Katyniu i Miednoje, a także w Charkowie i na Ukrainie.

W Polsce mamy ponad sześćset cmentarzy żołnierzy radzieckich. W Dniu Zmarłych palą się na ich grobach świece, a w Dniu Zwycięstwa składane są kwiaty.

Przed niespełna czterema tygodniami wraz z Konsulem Generalnym Federacji Rosyjskiej składałam kwiaty na pięknym cmentarzu wojskowym żołnierzy radzieckich w Szczecinie. Chciałabym bardzo, aby w następnej takiej uroczystości w roku 1996 uczestniczył również Pan Gubernator obwodu smoleńskiego i abyśmy wspólnie mogli złożyć kwiaty i zapalić znicze na grobach 4. 421 polskich oficerów w Katyniu.

Jest to nasz wspólny obowiązek wobec pamięci o tragicznej przeszłości.

My, Polacy, jesteśmy narodem szczerym, serdecznym, serdecznym i romantycznym. Cenimy odwagę i honor oraz dotrzymanie obietnic. Umiemy też

wybaczać doznane krzywdy. Natomiast nienawidzimy przemocy i nigdy się jej nie poddajemy. Wzmacnia ona jedynie naszego ducha. Dowodem tego jest właśnie ponad półwieczna pamięć o zamordowanych, która przetrwała zsyłki, więzienia, łagry i prześladowania – i wciąż jest w nas bardzo bolesna i żywa.

Nosimy głębokie przekonanie, że żadnej trwałej więzi – wzajemnego szacunku czy przyjaźni – nie można zbudować na fałszu i nielojalności. Przychodzi bowiem czas i budowla ta przewraca się jak domek z kart. Natomiast najboleśniejsza nawet prawda może stać się podstawą przyszłej więzi między naszymi narodami.

Nic nie przywróci już życia naszym Bliskim, ale niech krew 21. 857 naszych oficerów i policjantów nie będzie przelana na darmo. Niech stanie się przestrogą dla przyszłych pokoleń, że żadna zbrodnia nie uchodzi bezkarnie, bo karą może być również życie z takim ciężarem, i zawsze kiedyś zostanie ona ujawniona.

Może to powstrzyma w przyszłości kogoś, kto chciałby pójść w ślady zbrodniarzy.

Może ta świadomość uchroni od podobnego losu następne pokolenia.

Nikt wówczas nie będzie musiał tak tragicznie tracić życia ani opłakiwać przez ponad pół wieku swoich Bliskich, ja to czynimy my – rodziny katyńskie.

Pomódlmy się teraz wspólnie za tych, którzy niegdy się nie poddali.

**Polegli Niepokonani**

# ROSJI DYLEMATY PRZEŁOMU

Maciej RAJEWSKI

# PRZEZWYCIĘŻYĆ WŁASNĄ HISTORIĘ

*Krajom, którym siłą narzucono system komunistyczny po II wojnie światowej, łatwiej będzie przezwyciężyć wielowymiarowy kryzys, w jakim obecnie się znajdują, oraz usunąć spustoszenia, które ten system pozostawił w ludzkiej świadomości.*

Wśród monografii poświęconych zagadnieniu źródeł totalitaryzmu komunistycznego wielki ładunek naukowy, polityczny oraz moralny ma seria książek wybitnego amerykańskiego historyka Richarda Pipesa (z której po polsku ukazały się dotychczas dwie pozycje[1]) prezentująca wieloaspektowo analizę historii Rosji, kolebki ustroju, z którym przyszło się zmagać światu przez ponad siedemdziesiąt lat. Warto zwrócić na książki te szczególną uwagę ze względu na sposób, w jaki podejmują one problem zła komunizmu, albowiem nie poprzestają na ilustracji zła systemu, lecz stanowią próbę wskazania na genezę tego zła, czyli na genezę totalitaryzmu. Pipes nie rozpatruje komunistycznego okresu historii Rosji w oderwaniu od jej wcześniejszych dziejów. W oparciu o ciąg historycznych faktów wskazuje na istnienie zalążków systemu totalitarnego już we wcześniejszym okresie dziejów tego państwa. Analiza jego prac jest więc dobrym punktem wyjścia do próby odpowiedzi na pytanie, jak rodzi się totalitaryzm, czy jest on wynikiem splotu okoliczności, na które narody pozbawione są realnego wpływu, czy też raczej wynikiem pewnych procesów, które mogą się wydawać obiektywnymi w sensie heglowskim, lecz faktycznie w swojej istocie pozostają rezultatami wielu indywidualnych i wolnych – a więc moralnie nieobojętnych – ludzkich decyzji.

Książka *Rewolucja rosyjska* poświęcona jest właśnie genezie, przebiegowi i skutkom rewolucji 1917 roku. Rewolucja ta została przez Pipesa szczegółowo zanalizowana w kontekście politycznym, kulturowym, ekonomicznym i militarnym ówczesnej Rosji oraz europejskiej i światowej historii, począwszy od opisu zamieszek na uniwersytetach rosyjskich w 1899 roku, które to wydarzenia uważa Pipes za faktyczny początek ruchu protestu przeciw samowładztwu

---

[1] Richard Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 1990 (dalej: *Rosja*) oraz *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994 (dalej: *Rewolucja*).

zwiastujący przyszłą rewolucję, aż po lata 1920-21, kiedy to Rosja stała się w istocie państwem policyjnym.

Dzieło Pipesa składa się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej, noszącej tytuł *Agonia starego systemu*, autor przedstawia wydarzenia, które doprowadziły do upadku caratu w lutym 1917 roku, oraz do załamania się w zaskakująco krótkim czasie politycznej i społecznej struktury kraju. W części drugiej, *Bolszewicy podbijają Rosję*, autor omawia genezę bolszewizmu jako ruchu politycznego, rolę Lenina oraz jego próby sięgnięcia po władzę, aż po zwycięski dla bolszewików wynik październikowego puczu i budowę przez nich państwa monopartyjnego na obszarach byłego imperium zamieszkałych przez Wielkorusów. Na szczególną uwagę zasługuje tu również opis zjawiska tzw. czerwonego terroru, tj. powstawania podwalin totalitarnego państwa policyjnego. Jeden z rozdziałów opisuje mord dokonany przez bolszewików na rodzinie carskiej. Poza samym opisem tego wydarzenia Pipes wskazuje na jego wyjątkowy charakter na tle innych aktów królobójstwa w historii Europy.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że kolejna w cyklu książek Pipesa praca *Russia under the Bolshevik Regime*, która – miejmy nadzieję – niedługo ukaże się drukiem w polskim przekładzie, podejmuje zagadnienia dotyczące ekspansji i umacniania się władzy bolszewickiej na pozostałych obszarach dawnego imperium (takie jak wojna domowa, secesja i reintegracja nierosyjskich kresów, kulturalna, religijna i międzynarodowa polityka Rosji Sowieckiej oraz analiza ustroju komunistycznego, jaki ukształtował się w ostatnim roku dyktatury Lenina). Autor informuje nas o tym we wstępie do *Rewolucji rosyjskiej*.

## PATRYMONIALNY BALAST ROSJI

Opowiadając się za tezą, że bolszewizm nie był tworem obcym tradycji rosyjskiej, lecz kontynuacją w zmodyfikowanej postaci carskiego absolutyzmu, R. Pipes przyjmuje w swojej analizie politycznego ustroju Rosji carskiej odmienny od większości historyków punkt widzenia na rozwój społeczeństwa rosyjskiego od wczesnego średniowiecza aż po koniec wieku XIX[2]. Metoda jego pracy polega na analizie wzajemnego związku między własnością a typem władzy politycznej w Rosji oraz na przestudiowaniu wynikającego z tego związku kształtu relacji społecznych. Pipes twierdzi, iż w Rosji bardzo późno doszło do rozgraniczenia na władzę realizowaną jako zwierzchność polityczna i władzę urzeczywistnianą jako własność, a nawet, że i sama forma tego rozgrani-

---

[2] Zob. *Rosja*, s. 1n; por.: J. B r a t k i e w i c z, *Rosja, Związek Radziecki: ciągłość czy przetrwanie.*, oraz P. P. W i e c z o r k i e w i c z, *Rosyjska alternatywa.* Od tłumaczy, w: tamże s. V-XII oraz XIII-XV; *Rosja u progu XXI wieku.* Z Profesorem Richardem Pipesem rozmawia Andrzej W. Pawluczuk, „Rzeczpospolita. Dodatek tygodniowy", 1995, nr 11, s. 13; R. P i p e s, *Rosyjska racja stanu*, „Polityka" 1995, nr 17, s. 11.

czenia rażąco odbiegała od standardów zachodnioeuropejskich. Wynikało to z faktu, że Rosja – znacznie dłużej niż kraje Europy Zachodniej – pozostawała państwem patrymonialnym, charakteryzującym się szczególnym połączeniem suwerenności i własności w osobie monarchy. Tak więc jeszcze w Rosji początku XX wieku monarcha uznawany był, zarówno przez swoich poddanych – a przynajmniej przez niektóre warstwy społeczne – jak i przez siebie samego za władcę i jednocześnie za właściela państwa. Ten model władzy nie istniał już nigdzie w Europie od okresu późnego średniowiecza. Coraz bliższe kontakty z państwami Europy Zachodniej rodziły u rosyjskich władców pragnienie rywalizacji z Zachodem rządzącym się odmiennie i prężniejszym ekonomicznie, kulturowo i politycznie, co zaowocowało próbami modernizacji kraju inicjowanymi przez Piotra I Wielkiego, Katarzynę II Wielką i Aleksandra II. Próby te, chociaż stopniowo osłabiały system patrymonialny, pozostawiały jednak nietkniętą jego podstawę: polityczny monopol autokratycznej władzy cara; połowiczność zaś tych „reform" rodziła stan ciągłego napięcia w imperium[3].

Analizując tę sytuację, Pipes wskazuje na jej szczegółowe przyczyny i dowodzi, że patrymonialny charakter ustroju Rosji wynikał z odmiennego od zachodnioeuropejskiego procesu ewolucji struktury własności ziemi, która od średniowiecza po okres rewolucji przemysłowej stanowiła podstawowy środek produkcji. Podczas gdy w średniowiecznej Europie Zachodniej dominującą formą własności było lenno, stopniowo zmieniające się na przełomie średniowiecza i okresu nowożytnego we własność prywatną, w Rosji doszło do procesu odwrotnego w skutkach: majątki prywatne przeszły w tzw. własność uwarunkowaną – pozostawiono je właścicielom pod warunkiem podjęcia przez nich służby na rzecz cara. Zdaniem Pipesa proces ten zdeterminował dalszy rozwój społeczeństwa rosyjskiego, uniemożliwienie zaś powstania instytucji feudalnych na modłę zachodnioeuropejską przyczyniło się do odejścia Rosji w jej rozwoju od głównego szlaku, którym podążała Europa Zachodnia. Podczas gdy zachodnioeuropejski system feudalny, oparty na wzajemnych powinnościach i zobowiązaniach seniora i wasala, dawał początek trwałym więziom społecznym między państwem a społeczeństwem oraz umożliwił powstanie niektórych liczących się instytucji politycznych współczesnego państwa, kładąc tym samym podstawy pod zachodnioeuropejskie społeczeństwo obywatelskie, carowie moskiewscy koncentrowali się na umacnianiu swojej absolutnej władzy niszcząc niezależność wszystkich klas społecznych na Rusi[4]. Z biegiem czasu cała własność ziemska, handel, kopalnie oraz wytwórczość rzemieślnicza znalazły się w wyłącznej gestii carów, którzy sami uważali swój monopol na produkcyjne bogactwa kraju za naturalny składnik ich autokratycznej władzy.

---

[3] Zob.: *Rosja*, s. 27-315; *Rewolucja*, s. 41n.

[4] Zob. *Rosja*, s. 49-54.

Pipes podaje, że w szczytowym okresie (XVI – XVII wiek) władza patrymonialna w Rosji opierała się na czterech filarach:

– monopolu władzy politycznej,

– monopolu zasobów gospodarczych i handlu hurtowego,

– roszczeniach władcy do nieograniczonych świadczeń od poddanych przy braku zarówno praw indywidualnych, jak i stanowych,

– monopolu informacji[5].

Jedną z najważniejszych cech systemu patrymonialnego było uwarunkowanie przynależności do elity w oparciu o pełnioną funkcję państwową. Urzędnicy carscy byli, jak pisze Pipes, niczym wysłannicy chana mongolskiego – występowali na prowincji w roli poborców podatkowych i werbowników, a idea sprawowania urzędu jako służby publicznej była i im i ich zwierzchnikom-władcom całkowicie obca[6].

Chociaż rosnąca od XVIII wieku rywalizacja Rosji z państwami europejskimi wymusiła na monarchii częściowy demontaż instytucji patrymonialnych w dziedzinie gospodarczej, społecznej i kulturalnej (zwolnienie szlachty rosyjskiej od przymusowej służby państwowej, nadanie jej prawa do własności prywatnej ziemi i zwolnienie jej od kar cielesnych, likwidacja poddaństwa chłopów z zachowaniem wszakże wspólnot gminnych, do których byli przypisani), to jednak car nadal pozostawał źródłem władzy wykonawczej i ustawodawczej nie będąc w niczym ograniczony w swoich prerogatywach.

Dla oświeconych Rosjan stanowiło to anomalię w państwie, w którym jednocześnie obecne były kapitalistyczne instytucje wolnorynkowe. Kwestią czasu było więc wysunięcie żądań zmian politycznych. Sposób wprowadzania tych zmian – aby doprowadziły one do zamierzonego skutku – powinien był jednak uwzględniać przeobrażenia w mentalności ludzkiej wywołane długim trwaniem systemu patrymonialnego[7].

## CHŁOPI I INTELIGENCJA

Pipes podkreśla, że żadna z istniejących za starego reżimu grup ekonomicznych i społecznych nie mogła lub też nie chciała występować przeciwko monopolowi politycznemu caratu, gdyż żadna z nich nie zdołała stworzyć – w ramach systemu patrymonialnego – na tyle silnych i autonomicznych ośrodków władzy i bogactwa, aby móc porwać się na zmiany polityczne. W systemie patrymonialnym, nawet po jego częściowym demontażu, carat był najwyższym źródłem dóbr materialnych: decydował o przywilejach i karierze szlachty i biurokracji,

---

[5] Zob. *Rewolucja*, s. 41-43.

[6] Zob. *Rosja*, s. 54, 280n.

[7] Zob. *Rewolucja*, s. 42-44.

o wpływach Cerkwi prawosławnej i o subsydiach rządowych dla niej, wydawał licencje dla kupców i nowo powstającej burżuazji, gwarantował tym warstwom monopole i wysokie bariery celne mające chronić mało efektywne przedsiębiorstwa. Tak więc wszystkie te grupy były faktycznie zainteresowane współpracą z władzą. Według Pipesa rozwiązanie przez koronę konfliktów społecznych i politycznych jakie ostro ujawniły się w 1905 roku uzależnione było od postawy dwóch grup społecznych: chłopstwa i inteligencji[8]. Sytuacja chłopstwa, najliczniejszej grupy społecznej w cesarstwie, zasługuje tutaj na szersze omówienie z racji roli, jaką odegrali chłopi w późniejszym zwycięstwie bolszewików. Rewolucja rosyjska dowiodła bowiem, że przy nielicznej klasie robotniczej to właśnie od spokoju i lojalności pięćdziesięciu milionów chłopów wielkoruskich zależało bezpieczeństwo wewnętrzne państwa[9].

Zdaniem Pipesa chłop wielkoruski, mający we krwi poddaństwo, nie pragnął swobód obywatelskich ani politycznych. Odpowiadał mu reżim carski, gdyż pojmował go przez analogię do własnego gospodarstwa rządzonego przez nieograniczoną, suwerenną władzę ojca rodziny. Ustrój konstytucyjny oznaczał dla chłopa anarchię. W jego pojęciu car był jedynym źródłem władzy, patriarchą całej Rosji powołanym przez Boga do rozkazywania chłopom i roztaczania opieki nad nimi. Istotną przesłanką monarchistycznych nastrojów chłopstwa była niezachwiana wiara, że car chce uczynić ich właścicielami wszystkich ziem, w czym przeszkadzają mu obszarnicy, których opór będzie jednak pewnego dnia przezwyciężony. Zniesienie pańszczyzny w 1861 roku przemieniło ową wiarę w silne przekonanie. Żyjący we wspólnocie gminnej i lojalny wobec idealnego obrazu władcy, który sam stworzył, chłop był wrogi państwu, które zagarniało podatki i rekruta oraz – ku jego oburzeniu – chroniło prywatną własność ziemian i bogatych chłopów żyjących poza wspólnotą.

Występujący u chłopstwa brak poczucia przynależności do państwa, czy narodu oraz brak rozwiniętego poczucia własności i świadomości prawnej sprawiał, że chłop rosyjski był – zdaniem Pipesa – kiepskim materiałem na obywatela. W rezultacie wieś rosyjska była nieustannie gotowa do ataku na majątki prywatne, nie należące do wspólnot gminnych, i tylko strach i przymus trzymał ją w karbach[10]. W celu przekształcenia chłopstwa rosyjskiego w niezależną klasę typu zachodniego premier P. Stołypin podjął się reformy prywatyzacji rolnictwa. Zdaniem Stołypina „najpilniejszą potrzebą Rosji było wychowanie obywatelskie, które nade wszystko oznaczało wpojenie ludności wiejskiej poczucia prawa i szacunku dla własności prywatnej”[11]. Jego reformy

---

[8] Zob.: *Rosja*, s. 245; *Rewolucja*, s. 41-122.

[9] Zob. *Rewolucja*, s. 43, 72n.

[10] Zob. tamże, s. 42n, 86-95.

[11] Tamże, s. 139.

miały więc ostatecznie charakter polityczny i w razie ich powodzenia chłop rosyjski z elementu destabilizującego w cesarstwie stałby się rzeczywistą podporą konserwatyzmu[12]. Wyniki reform były jednak nad wyraz skromne, nie doszło bowiem do ukształtowania rodzimej warstwy farmerów. Gdy w 1917 roku zawalił się stary system, prywatne gospodarstwa chłopskie stały się pierwszą ofiarą napaści współbraci ze wspólnot. Pipes pisze, że to właśnie na fali wystąpień chłopskich skierowanych także przeciwko własności obszarniczej i państwowej, wystąpień, których skutkiem był rozpad składającej się z chłopów armii carskiej, Lenin i jego partia mogli uchwycić oraz utrzymać władzę[13].

Jedyną grupą społeczną, która tworzyła opozycję wobec władz, była inteligencja. Pojawiła się ona w Rosji w latach sześćdziesiątych XIX wieku w związku z reformami Aleksandra II. Ponieważ społeczeństwo rosyjskie nie miało żadnych możliwości wyrażania swoich aspiracji poprzez wybory, inteligencja rychło awansowała do roli rzecznika tegoż społeczeństwa wobec władzy.

Ideologią tej grupy i wskaźnikiem przynależności do niej były głoszone poglądy materialistyczne, utylitarystyczne i pozytywistyczne, później „marksistowskie" czy socjaldemokratyczne (wiara w stworzenie „nowego człowieka"). Inteligencja żądała od twórców, by sztuka, literatura, a także nauka i wiedza ponosiły odpowiedzialność przed społeczeństwem i służyły sprawie swoiście pojmowanego przez tę warstwę postępu społecznego. Chociaż wybitni twórcy nie poddali się tym żądaniom, socjaldemokraci rosyjscy, zarówno mienszewicy, jak i bolszewicy, nie odstąpili od nich, tak że nie należy się dziwić, iż po ich dojściu do władzy, nawet ten zakres swobody, który wywalczono jeszcze za panowania reżimu carskiego, został odebrany kulturze rosyjskiej. Inteligencja uznając się za przedstawiciela narodu żądała również władzy, której nie uzyskała, monarchia bowiem uważała ją za niezdolną do rządzenia. W późniejszym okresie okazało się, że inteligencja faktycznie nie doceniła trudności rządzenia Rosją i nie rozumiała mentalności chłopstwa, a uważając demokrację za przyrodzony stan człowieka, nie zaś za wynik powolnej ewolucji instytucji i nawyków, doprowadziła stopniowo do chaosu w państwie i nie zdołała przeciwstawić się sięgnięciu po władzę przez lewicowych ekstremistów, jakimi byli bolszewicy[14].

Radykalni przedstawiciele inteligencji, odpowiedzialni za terroryzm polityczny w drugiej połowie XIX wieku (a także i później), w znacznym stopniu przyczynili się do fiaska reform politycznych, które podjęto w Rosji za Aleksandra II. Stworzone w latach 1878-1881 prawne i organizacyjne fundamenty reżimu biurokratyczno-policyjnego z totalitarnym odcieniem, który był mię-

---

[12] Zob. tamże, s. 88n, 139.

[13] Zob.: *Rewolucja*, s. 137-142, 405-406; *Rosja*, s. 168.

[14] Zob.: *Rewolucja*, s. 110-121, 443-446; *Rosja*, s. 277.

dzy innymi reakcją na nasiloną działalność terrorystyczną, przetrwały zdaniem Pipesa aż po końcowe lata Związku Radzieckiego. Stworzono bowiem autonomiczny aparat policyjny do walki z przestępstwami politycznymi. I tak od 1881 roku, na mocy specjalnych rozporządzeń cara, urzędnicy w dotkniętych niepokojem prowincjach mogli proklamować stan wojenny i rządzić w nich jak w podbitych krajach nieprzyjacielskich. Ponadto, dzięki specjalnym uprawnieniom, żandarmi mogli w sprawach politycznych przeprowadzać rewizje i aresztowania oraz skazywać na zesłanie bez sankcji prokuratorskich. Było to prekursorstwo dla wszystkich policji politycznych XX wieku. Swoistym kuriozum prawnym był brak obiektywnych kryteriów winy w sprawach dotyczących bezpieczeństwa państwowego – ustalano je bowiem na podstawie subiektywnych odczuć policjantów. Państwo rosyjskie, jako jedyne w Europie, miało dwa rodzaje policji, z których jeden służył wyłącznie ochronie interesów państwa, drugi zaś miał utrzymywać ład i porządek wśród obywateli. Jednym z najpotężniejszych narzędzi policji było jej prawo do wydawania zaświadczeń o prawomyślności, w które musiał zaopatrzyć się każdy obywatel przed podjęciem studiów lub zajęciem odpowiedzialnego stanowiska. Nawet w sprawach tak trywialnych, jak założenie gazety czy szkoły niedzielnej, zorganizowanie koncertu lub przedstawienia wymagano zezwolenia sił porządkowych lub biurokracji. Istniało zjawisko tzw. paszportów wewnętrznych, bez których osoby z niższych warstw nie mogły oddalać się od miejsca zamieszkania na odległość większą niż trzydzieści kilometrów. Twórca ówczesnej rosyjskiej teorii jurysprudencji, N. Korkunow, uważał, że główną funkcją prawa w Rosji jest nie tyle przestrzeganie sprawiedliwości, co utrzymywanie porządku.

Mimo posiadanego monopolu politycznego carat nie dysponował jednak wystarczającą ilością chęci i sił, by wprowadzić totalitarny system w życie. Jedynym rezultatem wzmożonych represji i prześladowań było powstanie aliansu wszystkich odcieni opinii publicznej – od prawicy po lewicę – który w latach 1905-06 wymusił na władzach konstytucję. Chociaż ograniczyła ona wiele uprawnień władzy, metody polityczne reżimu carskiego nie zostały zapomniane i powróciły w udoskonalonej formie wraz z władzą bolszewickich „rewolucjonistów". Jak pisze Pipes, ludzie którzy doszli do władzy w Rosji w październiku 1917 roku, znali jedynie „konstytucję" uprawnień policyjnych, tak więc ich wizja władzy doskonałej stanowiła odbicie carskiego reżimu[15].

## NIEDOSKONAŁY KONSTYTUCJONALIZM

Proklamowana w kwietniu 1906 roku karta konstytucyjna, określana przez autorów jako „ustawy zasadnicze", wraz z wcześniejszym manifestem paź-

[15] Zob.: *Rosja*, s. 286-315; *Rewolucja*, s. 56-59.

dziernikowym 1905 roku, stworzyła zarys systemu, w ramach którego można było rozwiązać wiele problemów dzielących państwo i społeczeństwo rosyjskie. Jeszcze w 1905 roku, zanim rząd ogłosił owe ustawy, zniesiono prewencyjną cenzurę wydawnictw periodycznych, co dało wolność prasie i pozwoliło na otwartą krytykę władz. Następnie ustawowo zagwarantowano wolność zgromadzeń i stowarzyszeń, jak również tworzenia związków zawodowych oraz stronnictw politycznych. Na mocy ustaw Rosja otrzymała dwuizbowy parlament, którego izba niższa, Duma, składała się w całości z przedstawicieli wyłonionych w wyborach powszechnych, lecz według konserwatywnej ordynacji wyborczej. Istotnymi prerogatywami parlamentu były wolność słowa i immunitet poselski, co sprawiło, że od kwietnia 1906 roku do lutego 1917 roku, Duma stanowiła forum nieskrępowanej krytyki ustroju. Ponadto odejściem od patrymonialnego obyczaju było częściowe prawo parlamentu do uchwalania budżetu państwa oraz prawo interpelacji ministrów. Wszystkie ustawy wymagały nie tylko aprobaty korony, ale i obu izb parlamentu. Pojawiła się nowa dyrektywa rządowa, według której decyzje podejmowane przez radę ministrów obowiązywały wszystkich jej członków. Parlament nie miał jednak prawa mianowania ministrów, wypowiadania wojny i zawierania pokoju oraz kontrolowania biurokracji, która często wykorzystywała specjalne rozporządzenia carskie do zawieszania praw obywatelskich mieszkańców, w tym prawa do swobody zgromadzeń i stowarzyszeń. Chociaż w kategoriach zachodnich wszystkie te demokratyczne zmiany można nazwać półśrodkami, to patrząc na wprowadzone ustawy z punktu widzenia pięciuset lat samowładztwa Pipes uznaje je za kolosalny krok w kierunku ustroju demokratycznego. Zmiany doceniał sam carski premier P.A. Stołypin, który traktował przedstawicieli narodu zasiadających w Dumie jako równoprawnych partnerów. Dzięki jego wysiłkom, w 1906 roku, po raz pierwszy w dziejach Rosji, ustawowo zlikwidowano pozostałości poddaństwa równając chłopów w prawach obywatelskich z pozostałymi stanami. Stołypin doprowadził również do rozpoczęcia reformy rolnej, której celem było przekształcenie mieszkańców wspólnot gminnych w niezależne chłopstwo typu zachodniego.

W wyniku stopniowo wprowadzanych reform Rosja miała więc szansę przekształcić się z monarchii półkonstytucyjnej w monarchię konstytucyjną, którą to szansę można było wykorzystać, gdyby – twierdzi Pipes – inteligencja rosyjska była bardziej dojrzała politycznie. Warstwy wykształcone, niecierpliwe i bez politycznego doświadczenia, widząc pierwsze ustępstwa władzy przystąpiły jednak do bezpardonowej walki o kolejne ustępstwa. Z drugiej zaś strony monarchia i biurokracja nie potrafiły pogodzić się z zachodzącymi zmianami i zrezygnować z części posiadanej władzy. W efekcie zarówno monarchia dążąca do odzyskania władzy, jak i inteligencja pragnąca republiki traktowały nowy ład jako przeszkodę w realizacji swoich dążeń. Zdaniem Pipesa zmarnowano więc szansę, która nie miała się powtórzyć. Już w paź-

dzierniku 1917 roku trwający dwanaście lat rosyjski eksperyment konstytucyjny zostanie przerwany przez bolszewików, którzy stopniowo zaczną demontować wszystkie jego osiągnięcia[16].

## PUCZ, KTÓRY ZYSKAŁ NAZWĘ REWOLUCJI PAŹDZIERNIKOWEJ

Na skutek porażek militarnych, kryzysu ekonomicznego i kłopotów aprowizacyjnych w trzecim roku I wojny światowej Rosję ogarnęły niepokoje społeczne, które pogłębiły przepaść między narodem i władcą. W wyniku rewolucji lutowej 1917 roku Mikołaj II został zmuszony do abdykacji, a Rosja stała się de facto republiką demokratyczną, rządzoną przez Rząd Tymczasowy. Cała ta zmiana w porównaniu z późniejszą walką bolszewików o władzę dokonała się bardzo szybko i przy niewielkiej liczbie ofiar. Nie polepszyło to jednak ogólnej sytuacji państwa, a istniejący stan dwuwładzy Rządu Tymczasowego i robotniczo-żołnierskiej Rady Piotrogrodzkiej pogłębiał chaos w byłej monarchii Romanowych.

Do walki o władzę stanęła bowiem jeszcze jedna siła – na początku niewielka liczebnie i pozbawiona większych wpływów: partia bolszewicka Lenina. Od początku swojej działalności politycznej, sięgającej panowania Aleksandra III, jej przywódca kierował się nienawiścią zarówno do caratu, jak i do systemu liberalnego: „«Nienawidził nie tylko samowładztwa (caratu) i biurokracji, nie tylko bezprawia i samowolnych rządów policyjnych, ale także ich antypodów – «liberałów» i «burżuazji». Nienawiść ta miała w sobie coś odrażającego i przerażającego; zakorzeniona w konkretnych, [...] zwierzęcych, uczuciach i awersjach, była jednocześnie abstrakcyjna i zimna, jak cała osobowość Lenina»”[17]. Doktryna marksistowska przyciągała Lenina, gdyż współbrzmiała z jego nastawieniem do rzeczywistości ukształtowanym w młodości, z jego ostatecznym celem zniszczenia i eksterminacji wroga. Fanatycznie oddany walce z caratem, obdarzony dużą siłą woli i energią, ukształtował swoją partię według własnego wyobrażenia, pokonując zarówno sprzeciw zewnętrzny, jak i wewnętrzny. Po zdobyciu władzy w Rosji wyeliminowała ona z życia politycznego wszystkie inne organizacje, by samej stać się źródłem władzy. Pipes pisze: „Rosja komunistyczna była więc w niespotykanym dotąd stopniu, od zarania odzwierciedleniem umysłu i duszy jednego człowieka: jego życiorys i jej dzieje w sposób jedyny w swoim rodzaju zlały się w jedno”[18].

Lenin był przede wszystkim zwolennikiem rewolucji światowej; Rosja była więc dla niego jedynie przypadkowym ośrodkiem pierwszego przewrotu rewo-

---

[16] Zob. *Rewolucja*, s. 122-157.

[17] Tamże, s. 274.

[18] Tamże, s. 271.

lucyjnego, odskocznią do prawdziwej rewolucji, której centrum musiała być – jego zdaniem – Europa Zachodnia[19].

Według Pipesa większość członków partii bolszewickiej tego okresu wywodziła się ze wsi. Znaczną część jej bazy stanowiły ziemie zamieszkałe przez Wielkorusów. Tak więc, zarówno społeczne, jak i kulturowe korzenie partii Lenina tkwiły w warstwach i ziemiach o najstarszych tradycjach poddaństwa. Mimo oficjalnie propagowanego robotniczego charakteru tej partii niewielu było w niej robotników, przeważali przedstawiciele lewicowej inteligencji. Podstawowa różnica między partią Lenina i innymi partiami w Rosji – lewicowymi bądź prawicowymi, jak również Rządem Tymczasowym – polegała na tym, że podczas gdy partie te i rząd chciały zachować integralność Rosji i zreformować kraj, Lenin i bolszewicy mieli na celu nie dobro państwa, lecz rewolucję światową[20].

Chociaż – zdaniem Pipesa – mówi się o dwóch rewolucjach 1917 roku: lutowej i październikowej, na miano rewolucji zasługuje jedynie ta pierwsza, ponieważ rozruchy, które doprowadziły do obalenia caratu w lutym 1917 roku, wybuchły żywiołowo, a utworzony w ich wyniku Rząd Tymczasowy zyskał natychmiastowe poparcie całego kraju. W październiku natomiast nic takiego nie miało miejsca – Rząd Tymczasowy obalono bowiem na skutek spisku zawiązanego przez ściśle zakonspirowaną organizację, i dopiero po trzech latach wojny domowej i stosowania terroru udało się bolszewikom podporządkować swojej władzy większą część ludności byłego imperium. Jak pisze Pipes: „Październik był klasycznym coup d'état, przechwyceniem władzy państwowej przez znikomą mniejszość, dokonanym – z uwagi na demokratyczne konwencje epoki – przy zachowaniu uczestnictwa mas, ale bez ich zaangażowania. Do działań rewolucyjnych wprowadzono metody bardziej odpowiednie dla stanu wojny niż dla polityki"[21].

Pipes obala również mit o bohaterskim ataku na Pałac Zimowy: „O godzinie 21 krążownik «Aurora» otworzył ogień. Nie mając ostrej amunicji, oddał jedną salwę ślepymi nabojami i zamilkł, ale to wystarczyło, by zapewnić mu wybitne miejsce w legendach o Październiku. W dwie godziny później ostrzał rozpoczęła Twierdza Petropawłowska, tym razem ostrą amunicją: [...] tylko dwa [pociski] trafiły w pałac, wyrządzając niewielkie szkody. Okazało się, że po wielomiesięcznej pracy organizacyjnej w fabrykach i garnizonach bolszewicy nie mieli ludzi gotowych umrzeć za ich sprawę. Słabiutko broniona siedziba Rządu Tymczasowego trzymała się wyzywająco, jak gdyby drwiąc z tych, którzy proklamowali obalenie władzy.[...] Pałacu Zimowego nie wzięto

---

[19] Zob. tamże, s. 280.

[20] Zob. tamże, s. 291n, 326.

[21] Tamże, s. 307.

szturmem: obraz kolumny nacierających robotników, żołnierzy i marynarzy, przedstawiony w filmie Eisensteina *Październik*, jest wytworem czystej wyobraźni, próbą podarowania Rosji jej własnego szturmu Bastylii. W rzeczywistości Pałac Zimowy motłoch zalał dopiero wtedy, kiedy już zaprzestano obrony. Łączna liczba ofiar wynosiła pięciu zabitych i kilku rannych, w większości trafionych zbłąkanymi kulami"[22].

## BOLSZEWICKIE „REFORMY"

O ile przejęcie władzy w Piotrogrodzie przyszło bolszewikom względnie łatwo, o tyle na opanowanie większości terytorium byłego imperium potrzebowali aż trzech lat wojny i terroru. Natychmiast po zdobyciu władzy przystąpili do budowy nieznanego jeszcze w historii świata państwa monopartyjnego. Cechą jego ustroju było skupienie w rękach „partii rządzącej" całej władzy wykonawczej i ustawodawczej oraz polityki kadrowej we wszystkich gremiach państwowych z sądowniczymi włącznie. Uzurpując sobie uprawnienia ustawodawcze, a więc opierając swoją władzę na dekretach, bolszewiccy przywódcy wrócili do prerogatyw, jakie do 1905 posiadali carowie Rosji, których wola była prawem. System rządów ustanowiony przez bolszewików w dwa tygodnie po zamachu październikowym oznaczał zatem odrzucenie dwunastu lat osiągnięć konstytucjonalizmu rosyjskiego i powrót do autokratycznego systemu rządzenia. Nie kryjąc się ze swoją żądzą władzy bolszewicy przypieczętowali ten fakt, rozpędzając w styczniu 1918 roku Zgromadzenie Konstytucyjne wybrane w jedynych w Rosji wolnych i demokratycznych wyborach. Lenin skomentował to wydarzenie w następujących słowach: „Rozpędzenie Zgromadzenia Konstytucyjnego przez władze radzieckie (oznaczało) całkowitą, jawną likwidację formalnej demokracji w imię rewolucyjnej dyktatury"[23].

Jednakże monopol polityczny bolszewików byłby niepełny bez opanowania bądź zniszczenia przez nich wszystkich pozostałości starego systemu, w tym organów samorządowych, wojska, systemu sądownictwa i instytucji własności prywatnej. Po podstępnym opanowaniu Rady Piotrogrodzkiej przyszedł czas na rozbicie niezależnych organizacji chłopskich oraz na położenie kresu samorządowi chłopskiemu. Bolszewicy zdelegalizowali lub ograniczyli możliwość działania partii opozycyjnych, tak że w zasadzie od czerwca 1918 roku Rosja stała się państwem jednopartyjnym. W sierpniu tego samego roku stworzono monopol informacji dokonując likwidacji za jednym zamachem wszystkich opozycyjnych gazet i czasopism już wcześniej poddanych dotkliwym grzyw-

---

[22] Tamże, s. 392.

[23] Tamże, s. 439; por. tamże, s. 400-403, 415n.

nom i szykanom: „była to restauracja moskiewskiego absolutyzmu z «udoskonaleniami», jakie umożliwiała nowoczesna ideologia i technika”[24].

W celu umocnienia władzy nad obywatelami i podcięcia gospodarczej bazy opozycji oraz umożliwienia reżimowi organizacji gospodarki w „racjonalny” sposób przywódcy bolszewiccy decydują się na skrajne kroki. Pipes obala twierdzenie władz komunistycznych jakoby polityka gospodarcza zwana komunizmem wojennym prowadzona w latach 1918-21 wymuszona została przez czynniki zewnętrzne. Jego zdaniem „nie był to żaden doraźny środek, lecz ambitna i – jak się okazało – przedwczesna próba wprowadzenia dojrzałego komunizmu”[25]. Bolszewicy znacjonalizowali wtedy środki produkcji (z tymczasowym wyłączeniem rolnictwa) i transportu, zlikwidowali prywatny handel zastępując go kontrolowanym przez rząd systemem dystrybucji; poprzez sztuczne napędzanie inflacji posunęli się nawet do próby eliminacji pieniądza na rzecz prostej, ale kontrolowanej przez państwo wymiany towarowej; starali się także objąć jednolitym planem całą gospodarkę oraz wprowadzili przymus pracy dla wszystkich dorosłych mężczyzn, a w niektórych przypadkach – kobiet, dzieci i starców[26].

Bolszewicy byli świadomi tego, iż pozbawienie obywateli własności prywatnej prowadzi w efekcie do ich ubezwłasnowolnienia politycznego. Jak pisze Pipes „komunizm wojenny z ducha najbardziej przypominał system patrymonialny w średniowiecznej Rusi, kiedy to monarchia cały kraj, z mieszkańcami i zasobami, traktowała jako domenę prywatną. Dla mas rosyjskich, które naprawdę nigdy nie znalazły się pod wpływem kultury Zachodu, państwowa kontrola nad gospodarką była czymś naturalniejszym od abstrakcyjnych praw własności i całego kompleksu zjawisk nazywanych «kapitalizmem»”[27]. W styczniu 1918 roku zadekretowano obowiązek pracy przymusowej, co oznaczało cofnięcie stosunków pracy do czasów praktyk osiemnastowiecznej Rosji carskiej. Porzucających pracę traktowano jak dezerterów z wojska. Podporządkowani trybunałom wojskowym mogli być skazani nawet na osadzenie w obozach koncentracyjnych. Przymus pracy, który nawet w Księstwie Moskiewskim był obowiązkiem doraźnym, służącym zaspokojeniu konkretnych potrzeb, w okresie komunistycznej Rosji stał się trwałym zjawiskiem[28].

Efektem polityki gospodarczej komunizmu wojennego była katastrofa ekonomiczna kraju, co zmusiło bolszewików do zmiany strategii. Sami pisali o tym już w 1920 roku: „Całkowicie wyczerpaliśmy dopływ najistotniejszych

---

[24] Tamże, s. 403, 412-414, 445.

[25] Tamże, s. 530.

[26] Zob. tamże, s. 530-563.

[27] Tamże, s. 532.

[28] Zob. tamże, s. 557-559.

zasobów i surowców pozostawionych nam w spadku przez kapitalistyczną Rosję. Odtąd wszystkie zyski gospodarcze będą musiały pochodzić wyłącznie z naszej własnej bieżącej produkcji"[29]. Tak narodził się plan Nowej Polityki Ekonomicznej, w ramach którego rząd, posiadając monopol władzy politycznej, pozostawiał pewien margines swobody prywatnej działalności gospodarczej. W zamierzeniach bolszewików okres ten miał zostać wykorzystany na zebranie sił w celu ostatecznego zduszenia instytucji wolnorynkowych. Sukcesem zakończyło się natomiast przekształcenie komitetów fabrycznych oraz związków zawodowych w przekaźniki dyrektyw rządowych, które to posunięcie zlikwidowało samorząd robotniczy. Było ono zgodne z tradycją dziejów Rosji, w której państwo prędzej czy później wchłaniało wszelkie niezależne instytucje. Po upływie dziesięciu lat komunizm wojenny wraz ze swoją reglamentacją i kontrolą, powróci pod innymi hasłami kierowany już przez Stalina[30].

Bolszewicy wypowiedzieli także wojnę wsi[31]. Wydany przez siebie dekret o ziemi, wywłaszczający bez rekompensat prywatnych właścicieli ziemi na rzecz wspólnoty gminnej, Lenin uważał za przejściowy, gdyż w perspektywie planował kolektywizację, tj. zawłaszczenie przez państwo całej ziemi i jej płodów oraz przekształcenie chłopów w pracowników najemnych. Na mocy dekretu o ziemi wspólnoty gminne zawłaszczyły nie tylko ziemie obszarnicze, ale także – wbrew jego postanowieniom – ziemię prywatną tych chłopów, którzy dzięki reformom stołypinowskim wystąpili ze wspólnot. Zniweczona więc została próba stworzenia – w oparciu o prywatną własność ziemi – klasy farmerów posiadających pewną świadomość obywatelską.

Od lata 1918 roku wzmogły się naciski na wspólnoty gminne. Celem tych akcji była nie tyle aprowizacja głodujących miast, ile wprowadzenie władzy bolszewickiej na wieś. Zaczęto brutalnie egzekwować ustawę o państwowym monopolu handlu zbożem wydaną jeszcze przez Rząd Tymczasowy. Na gospodarstwa chłopskie posyłano oddziały aprowizacyjne złożone z robotników i czekistów, a i sama nowo powstająca Armia Czerwona swój chrzest bojowy przeszła pacyfikując rosyjskich chłopów[32]. Wtedy to też po raz pierwszy bolszewicy zaczęli instrumentalnie traktować zjawisko głodu w celu kontrolowania ludności miejskiej i opozycji poprzez system reglamentacji. Rząd Lenina był gotów narazić kraj na klęskę głodową, poświęcając w razie potrzeby nawet miliony istnień ludzkich, aby zachować władzę[33]. Wskutek narastającego kryzysu wiosną 1921 roku Lenin zrezygnował jednak z monopolu zbożowego.

---

[29] Tamże, s. 563.

[30] Zob. tamże, s. 532, 561-563.

[31] Zob. tamże, s. 564-588.

[32] Zob. tamże, s. 570n, 580.

[33] Zob. tamże, s. 573n.

Miało to miejsce po zdławieniu antykomunistycznego powstania chłopów w latach 1918-20, kiedy to pisał on o braniu zakładników i dekretował nasilenie bezlitosnego, masowego terroru wobec tych którzy opierali się konfiskacie zboża. Jeden z historyków zauważył, że „«był to prawdopodobnie pierwszy przypadek, gdy przywódca nowożytnego państwa podżegał ludność do społecznego odpowiednika ludobójstwa»”[34]. W dziesięć lat później drogą wytyczoną przez Lenina pójdzie Stalin, który za cenę milionów ofiar przeprowadzi całkowitą kolektywizację wsi[35].

Wszechobecny terror umożliwił bolszewikom podbój Rosji. Zwiastował go brutalny mord dokonany na rodzinie carskiej 17 lipca 1918 roku[36]. Mikołaj II nigdy nie został oskarżony ani osądzony, a dokumentacji tej zbrodni nigdy rząd sowiecki nie opublikował. Mordując rodzinę carską bolszewicy wkroczyli w nowy obszar moralności, ponieważ zaczęli rościć sobie prawo do zabijania ludzi nie za to, co uczynili, bądź co mogliby uczynić, ale dlatego, że śmierć pewnych ludzi mogła być dla ich władzy korzystna. Dokonana na tajne polecenie Lenina masakra była symbolicznym przejściem na drogę ludobójstwa i zwiastowała początek czerwonego terroru proklamowanego sześć tygodni później.

Terror ten nie był środkiem doraźnym przedsięwziętym w celu utrzymania władzy, lecz właściwym sposobem rządzenia[37]. Jego celem nie była likwidacja konkretnej opozycji, ale przede wszystkim wytworzenie atmosfery powszechnego zastraszenia. Stanowił podstawową cechę reżimu bolszewickiego – ustawy i instytucje umożliwiające go nigdy nie zostały odwołane, i tak Stalin po prostu „odziedziczył” wszelkie ustanowione wcześniej przez Lenina narzędzia do wznowienia terroru. Tworem Lenina była również Czeka – formacja bezpieczeństwa. Nie zafałszowana wersja dekretu o jej powołaniu opublikowana została dopiero czterdzieści lat później. Okazało się, że w wyniku zmiany jednego kluczowego słowa tego dekretu Czeka otrzymała władzę sądowniczą, co miliony ludzi przypłaciły życiem[38]. Ponadto reżim leninowski zlikwidował cały rosyjski system prawny, który rozwinął się w Rosji po 1864 roku. Według rozporządzenia z listopada 1918 roku sędziowie mieli się kierować przy wydawaniu wyroków dekretami rządu radzieckiego oraz „socjalistycznym poczuciem sprawiedliwości”.

Kolejnym tworem Lenina były obozy koncentracyjne (od 1922 roku nazwę zmieniono na obozy pracy przymusowej), których liczba już w roku 1920 urosła

---

[34] Tamże, s. 583.

[35] Zob. tamże, s. 588.

[36] Zob. tamże, s. 589-623.

[37] Zob. tamże, s. 624-666.

[38] Zob. tamże, s. 633.

do osiemdziesięciu czterech, podczas gdy liczba więźniów sięgała pięćdziesięciu tysięcy. Opisy tego, co się w nich działo, opublikowane w latach dwudziestych za granicą, przypominały późniejsze relacje z obozów hitlerowskich[39].

Również w dziedzinie polityki zagranicznej bolszewicy wprowadzili wiele zmian, które od tej pory towarzyszyć miały państwu radzieckiemu na przestrzeni całej jego historii. Jeszcze w 1918 roku, z okazji podpisania traktatu pokojowego z Niemcami okupującymi większą część imperium, ukuto termin „pokojowe współistnienie", tak popularny w późniejszej propagandzie radzieckiej. Rzeczywistym celem owego „współistnienia" było rozszerzenie rewolucji na Europę Zachodnią. Dlatego też bolszewicy poza prowadzeniem oficjalnej dyplomacji kierowali apele do obywateli obcych państw, nawołując do obalenia prawowitych rządów, a nawet czynnie wspierając ruchy antypaństwowe. W ujęciu bolszewickim rewolucja rosyjska nie była nigdy sprawą wewnętrzną Rosji, tak więc – jak pisze Pipes – w wyniku tego nastawienia świat nigdy nie wrócił do stylu prowadzenia polityki sprzed 1914 roku i odtąd wciąż wisiało nad nim zagrożenie wywrotowymi działaniami bolszewickimi[40].

Takie zagrożenie ujawniło się w 1920 roku. W tym czasie rząd sowiecki rozpoczął przygotowania do kontrofensywy na Ukrainie. Poprzez apelowanie do uczuć narodowych Rosjan i wskazanie na groźbę utraty tej byłej prowincji imperium udało się bolszewikom wzmocnić Armię Czerwoną – dobrowolnie wstąpiły do niej tysiące byłych oficerów carskich. W wyniku kontrofensywy wojska sowieckie, których celem stało się przeniesienie komunizmu w głąb Europy i rozbicie pokoju wersalskiego, znalazły się pod Warszawą. Rozbijając ofensywę Armii Czerwonej, broniąca swej świeżo odzyskanej niepodległości Polska nie dopuściła do połączenia się rewolucji rosyjskiej z niemiecką ratując cywilizację europejską przed zagładą. Ze względu na znaczenie bitwy warszawskiej dla kultury, wiedzy, religii i politycznego rozwoju ludzkości świadek tamtych wydarzeń, lord d'Abernon, nazwał ją osiemnastą decydującą bitwą w dziejach świata[41].

## WNIOSKI Z PRZESZŁOŚCI

W ciągu trzech lat, które upłynęły od październikowego zamachu stanu udało się bolszewikom – pod wpływem ideologii komunistycznej – zbudować fundamenty nieznanego dotąd w historii państwa totalitarnego. Państwo to, pod względem dążenia do podporządkowania sobie obywateli, podobne było

---

[39] Zob. tamże, s. 630-633, 652; 659-664.

[40] Zob. tamże, s. 525, 528.

[41] Zob. A. Albert, *Najnowsza historia Polski 1918-1980. Część I, 1918 -1930*, Londyn 1989, s. 64-71 oraz Vhr. D'Abernon, *Osiemnasta decydująca bitwa w dziejach świata pod Warszawą 1920 r.*, Warszawa 1932, s. 13-21.

do Rosji carów okresu patrymonialnego. Również nowy reżim o obliczu biurokratyczno-autokratycznym opierał władzę na monopolu politycznym i informacji, przy czym ten pierwszy monopol umożliwiał w każdej chwili wprowadzenie pełnej kontroli gospodarczej. W oparciu o silnie rozwijany aparat przymusu armię, Czekę, opanowane sądownictwo i łagry – władza miała wszelkie możliwości egzekwowania świadczeń od obywateli oraz nierespektowania ich praw.

Rosja miała jednak zapłacić olbrzymią cenę za odrzucenie przez bolszewików kierunku reform zapoczątkowanych w 1905 roku. Wpływ totalitarnej władzy był niszczący zarówno dla samych bolszewików i ich następców, jak i dla obywateli. W kontekście książek Pipesa warto zwrócić uwagę, że prezentowana przez niego ocena rewolucji rosyjskiej i systemu komunistycznego pokrywa się z ocenami wypowiadanymi przez wielu współczesnych polityków. Zbigniew Brzeziński w następujących słowach pisał o systemie komunistycznym: „Jego zbiurokratyzowanie i scentralizowanie, dogmatyzmem dotknięty proces podejmowania decyzji, zdusiły wszelką inicjatywę społeczno-ekonomiczną w sposób bezprzykładny. Osiągnięcia ZSRR we wszystkich dziedzinach niemilitarnych są przeciętne lub marne. [...] Osiągnięcia ekonomiczne ZSSR wymagały poświęceń społecznych nie pozostających w żadnych proporcjach do efektów. Chyba nigdy w historii nie zdarzyło się jeszcze, by naród tak uzdolniony i mający tak wielkie zasoby naturalne pracował równie ciężko i równie długo, by osiągnąć stosunkowo tak mało. [...] Innymi słowy, nadzwyczajne poświęcenie, bezprecedensowe ofiary ludzkie, ciągły niedostatek odczuwany przez każdego obywatela, dały te same wyniki, jakie inne kraje osiągnęły dużo niższym kosztem”[42].

Istotę i źródło tych negatywnych rezultatów scharakteryzował w jednym z wywiadów sam Pipes w następujących słowach: „Komunizm po prostu musiał upaść, co zawsze przepowiadałem we wszystkich moich książkach. Był to bowiem system nienormalny, całkowicie sprzeczny z ludzką naturą. [...] Konsekwencją zabrania człowiekowi jego własności – religii i wolności słowa było zabicie naturalnej potrzeby poszukiwania nowych rozwiązań społecznych, politycznych i gospodarczych. Narody rozwijają się dzięki temu, że w każdym człowieku istnieje silna potrzeba zmian na lepsze. Tę potrzebę komunizm całkowicie zdusił i państwo radzieckie znalazło się w stanie całkowitego zastoju, marazmu. Komunizm stracił swoją wewnętrzną energię, toteż jedyną konsekwencją mógł być jego upadek. To była tylko kwestia czasu”.[43]

Powstaje więc pytanie: skąd wzięła się siła tego systemu, ewidentnie destrukcyjnego społecznie, a jednak w ciągu ponad siedemdziesięciu lat istnienia

---

[42] Z. Brzeziński, *Myśl i działanie w polityce międzynarodowej*, Lublin 1990, s. 10n.

[43] *Rosja u progu*, dz. cyt., s. 13.

zagrażającego porządkowi światowemu? Nie zapominając, że większość ofiar tego reżimu to obywatele byłego ZSRR – w tej liczbie kwiat narodu rosyjskiego: szlachta, kupiectwo, duchowieństwo i opozycyjna inteligencja – oraz mając na uwadze, że bolszewicy są też odpowiedzialni za zniszczenie większości rosyjskich tradycji narodowych, należy jednak stwierdzić, że poparcie, jakie nowa władza otrzymała od Rosjan, miało duży wpływ na powstanie reżimu. Jedni dla kariery i polepszenia warunków życia, inni z przekonania, a jeszcze inni, jak część kadry oficerskiej carskiej Rosji widząca w bolszewikach siłę zdolną do przywrócenia imperium do życia, przyczynili się do trwania i umacniania się nieludzkiego systemu. Wszyscy oni ponoszą odpowiedzialność za spustoszenie dokonane przez bolszewicki totalitaryzm w sferze zarówno gospodarczej, jak i kulturowej. Pipes mówi: „większość bolszewików była Rosjanami i gdyby nie poparcie etnicznych Rosjan na prowincji, bolszewicy nie zdobyliby władzy. Twierdzić, że bolszewizm był «obcym ciałem», może tylko ktoś, kto nie zna prawdziwej historii Rosji [...]. Twierdzenie, że bolszewicki komunizm ma korzenie w rosyjskiej historii nie jest wynikiem antyrosyjskiej fobii, ale skutkiem badań historyka. Jeżeli stanowi to dla Rosjan obrazę, oznacza to, iż nie dojrzeli oni do prawdziwego rozrachunku z własną przeszłością"[44].

Nie można też zapomnieć o spustoszeniu, jakie system ten wyrządził w ludzkiej mentalności, powodując w niej zmiany, które trudno przezwyciężyć do dziś. Zaczęło się od tego, że „Tradycyjne cnoty, takie jak wiara w Boga, dobroczynność, tolerancja, patriotyzm i oszczędność, nowy reżim potępiał jako niemożliwe do zaakceptowania przeżytki cywilizacji skazanej na zagładę", podczas gdy dobrymi stawały się „mord i rabunek, oszczerstwo i kłamstwo, jeśli popełniano je w imię dobrej sprawy, zgodnie z definicją narzuconą przez nowy reżim"[45]. Dzisiaj natomiast w opinii Pipesa w Rosji nastąpił paraliż kultury i życia umysłowego: „Większość sprzedawanych tam książek dotyczy biznesu, widać także literaturę rozrywkową, natomiast poważnych książek wydaje się tam bardzo mało"[46].

Obwinianie Zachodu o to, że idee jakie powstały na jego obszarze ponoszą winę za system komunistyczny, jest niesłuszne, ponieważ sam los tych idei przeczy faktom. Podczas gdy na Zachodzie nie zapuściły one silniejszych korzeni, to właśnie w Rosji wydały monstrualnie rozwinięty totalitaryzm wraz z jego dzisiejszymi skutkami. Zdaniem Pipesa „nigdzie na Zachodzie marksizm nie stał się podłożem do stworzenia tak nieludzkiego państwa, które powstało w Rosji. Doszedłem więc do wniosku, że totalitaryzm bolszewicki był nie tylko skutkiem marksizmu, ale przede wszystkim tradycji rosyjskiego

---

[44] Tamże.

[45] *Rewolucja*, s. 667.

[46] *Rosja u progu*, dz. cyt., s. 13.

despotyzmu. Mówiąc inaczej: marksizm zapłodnił na nowo rosyjską tradycję, czego wynikiem okazało się komunistyczne państwo totalitarne"[47]. Wina Zachodu leżała natomiast w obojętności i niechęci dostrzegania negatywnych cech systemu, o ile odpowiadało to interesowi poszczególnych rządów. Symptomatycznym przykładem tej „ślepoty" na fakty było objęcie cenzurą przez rząd Rzeszy Niemieckiej w 1918 roku relacji prasowych na temat terroru Czeki z obawy o los dalszej współpracy z rządem bolszewickim. W lipcu tegoż roku premier Wielkiej Brytanii D. Lloyd George jasno stwierdził, że Wielką Brytanię nie interesuje, jaka forma władzy powstanie w Rosji: republika, państwo bolszewickie czy monarchia. Prezydent USA, W. Wilson miał także podzielać tę opinię. Niemiecki cesarz, od którego woli zależało istnienie rządu bolszewików w Piotrogrodzie w czerwcu 1918 roku, nie tylko nic nie uczynił, by doprowadzić do jego upadku, lecz również czynnie wspierał partnerów traktatu brzeskiego. Nie pomógł również swojemu uwięzionemu kuzynowi Mikołajowi II i jego rodzinie, których wydanie mógł przecież uczynić jednym z warunków brzeskich układów pokojowych[48].

Należy postawić pytanie czy i w jaki sposób jest możliwe przezwyciężenie zniszczeń dokonanych przez dziedzictwo komunistyczne.

Wydaje się, że krajom, którym siłą narzucono system komunistyczny po II wojnie światowej, łatwiej będzie przezwyciężyć wielowymiarowy kryzys, w jakim obecnie się znajdują, oraz usunąć spustoszenia, które ten system pozostawił w ludzkiej świadomości. Zapoznanie się z prawdą o rewolucji rosyjskiej, czyli o początkach systemu, którego geneza, dzieje oraz bezpośrednie skutki i znaczenie były notorycznie zakłamywane i mitologizowane przez reżimy komunistyczne, może nie tylko służyć poznaniu czynników generujących totalitaryzm, lecz również pomóc w przezwyciężeniu przeszłości. Ponadto kraje te mają szansę nawiązania do osiągnięć dwudziestolecia międzywojennego, a więc okresu kiedy łączyły je silniejsze aniżeli później więzy z kulturą Europy Zachodniej. Ważnym faktem jest także i to, że przez cały okres okupacji sowieckiej kraje te nie zatraciły swojego poczucia tożsamości i swoich związków z kulturą europejską, czego dowodem są próby odrzucenia „totalitarnego przeszczepu" na Węgrzech w 1956 roku, w Czechosłowacji w roku 1968, czy w Polsce w latach 1956, 1970, 1980-81.

Rosjanie tymczasem stanęli w obliczu poważnego kryzysu tożsamości. W odróżnieniu od większości krajów europejskich, których narody kształtowały się wraz z państwem, bardzo silny wpływ na rosyjską świadomość narodową wywarły formowanie, centralizacja i ekspansja państwa moskiewskiego[49]. Jak

---

[47] Tamże.

[48] Zob. *Rewolucja*, s. 501, 519, 525n, 617, 652.

[49] Zob. H. Seton-Watson, *Russian Nationalism in Historical Perspective*, w: *The Last Empire. Nationality and the Soviet Future*, red. R. Conquest, Stanford 1986, s. 14-29.

pisze R. Pipes: „w mentalności rosyjskiej idea państwowości jest na trwałe i ściśle związana z ideą imperium[50]. [...] państwo, mocarstwo było dla Rosjanina ważniejsze niż jego poczucie narodowe, co znaczy, że Rosjanin widział samego siebie najpierw jako obywatela wielkiego, silnego imperium, a dopiero na drugim planie myślał o sobie jako o etnicznym Rosjaninie[51]. [...] Upadek radzieckiego imperium jest wobec tego potężnym ciosem zarówno dla ich poczucia przynależności etnicznej jak i pewności siebie"[52]. Z. Brzeziński napisał, że redefinicja rosyjskiej tożsamości pozostaje otwarta. Jeśli Rosja nie wyzbędzie się imperialnych ambicji, skazana będzie – według niego na biedę i dyktaturę: „u progu XXI w. wyznacznikiem mocarstwowości nie jest zakres kontroli nad sąsiadami, lecz jakość życia własnego społeczeństwa, mierzona stopniem demokracji i podziałem dóbr materialnych"[53]. W świetle powyższych uwag oraz lektury książek R. Pipesa wyjście Rosji z kryzysu wymaga od niej przezwyciężenia nie tylko swojej patrymonialnej i komunistycznej przeszłości, lecz również pewnych doświadczeń okresu niedoskonałego konstytucjonalizmu – albowiem nawet i te reformy, mimo swego obywatelskiego celu, dotknięte były piętnem nacjonalistycznych konfliktów etnicznych targających w tym czasie imperium.

Nawet A. Sołżenicyn, krytyk *Rosji carów*[54], uznający tę książkę za dzieło deformujące obraz Rosji, wydaje się jednak zgadzać z Pipesem co do źródeł kryzysu współczesnej Rosji i sposobów jego przezwyciężenia. W swojej książce *Jak odbudować Rosję* jest on zwolennikiem uwolnienia rosyjskiej samoświadomości od przestrzennomocarstwowego sposobu myślenia. Twierdzi, że celem Rosjan nie powinna być budowa rozległego państwa, lecz rozwój wewnętrzny samej Rosji. Należy więc pogodzić się z odłączeniem byłych republik radzieckich (nawet Ukrainy i Białorusi, jeśli tego pragną), ponieważ to właśnie istnienie imperium jest odpowiedzialne za dzisiejsze wyjałowienie kulturowe Rosji. Sołżenicyn krytykuje nie tylko imperializm sowiecki, ale też miraż carów o „jednej i niepodzielnej" Rosji. Pochwala natomiast swobody obywatelskie, bogactwo form indywidualnej działalności, powszechny dobrobyt i akcje charytatywne na Zachodzie. Jest zwolennikiem stopniowej – oddolnej – budowy społeczeństwa obywatelskiego w Rosji, poprzez stworzenie silnych samorządów lokalnych. Za wzór takiego społeczeństwa stawia demokracje samorządowe w USA i Szwajcarii. Cytuje także opinię Stołypina, według

---

[50] P i p e s, *Rosyjska racja stanu*, dz. cyt., s. 11.

[51] T e n ż e, *Rosja u progu*, dz. cyt., s. 13.

[52] T e n ż e, *Rosyjska racja stanu*, dz. cyt. s. 11.

[53] Z. B r z e z i ń s k i, *Koniec złudzeń*, „Wprost" 1995, nr 23, s. 30-31.

[54] Zob. A. S o ł ż e n i c y n, *Czym zagraża Ameryce błędne rozumienie Rosji?*, artykuł dla czasopisma „Foreign Affairs" (luty 1980), w: A. Sołżenicyn, *Żyj bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973 -1980*, Warszawa, brw., s. 131n.

którego państwo prawa nie może istnieć nie mając uprzednio niezależnego obywatela, którego niezależność oparta jest na prywatnej własności[55]. Wydaje się więc, że między Pipesem i Sołżenicynem rysuje się pewna zgodność co do rozpoznania źródeł i propozycji sposobów wyjścia z kryzysu panującego w Rosji.

Tak więc powiedzieć można, że to od uczciwego dialogu – zarówno między wszystkimi siłami politycznymi w Rosji, jak i w obrębie samego społeczeństwa rosyjskiego od dialogu opartego na uznaniu faktów historycznych zależeć będzie to, czy Rosjanie odważnie dokonają rozrachunku ze swoją przeszłością. Postawa oparta na dążeniu do uczciwego rozliczenia własnej przeszłości okazać się może fundamentem budowy lepszego porządku społeczno-politycznego w Rosji i podjęcia od nowa reformy kraju drogą konstytucjonalizmu.

Ostatnie wydarzenia w Rosji, takie jak prowadzona w okrutny sposób wojna w Czeczenii czy odradzające się aspiracje do prawa decydowania o militarnej przynależności państw Europy Środkowej, skłaniają jednak do opinii, że Rosja daleka jest jeszcze od wejścia na drogę, która doprowadziłaby ją do przezwyciężenia negatywnych doświadczeń z własnej przeszłości.

---

[55] Zob. A. Sołżenicyn, *Jak odbudować Rosję*, Kraków 1991, s. 9-13, 22, 28, 49n.

Stanisław CIESIELSKI

# ROSJA I CZECZENIA – KRÓTKA HISTORIA DRAMATU

*Terytorialne spory ujawnione z całą ostrością na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych stanowią na Północnym Kaukazie jeden z zasadniczych czynników określających stosunki międzyetniczne. Dzieje się to w warunkach, gdy ziemia pozostaje tam głównym bogactwem i podstawowym czynnikiem egzystencji.*

U progu czasów nowożytnych Północny Kaukaz był regionem o niezwykle złożonym układzie etnicznym. Na zachodzie mieszkały plemiona czerkieskoadygejskie, Kabardyjczycy i inni, w środkowej części – Karaczajowie, Bałkarzy i Kabardyjczycy, na wschodzie – Ingusze i Czeczeni, w Dagestanie – Kumykowie i inne plemiona. Walka między Turcją a Persją o podporządkowanie sobie ludów Kaukazu i wojny feudalne między niewielkimi księstwami kaukaskimi ułatwiły ustanowienie wpływów rosyjskich. Już w drugiej połowie XVI wieku Moskwa dokonała pierwszych kroków ku podporządkowaniu sobie całego Północnego Kaukazu, gdyż niektórzy książęta czerkiescy i kabardyjscy uznali się za jej wasali w celu uzyskania pomocy przed zagrażającą im Turcją i Persją. Wzmocnieniu pozycji Rosji na wschodzie regionu służyła wyprawa Piotra I w 1722 roku wzdłuż wybrzeży Morza Kaspijskiego. W jej wyniku pod zwierzchnictwo Rosji przeszła sąsiadująca z Czeczenią część Dagestanu. Ostatecznie w końcu XVIII wieku granica imperium rosyjskiego oparta została na linii rzeki Terek. Czeczenia i niektóre inne terytoria północnokaukaskie pozostawały swoistą wyspą na styku posiadłości rosyjskich, tureckich i perskich.

Na początku XIX wieku ustrój Czeczenii zdominowany był przez „wolne gromady" oparte na stosunkach patriarchalno-rodowych. Rozwijające się elementy feudalizmu prowadziły już jednak do socjalnego zróżnicowania i powstania sprzeczności między warstwami społecznymi.

## OPANOWANIE PÓŁNOCNEGO KAUKAZU PRZEZ ROSJĘ

W 1815 roku carat przystąpił do systematycznego podboju północnego i wschodniego Kaukazu. Świadomie dążono przy tym do wyparcia miejscowej ludności z żyznej doliny rzeki Sunży w góry, nie unikając palenia aułów i mordowania ich mieszkańców. Na równinach budowano drogi i twierdze, m.in. Grozny. Na szeroką skalę prowadzono rozdawnictwo ziemi oficerom

i urzędnikom carskim, a zwłaszcza Kozakom, których stanice stawały się punktem oparcia dla polityki kolonialnej. Jakkolwiek wschodni Kaukaz i Kaukaz Północny uważano już za formalnie podbity, to jednak ludność górska w rzeczywistości stawiała nieustannie opór. Pomyślne dla Rosji zakończenie wojen z Persją i Turcją oraz umocnienie pozycji na Zakaukaziu umożliwiło rozwinięcie na szeroką skalę działań mających raz na zawsze złamać opór górali. Odpowiedzią na to ze strony rodzimych mieszkańców tych obszarów była walka o niepodległość podjęta pod religijnymi sztandarami tzw. miurydyzmu.

Miurydyzm był odłamem islamu głoszącym konieczność moralnego doskonalenia się i całkowitą równość wszystkich „prawowiernych". Naukę tę łączono z hasłami „świętej wojny" o powszechne zwycięstwo islamu. Na terenie Kaukazu przybierało to specyficzny charakter, przyoblekając się w postulat zrzucenia panowania „niewiernych" kolonizatorów rosyjskich. Wśród muzułmańskiej ludności Północnego Kaukazu miurydyzm zyskał znaczną popularność. W 1827 roku na jego czoło wysunął się Gazi Mohammed. W latach 1830-1832 dokonał wielu pomyślnych operacji wojennych, podejmując zarazem dzieło stworzenia sprawnego organizmu państwowego. Uzyskując tytuł imama skupił w swym ręku władzę wojskową, religijną i cywilną. Gazi Mohammed poległ wprawdzie w 1832 roku w walce z Rosjanami, a wkrótce zamordowany został jego następca Gamzat-bek, lecz kolejny imam, Osman Szamil, okazał się najwybitniejszym przywódcą walki wyzwoleńczej przeciw caratowi. Szamil zmobilizował kilkudziesięciotysięczną armię, podporządkował sobie niemal całą Czeczenię i górny Dagestan. Lgnęły do niego masy ludowe, spodziewając się zniesienia ucisku feudalnego.

Szamil stworzył system teokratyczno-militarny, w ramach którego zlikwidował odwieczne przywileje miejscowych chanów i beków, skasował władzę administracyjną i sądowniczą feudałów, przejął na rzecz państwa ziemię należącą do meczetów. Starał się popierać handel, zarówno wewnętrzny, jak i zewnętrzny, a także rozwój rzemiosła. Splatanie się elementów scentralizowanego państwa z patriarchalną demokracją rodziło jednak sprzeczności, sprzyjające odradzaniu się form feudalnych, zwłaszcza ze strony lokalnych namiestników imama. Długoletnia walka z Rosją wyczerpała ekonomiczne i wojskowe siły bojowników północnokaukaskich. Po zakończeniu w 1856 roku wojny krymskiej na Kaukaz przerzucono nowe wojskowe oddziały rosyjskie, które do połowy 1859 roku opanowały Czeczenię, spichlerz państwa Szamila. W sierpniu tego samego roku padł ostatni punkt oporu Szamila, a on sam dostał się do niewoli rosyjskiej. Praktycznie zakończyło to podbój przez Rosję północno-wschodniego Kaukazu i Czeczenia stała się częścią imperium rosyjskiego. Nastąpiła intensyfikacja procesów kolonizacyjnych. Wiosną 1877 roku, na wieść o niepowodzeniach rosyjskich w wojnie z Turcją na wschodnim Kaukazie, ponownie wybuchło powstanie, którego ośrodkiem była Czeczenia.

Zmiana sytuacji na froncie rychło jednak przekreśliła nadzieje na pomoc turecką, a jesienią wojska carskie stłumiły insurekcję. Opór górali jednak tlił się nieustannie, podsycany przez emigrantów oraz sułtańską Turcję[1].

## ZMIANY ETNICZNO-DEMOGRAFICZNE

Częste wojny oraz świadome działania kolonizacyjne wydatnie wpływały na oblicze etniczno-demograficzne Północnego Kaukazu. Nakładały się na to czynniki ekonomiczne, a zwłaszcza głód ziemi, który ujawnił się wyraźnie już w XVIII wieku, a w wieku następnym przybrał dramatyczny charakter, skłaniając ludy górskie do przenoszenia się na równiny.

Wojna kaukaska przyniosła zmiany na mapie etnicznej północno-wschodniego Kaukazu; uwidoczniły się one głównie w zachodniej części Czeczenii, w tzw. Małej Czeczenii. Od przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych znaczna część ludności tej krainy w rezultacie działań wojennych uciekała w góry oraz przenosiła się do tzw. Wielkiej Czeczenii, wskutek czego w tej ostatniej rosła liczba ludności, a jednocześnie następował jej ruch ku równinom, gdzie powstawały nowe osady. Po zakończeniu wojny rozpoczęła się masowa migracja rdzennej ludności do Turcji, wymuszona po części przez zwycięski carat, a częściowo będąca skutkiem poszukiwania lepszych warunków bytu. W sumie w latach 1858-1865 przesiedliło się z Kaukazu do Turcji niemal 500 tys. osób. Migracja ta objęła przede wszystkim ludy zachodniokaukaskie, ale i około 39 tys. Czeczenów[2]. Wobec trudnych warunków życia w Turcji wielu przesiedleńców usiłowało później wracać do ojczyzny, także przekraczając granicę nielegalnie.

Wspomniany już brak ziemi w górskich okolicach, istniejący jeszcze w poprzednich wiekach, w drugiej połowie XIX wieku przybrał nader znaczące rozmiary. W efekcie nastąpił proces przesiedlania górali na równiny. Migracja Czeczenów szczególnie intensywnie występowała we wschodnich rejonach Czeczenii. Ruch ku równinom powodował tworzenie osiedli odmiennych w swym charakterze od górskich osad, wykraczających poza ramy związków rodzinno-rodowych, nie zmieniał natomiast struktury rdzennej ludności. W 1897 roku wśród Czeczenów 99,7% była to ludność wiejska. Równocześnie w ostatnim trzydziestoleciu XIX wieku nasilił się na Północnym Kaukazie proces osadnictwa przedstawicieli różnych narodowości pochodzących spoza tego regionu, zwłaszcza Rosjan i Ukraińców. Ludność rosyjska napływała na te tereny już od XVI wieku, początkowo żywiołowo, od XVIII wieku w dużym stopniu w sposób zorganizowany. Byli to wówczas głównie Kozacy dońscy, ale

---

[1] Zob. N. A. Smirnow, *Politika Rossii na Kawkazie w XVI-XIX wiekach*, Moskwa 1958, s. 200-214, 237n.

[2] Zob.: tamże, s. 200-214; W. Kolarz, *La Russie et ses colonies*, Paris 1954, s. 248.

także chłopi z centralnej Rosji. Procesy migracyjne z jednej strony, a arbitralne ustanawianie granic administracyjnych z drugiej powodowało, iż większość jednostek terytorialnych nie miała jednorodnego składu etnicznego[3].

## POD RADZIECKIM PANOWANIEM

Rewolucja lutowa w 1917 roku obaliła carat, co zdawało się zapowiadać lepsze czasy dla uciemiężonych przezeń ludów. Rewolucja bolszewicka, wypisawszy na swych sztandarach prawo narodów do samostanowienia, zdawała się potwierdzać rozpad dawnego imperium. Zresztą bolszewicy zajęci walką o utrwalenie swej władzy w Rosji i nie dysponujący na Północnym Kaukazie wpływami, nie wydawali się stanowić zagrożenia dla ruchów wyzwoleńczych na tym terenie. Już wiosną 1917 roku reprezentanci narodów północnokaukaskich podjęli działania na rzecz stworzenia odrębnego organizmu państwowego, które w listopadzie tegoż roku zaowocowały powołaniem do życia Republiki Górskich Narodów Północnego Kaukazu. Mimo współpracy z Kozakami kubańskimi, Nogajcami i Kałmukami nie udało się powstrzymać naporu wojsk bolszewickich, które na początku 1918 roku zajęły Północny Kaukaz. Liderzy ruchu wyzwoleńczego uzyskali jednak pomoc Turcji. Bazując na tym ponownie ogłosili niepodległość Północnego Kaukazu w maju 1918 roku, a następnie korzystając z pomocy wojsk sułtańskich oczyścili ojczyznę z bolszewików. Rychło jednak większa część Północnego Kaukazu znalazła się w rękach Armii Ochotniczej Denikina, której celem było restaurowanie Rosji w jej przedwojennych granicach, co kolidowało z wolnościowymi dążeniami narodów ujarzmionych przez carską Rosję. Zimą na przełomie roku 1919 i 1920 w walce z wojskami Denikina do Północnego Kaukazu doszła ponownie Armia Czerwona. Republika Północnokaukaska znalazła się w ten sposób w obliczu dwóch przeciwników, z których każdy dążył do opanowania całego terytorium dawnego imperium[4].

Latem 1920 roku Armia Czerwona zajęła Republikę Północnokaukaską ustanawiając w niej panowanie bolszewików. Na miejsce zlikwidowanej republiki stworzyli tam oni dwie jednostki państwowe: Radziecką Republikę Dagestanu i Radziecką Republikę Górską, do której włączyli Czeczeno-Inguszetię, Czerkiesję, Osetię i Karaczajo-Bałkarię. W pierwszym okresie panowania na Północnym Kaukazie bolszewicy zabiegali o realizację niektórych przynajmniej interesów rdzennej ludności, m.in. podejmując działania na rzecz zaspokojenia głodu ziemi i zwiększenia możliwości migracji górali na równi-

---

[3] Zob. N. G. Wołkowa, *Etniczeskij sostaw nasielenija Siewiernogo Kawkaza w XVIII – naczale XX wieka*, Moskwa 1974, s. 11-14, 193-196, 213-246.

[4] Zob. P. Borawski, *Czy Północny Kaukaz stanie się niepodległym państwem?*,"Obóz" 1993, nr 27, s. 162-164.

nę. Powiązano to z uderzeniem w kozactwo terskie, podejrzewane o wrogość wobec nowego reżimu. Już w 1920 roku dokonano przymusowego wysiedlenia, w większości rosyjskiej z pochodzenia, ludności stanic sunżańskich, a ziemię po niej przekazano w znacznej części Czeczenom[5]. Bojąc się równocześnie narodowej i politycznej konsolidacji górali w pojedynczym organizmie państwowym, bolszewicy poczęli dzielić Republikę Górską. We wrześniu 1921 roku od Górskiej ASRR odłączono Kabardę, tworząc z niej obwód autonomiczny. Na początku 1922 roku dołączono do niego Bałkarię, ustanawiając autonomiczny obwód kabardyjsko-bałkarski. Na podstawie kolejnych dekretów Centralnego Komiteu Wykonawczego Rosyjskiej FSRR w latach 1922-1924 powstały dalsze obwody autonomiczne: karaczajsko-czerkieski, adygejski, czeczeński, inguski i północnoosetyński. Formalnie było to zgodne z hasłami narodowościowymi bolszewickiej rewolucji, faktycznie jednak autonomia była nominalna, a o składzie i poczynaniach miejscowych władz rozstrzygała Moskwa. W kwietniu 1926 roku karaczajo-czerkieski obwód autonomiczny podzielono, a Czeczenów z Inguszami zjednoczono we wspólnym obwodzie. W grudniu 1936 roku obwody autonomiczne: kabardyjsko-bałkarski, czeczeńsko-inguski i północnoosetyński przemianowane zostały na republiki autonomiczne[6]. Taka struktura administracyjna przetrwała do 1943 roku. Te podejmowane arbitralnie decyzje, nie liczące się z rzeczywistym układem narodowościowym i dążeniami zainteresowanych społeczeństw, świadczyły o kolonialnym charakterze polityki Moskwy wobec Północnego Kaukazu kierującej się zasadą divide et impera maskowaną pięknymi hasłami. W latach dwudziestych, gdy realizowano politykę tzw. autochtonizacji (korenizacji), dbano jeszcze o odpowiedni odsetek miejscowej ludności we władzach partyjnych i państwowych, starano się stwarzać warunki rozwoju lokalnej kultury narodowej. Ale pod koniec tej dekady politykę narodowościową zdominowały hasła walki z nacjonalizmem, pod który podciągano niemal każdy przejaw patriotyzmu, dumy narodowej i troski o tożsamość etniczną, nawet jeśli ten patriotyzm związany był ideologicznie i politycznie z komunizmem. Ciągle na tereny Północnego Kaukazu napływała ludność rosyjska, co komplikowało miejscowe stosunki zarówno w sensie etnicznym, jak i socjalnym[7].

## TERROR W LATACH TRZYDZIESTYCH

Przymusowa kolektywizacja rolnictwa rozpoczęta w 1929 roku wywołała na Północnym Kaukazie zdecydowany opór. Rozpętana wówczas na obszarze

---

[5] Zob. N. F. Bugaj, *20-40-e gody: dieportacyja nasielenija s tierritorii jewropiejskoj Rossii*, „Otieczestwiennaja istorija" 1992, nr 4, s. 37-39.

[6] Zob. R. Conquest, *Mordercy narodów*, Warszawa 1987, s. 15.

[7] Zob. Kolarz, dz. cyt., s. 248.

Czeczenii walka z tzw. kułakami w istocie rzeczy nie miała żadnego sensu, albowiem na równinnych obszarach tej krainy ziemia, woda i lasy były z reguły wspólną własnością i tylko w górach rodziny miały swą odrębną własność, w olbrzymiej większości przypadków z trudem zapewniającą im egzystencję. Tymczasem przy akompaniamencie siejącej nienawiść propagandy na szeroką skalę przebiegały konfiskaty, aresztowania i deportacje całych rodzin. Czeczeni dzielili losy całej tzw. kułackiej zsyłki. Odpowiedź na kolektywizację i związaną z nią falę represji stanowił czynny opór, który wiosną 1932 roku w górach Czeczenii przybrał formę walki zbrojnej. Spory wśród historyków budzi określanie tych wydarzeń mianem powstania, co tłumaczyć można obawą przed uleganiem optyce władz bezpieczeństwa, które celowo wyolbrzymiały zakres walk, by usprawiedliwić masowe represje. Pozostaje faktem, że do złamania oporu górali użyto nie tylko formacji policyjnych, lecz także regularnych oddziałów Armii Czerwonej: pięciu dywizji piechoty, pododdziałów ze szkół kawalerii z Władykaukazu i Krasnodaru, jednostek strzelców górskich, artylerii i lotnictwa. Spotkały się one w górach i lasach z przeciwnikiem stosującym taktykę partyzancką. Równolegle rozwijano propagandę zapewniającą o poszanowaniu zasady dobrowolności przy tworzeniu kołchozów i zapowiadającą amnestię dla uczestników walk, jeśli złożą oni broń i wrócą do domu. W obliczu przytłaczającej przewagi przeciwnika, stosowania na masową skalę brutalnych represji i braku nadziei na zmianę sytuacji większość powstańców dała wiarę tym obietnicom i zaprzestała walki. Jednakże niezwłocznie po powrocie bojowników do domów rozpoczęły się aresztowania, które w samej tylko CzeczenoInguszetii objęły około 35 tys. osób[8].

Kolektywizacja, tak jak w całym ZSRR, została wszakże przeprowadzona. Do początków 1938 roku na terenie Czeczeno-Inguszetii formalnie powstało 490 kołchozów obejmujących 69 400 domostw i trzy czwarte użytków rolnych republiki. Faktycznie jednak w tymże roku ponad 17% kołchoźników nie przepracowało ani jednej dniówki, a dalsze 46% najwyżej 50 dniówek. Oznaczało to uchylanie się od pracy w kołchozach i było formą przeciw narzuconym rozwiązaniom. Równocześnie w wielu wypadkach struktura kołchozowa była tylko kamuflażem dla trwania wcześniejszych form stosunków społeczno-gospodarczych wywodzących się z organizacji rodowej. W górach, w tarasowym systemie uprawy, mimo formalnego istnienia 158. kołchozów obejmujących 99,8% gospodarstw, faktycznie nadal podstawową formą gospodarowania była gospodarka indywidualna.

Następne lata przyniosły tylko minimalne uspokojenie. Elitą narodowego sprzeciwu została wytępiona lub izolowana; tzw. klasy eksploatatorskie zniszczono; oporni znaleźli się na Syberii. Wydawało się, że terror na wielką

---

[8] Zob. R. K a r c h a, *The Peoples of the North Caucasus*, w: *Genocide in the USSR. Studies in Group Destruction*, New York 1958, s. 38.

skalę nie miał już nawet teoretycznego uzasadnienia. W 1936 roku weszła w życie „najbardziej demokratyczna", tzw. stalinowska, konstytucja ZSRR. W grudniu tegoż roku dotychczasowe obwody autonomiczne: kabardyjsko-bałkarski, czeczeńsko-inguski i północnoosetyński zostały podniesione do rangi republik autonomicznych. Był to wszakże gest bez większego znaczenia. Autonomia miała charakter nominalny, a odgrywający główną rolę we władaniu tymi regionami funkcjonariusze partyjni i państwowi byli wyznaczani przez Moskwę i przed nią odpowiedzialni. Era autochtonizacji (korenizacji) należała już do przeszłości. Co więcej – w latach trzydziestych intensywnie zwalczano jej efekty, a zwłaszcza skłonność kadr komunistycznych do dbałości o ograniczone choćby respektowanie interesów narodowych i do łączenia idei komunistycznych z narodowymi tradycjami, zwalczano skłonność do rzeczywistej autonomii narodowo-kulturalnej.

Pół roku po utworzeniu republik autonomicznych Północny Kaukaz objęła kolejna fala terroru. 31 lipca 1937 roku NKWD, na podstawie z góry przygotowanych list, dokonało masowych aresztowań. Aresztowanych transportowano do Groznego. W tamtejszym więzieniu znalazło się ich około 5. tys., kolejne 5 tys. zgrupowano w pomieszczeniach trustu naftowego, ponad 3 tys. w innych miejscach. Po tym zmasowanym uderzeniu aresztowania na mniejszą skalę kontynuowano aż do początków 1938 roku. Dotknęły one w pierwszej kolejności nową, narodową inteligencję ukształtowaną już w systemie radzieckim, zwłaszcza w dobie korenizacji. Ofiarą terroru padli członkowie obwodowych komitetów partyjnych, rządów republikańskich, rad różnych szczebli i komitetów wykonawczych, dziennikarze, pisarze, naukowcy. Wysuwano pod ich adresem najbardziej absurdalne oskarżenia o działalność antypartyjną i antyradziecką. NKWD sformułowało tezę o istnieniu w Czeczeno-Inguszetii nacjonalistycznego ośrodka kontrrewolucyjnego. Bezpośrednio o przynależność do owego kontrrewolucyjnego centrum oskarżono 137 osób. Wiele nie przeżyło długotrwałego śledztwa, wiele skazano na śmierć lub na pozbawienie wolności od 7. do 25. lat. Pod rozmaitymi innymi zarzutami represjonowano tysiące ludzi. NKWD masowo aresztowało także bezpartyjnych przedstawicieli stosunkowo nielicznej przedrewolucyjnej inteligencji, lojalnie pracujących w różnych instytucjach od czasu zajęcia Północnego Kaukazu przez bolszewików.

Represje skierowane były nie tylko przeciw ludziom, ale i przeciw kulturze, a zwłaszcza literaturze. Pod pretekstem likwidacji owoców działania wrogów ludu, burżuazyjnych nacjonalistów, reprezentantów panturkizmu i panislamizmu, trockistów i bucharinowców niszczono literaturę w językach narodowych, zarówno oryginalną, jak i tłumaczoną, włączając w to podręczniki szkolne, beletrystykę, literaturę naukową i techniczną, publikacje polityczne i propagandowe, w tym przekłady klasyków marksizmu. Ukoronowaniem tego mordu na kulturze narodów Północnego Kaukazu było narzucenie cyrylicy w miejsce alfabetu łacińskiego.

Nie należy zapominać także o walce z religią muzułmańską. W 1921 roku na Północnym Kaukazie otwartych było jeszcze 4 tys. meczetów, 2 tys. elementarnych, średnich i wyższych szkół religijnych, działało ponad 10 tys. mułłów i nauczycieli. W końcu lat trzydziestych pozostało zaledwie 150 meczetów oraz tyluż starych mułłów i muezinów. Szkoły religijne zostały zamknięte już w latach 1925-26. W 1929 roku zamknięto większość świątyń zamieniając je w sklepy, kluby, magazyny, a wielka część duchownych została poddana represjom.

Centralizacja państwa radzieckiego, dyskryminacja i wręcz niszczenie kultury narodowej, destrukcja tradycyjnych układów społecznych i instalowanie przemocą nowych form ekonomicznych były zjawiskami odciskającymi się na stosunkach między narodami. Jakkolwiek Rosjanie w nie mniejszym stopniu doświadczali wszystkich nieszczęść stalinizmu, to przecież dla ludów Północnego Kaukazu oni właśnie byli narodem panującym, uprzywilejowanym i uciskającym inne narody. Wielkorosyjski nacjonalizm, kryjący się za wieloma elementami polityki Kremla wbrew internacjonalistycznym hasłom propagandowym, był obok totalitarnej praktyki państwowej głównym elementem zniewolenia narodów północnokaukaskich.

## DEPORTACJA NARODU CZECZEŃSKIEGO

Tlący się cały czas opór ludów północnokaukaskich ponownie wzmógł się w 1939 roku, najpierw w Bałkarii i Karaczaju, a od wiosny 1940 roku także w Czeczeno-Inguszetii, gdzie nasiliły się działania zbrojnych grup, zwłaszcza w górach. Wybuch wojny niemieckoradzieckiej i szybkie postępy wojsk hitlerowskich stały się czynnikiem stymulującym zachowania znacznej części narodów Północnego Kaukazu. Perspektywa niemieckiego zwycięstwa stwarzała im nadzieję na zmianę dotychczasowego położenia i zniesienie zależności od Moskwy. Część aktywnych politycznie środowisk podjęła współpracę z Niemcami, gdy ci znaleźli się na Północnym Kaukazie w wyniku letniej ofensywy w 1942 roku. Czeczeno-Inguska ASRR w znacznej większości znalazła się poza zasięgiem niemieckiej okupacji. Nasiliły się tam wszakże działania grup zbrojnych występujących przeciw władzy radzieckiej, a także oddziałów dywersyjnych przerzucanych przez linię frontu. Dużą skalę osiągnęła dezercja z Armii Czerwonej. Także po zatrzymaniu naporu niemieckiego i po przejściu Armii Czerwonej do ofensywy zagrożenie na terenie Czeczeno-Inguszetii władze uważały za poważne, przy czym częstokroć okazywało się, iż działania traktowane jako antyradzieckie czy „bandyckie" były w dużej mierze aktami rozpaczy ze strony ludzi niewinnie represjonowanych. Równocześnie wbrew faktom funkcjonariusze radzieccy przekazywali do Moskwy meldunki o rzekomo masowo występującym wśród Czeczenów i Inguszów „bandytyzmie", by uzasad-

nić w ten sposób podejmowanie działań terroryzujących ludność i zarazem podnieść własne znaczenie „obrońców władzy radzieckiej”[9].

W takiej atmosferze w lutym 1943 roku zapadła wstępna decyzja o wysiedleniu całego narodu czeczeńskiego z Północnego Kaukazu. Ostatecznie plan przymusowego przesiedlenia został opracowany w połowie grudnia 1943 roku. Decyzję o likwidacji Czeczeno-Inguskiej ASRR podjął Państwowy Komitet Obrony 31 stycznia 1944 roku, 7 marca 1944 roku zaś, a zatem już po przeprowadzeniu wysiedlenia, Prezydium Rady Najwyższej ZSRR wydało odpowiedni dekret, regulujący także sprawę ustroju administracyjnego terytorium likwidowanej republiki. Dekret ów uzasadniał powzięte decyzje rzekomą zdradą ojczyzny ze strony Czeczenów i Inguszów, współpracą z faszystami i walką z władzą radziecką[10].

Deportacja zaczęła się 23 lutego 1944 roku. W trakcie jej przeprowadzania miały miejsce brutalne mordy na ludności. Ich ofiarami padali ludzie nie chcący porzucić ojcowizny, usiłujący uciec przed wywiezieniem, nie będący w stanie w odpowiednim tempie maszerować do punktów zbornych. Zwłaszcza w rejonach górskich dochodziło do masowych zbrodni, także na kobietach, dzieciach, starcach. Trudno dokładnie ocenić wielkość strat poniesionych przez ludność w trakcie samej operacji wysiedlania, zapewne było to co najmniej parę tysięcy istnień. Transport odbywał się prawie miesiąc, w bydlęcych wagonach, w tłoku, w bardzo złych warunkach sanitarnych, czego efektem była epidemia tyfusu. Ze źródeł urzędowych wynika, iż ogółem przesiedlono wówczas niemal 400 tys. Czeczenów. W trakcie transportu i w pierwszych 18. miesiącach pobytu w miejscach przymusowego osiedlenia zmarło ponad 18% deportowanych. Warunki panujące na zesłaniu były tragicznie trudne, co przyznawały nawet w oficjalnych ocenach ówczesne władze. W wyniku stałego niedożywienia, chorób, niezwykle złych warunków bytowania szybko zmieniał się genotyp narodu czeczeńskiego: w miejsce wysokich, pięknych zdrowych górali żyjących po sto i więcej lat, rodziły się dzieci chorowite, cherlawe, których wielka część umierała krótko po przyjściu na świat lub w wieku niemowlęcym. Szacuje się, że w sumie w ciągu zesłania, tj. w latach 1944-1957, straty narodowości czeczeńskiej sięgnęły 200 tys. osób[11].

Równolegle z deportacją ludności odbywał się masowy rabunek mienia; wywożono wszystko – począwszy od odzieży, skór i wyrobów skórzanych, zabytkowej broni białej i palnej, po bezcenne dobra kultury umysłowej: ocalałe z wcześniejszych zniszczeń rękopisy, arabskojęzyczne traktaty filozoficzne,

---

[9] Zob. N. F. Bugaj, *Prawda o dieportacyi czeczenskogo i inguszskogo narodow*, „Woprosy istorii” 1990, nr 7, s. 36n.

[10] Zob. S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski, *Masowe deportacje radzieckie w okresie II wojny światowej*, Wrocław 1994, s. 120n.

[11] Szerzej zob. tamże, s. 106-133.

medyczne i matematyczne, dzieła literatury pięknej. Wielka ich część uległa zniszczeniu. Ten sam los spotkał czeczeńskie cmentarze, pomniki, zabytki sztuki i architektury. W ramach zacierania śladów po rdzennych mieszkańcach republiki dokonano zmiany na rosyjskie nazw miejscowych, nazw przedsiębiorstw, instytucji i ulic. Aby żaden pozytywny element nie mógł łączyć się z narodami uznanymi za wrogów i zdrajców, z woli Stalina w odpowiednich dokumentach i publikacjach zmieniono narodowość poległych na wojnie Bohaterów Związku Radzieckiego pochodzenia czeczeńskiego.

Zgodnie z decyzjami o wysiedleniu ludności czeczeńskiej i inguskiej przestała istnieć dotychczasowa republika autonomiczna. Na mocy dekretu Prezydium Rady Najwyższej ZSRR utworzono nowy obwód groznieński w ramach Rosyjskiej FSRR. Do obwodu tego postanowiono włączyć większość obszaru dawnej republiki autonomicznej. Resztę podzielono między Dagestan, Północną Osetię i Gruzję.

Na opuszczonych miejscach poczęto osiedlać ludność z innych terenów, głównie rosyjską. Jednakże wiele gospodarstw i domostw uległo zniszczeniu po wygnaniu z nich właścicieli. Jeśli na terytorium obwodu groznieńskiego, wchodzącym poprzednio w skład Republiki Czeczeno-Inguskiej, było 28 375 gospodarstw, to w maju 1945 roku funkcjonowało ich tam tylko 10 200, a liczba osadników sięgnęła zaledwie 40% wysiedlonych[12].

## POWRÓT DO OJCZYZNY

Zmiany w położeniu deportowanych narodowości nastąpiły w ZSRR wraz z procesami tzw. destalinizacji. W ślad za głośnym referatem N. S. Chruszczowa na XX Zjeździe KPZR 16 lipca 1956 roku Prezydium Rady Najwyższej ZSRR wydało dekret zwalniający Czeczenów z zesłania. Zabroniono im jednak powrotu w rodzinne strony i odmówiono zwrotu skonfiskowanych majętności. Mimo to tysiące ludzi samowolnie wracało do miejsc poprzedniego zamieszkania[13].

Kilka miesięcy później Czeczeni odzyskali jednak utraconą z polecenia Stalina autonomię. Na mocy dekretu Prezydium Rady Najwyższej ZSRR z 9 stycznia 1957 roku restytuowano Czeczeno-Inguską ASRR, umożliwiając tym samym powót do ojczyzny tysiącom wyrwanych z niej przemocą ludzi. Posunięcia te nie mogły oczywiście stanowić zadośćuczynienia za straszliwą krzywdę wyrządzoną narodowi czeczeńskiemu. Nic nie mogło przywrócić życia tysiącom ofiar, nic nie mogło cofnąć strat zadanych jego materialnej i duchowej kulturze. O rozmiarach tych strat przekonuje fakt, że w 1959 roku liczba

---

[12] Zob. B u g a j, dz. cyt., s. 43.

[13] Zob. W. N. Z i e m s k o w, *Massowoje oswoboż dienije spiecposielen cew i ssylnych (1954-1960 gg.)*, „Sociołogiczeskije issledowanija" 1991, nr 1, s. 17.

Czeczenów stanowiła tylko 82,5% stanu z 1926 roku. Demograficzny rozwój narodu został cofnięty o kilkadziesiąt lat. Co więcej – jeszcze w 1959 roku ponad 41% Czeczenów znajdowało się poza odbudowaną republiką, głównie w miejscach zesłania, w rezultacie czego w granicach swej jednostki autonomicznej stanowili oni zaledwie 35% ludności, a Rosjan było tam 51%, podczas gdy w 1939 roku Czeczeni stanowili 54%, Ingusze 29%, a Rosjanie tylko 12% ludności[14]. Ludność rosyjska grupowała się głównie w miastach i na równinach, gdzie stanowiła w poszczególnych rejonach 43-55%, natomiast w rejonach górskich Czeczeni stanowili 94-98% ludności[15].

Proces rozliczania się z polityką stalinowską wobec narodów Północnego Kaukazu był tylko częściowy i niekonsekwentny. Przywracanie im formalnej autonomii w pewien sposób zresztą stanowiło zwierciadlane odbicie logiki dawniejszej polityki. Administracyjnymi posunięciami rozstrzygnięto znów w Moskwie złożone problemy stosunków międzyetnicznych, sprowadzając istotę sprawy do nowych arbitralnych uregulowań terytorialnych, nie uwzględniających realnie zachodzących procesów demograficznych. W rezultacie posunięć z lat 1956-1957 na Północnym Kaukazie nadal utrzymano rozbicie grup etnicznych między różne jednostki administracyjne.

## NIEPODLEGŁOŚĆ I KONFLIKTY

Dziedzictwo stalinizmu i ówczesnej polityki narodowościowej nadal wyciskało piętno na stosunkach narodowościowych na Kaukazie: dawni zesłańcy ich potomkowie wrócili wszak obarczeni swymi tragicznymi doświadczeniami, wrócili często do miejsc, w których żyli już inni ludzie, obcej narodowości, przez lata utwierdzani w przekonaniu, iż poprzedni mieszkańcy byli zdrajcami i bandytami. Dokonane arbitralnie zmiany terytorialne i przemieszczenia narodowościowe nie mogły nie budzić napięć, nie wywoływać konfliktów, do czasu tylko tłumionych przez system radziecki, prowadzących jednak do prawdziwych eksplozji w chwili jego nadwątlenia i załamania.

W 1990 roku prezydentem Czeczensko-Inguskiej ASRR został generał D. Dudajew, który w ówczesnych warunkach reprezentował opcję niepodległościową, opowiadającą się zerwaniem więzi z Rosją. W listopadzie 1991 roku proklamowano niepodległość Republiki Czeczeńskiej. Postawiło to na porządku dziennym nie tylko kwestię stosunków z Rosją, ale i z Inguszami współzamieszkującymi dotychczasową republikę autonomiczną, zwłaszcza że ci ostatni nie zamierzali przyjmować opcji antyrosyjskiej, lecz przeciwnie – we współdziałaniu z Moskwą pragnęli realizować swe narodowe interesy.

---

[14] Zob. *Kultura i byt narodow Siewiernogo Kawkaza (1917-1960 gg.)*, red. W. K. Gardanow, Moskwa 1968, s. 62n, 343.

[15] Tamże, s. 61.

Czeczeno-Inguska ASRR w 1957 roku w zasadzie została przywrócona w granicach z 1943 roku, ale poza jej obrębem pozostał w przeszłości etnicznie inguski rejon Prigorodnyj oraz prawobrzeżna, inguska część Władykaukazu. Ingusze nigdy nie zrezygnowali z tych terenów, a ich nadzieje rozbudziły przemiany w epoce pieriestrojki. Toteż gdy system radziecki ulegał rozkładowi, Ingusze wystąpili z postulatem odzyskania swych ziem. Tymczasem decyzja Czeczenów o ogłoszeniu niepodległości spowodowała zniknięcie Inguszetii z mapy politycznej. Dlatego też w tym samym czasie Ingusze opowiedzieli się za utworzeniem, przy pomocy Kremla i w ramach Federacji Rosyjskiej, własnej republiki, w której skład weszłyby także ziemie utracone w 1944 roku. W czerwcu 1992 roku parlament rosyjski przyjął ustawę o utworzeniu Republiki Inguskiej. O ile jednak rozgraniczenie z Czeczenią przebiegło stosunkowo spokojnie, o tyle konflikt ingusko-osetyński wybuchł z całą siłą.

Terytorialne spory ujawnione z całą ostrością na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych stanowią na Północnym Kaukazie jeden z zasadniczych czynników określających stosunki międzyetniczne. Dzieje się to w warunkach, gdy ziemia pozostaje tam głównym bogactwem i podstawowym czynnikiem egzystencji rdzennych narodów regionu. Wśród Czeczenów w 1989 roku 75% stanowiła ludność wiejska. Problem ten ma inny wymiar dla mieszkającej tam ludności rosyjskiej, w znacznie większym stopniu mającej cechy ludności miejskiej, wyjąwszy kozactwo, które silnie związane jest z rolnictwem. Odrodzenie kozactwa stanowi z tego powodu silny czynnik wzrostu napięć międzyetnicznych na tym obszarze. Zarazem tempo wzrostu ludności wśród narodów północnokaukaskich jest kilkakrotnie wyższe niż wśród Rosjan. W latach 1979-1989 liczba Czeczenów zwiększyła się o 26%, podczas gdy liczba Rosjan o niespełna 6%. Problem ludności rosyjskiej na nierosyjskich obszarach etnicznych jest niezwykle ważnym czynnikiem w procesach zachodzących w Rosji i to – dodajmy – czynnikiem konfliktogennym. Ludność ta z jednej strony czuje się zagrożona dążeniami narodów nierosyjskich, z drugiej przeżywa swoisty stres wywołany rozpadem ZSRR, w którym odgrywała dominującą rolę, a na to nakładają się mocarstwowe aspiracje konfrontowane z problemami ekonomicznej degradacji i socjalnej destabilizacji. Warto zwrócić przy tym uwagę, że ludność rosyjska na obszarze poszczególnych autonomii narodowych to znaczący odsetek mieszkańców; w 1989 roku w jednostkach autonomicznych na Północnym Kaukazie stanowiła: w Północnej Osetii 29%, w obwodzie karaczajo-czerkieskim 41%, w Republice Kabardyjsko-Bałkarskiej 32%, wreszcie w najbardziej nas tu interesującej Czeczeno-Inguszetii 23%[16].

Na obszarach zwarcie zamieszkanych przez ludność nierosyjską ujawniły się, silne i dynamiczne w wielu wypadkach, ruchy narodowe, które zmierzały

---

[16] Zob. *Nacyonalnaja politika w Rossijskoj Fiedieracyi*, red. W. A. Tiszkow, Moskwa 1993, s. 37.

do uzyskania form organizacji państwowej daleko bardziej samodzielnej niż w ramach dawnego ZSRR, a w wielu wypadkach dążące wprost do niepodległości. Tego rodzaju sytuacja zaistniała właśnie w Czeczenii. Władze Rosji ze względów ideologicznych, politycznych i strategicznych były i są jak najdalsze od respektowania tego rodzaju dążeń, które pogłębiałyby dezintegrację państwa i podważały jego mocarstwowe wpływy. Czeczenia jest zaś nie tylko krajem rolnictwa i hodowli, ale także ośrodkiem wydobycia ropy naftowej. Jest też kluczem do Zakaukazia, przez jej terytorium bowiem przebiega strategiczna linia komunikacyjna Rostów-Baku.

Dążąc do utrzymania stanu posiadania, władze Rosji odwołują się zarówno do inspirowania tarć wewnętrznych w elitach politycznych emancypujących się narodów, jak i do nacisków ekonomicznych, wreszcie – do otwartego użycia siły, gdy inne środki nie przynoszą oczekiwanych skutków. Tragedia Czeczenii jest tego nie jedynym, ale szczególnie dramatycznym przejawem.

„ETHOS" 1995 nr 2-3 (30-31) – 8

Jolanta DARCZEWSKA

# PRASA ROSYJSKA PO PRZEŁOMIE W ROKU 1991

*Zderzenie władzy działającej poza kontrolą z wolnością słowa jest w Rosji zjawiskiem nowym. Wypowiedziano nawet pogląd, że jedyną prawdziwą władzą są media. To określenie jest jednak równie nieadekwatne, jak „demokratyczna prasa".*

## CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA

Po nieudanej próbie puczu w sierpniu 1991 roku Borys Jelcyn wydał dekret, na mocy którego rozwiązano KPZR i zawieszono wydawanie gazet, które opowiedziały się po stronie puczystów. We wrześniu 1991 roku komunistyczna „Prawda", „Sowietskaja Rossija", „Raboczaja tribuna" i inne dzienniki pojawiły się ponownie, nie zmieniając dotychczasowej linii politycznej. Liberalne gazety, które należały do partii, Komsomołu lub parlamentu (Rady Najwyższej ZSRR), a nie obejmował ich dekret Jelcyna – m.in. „Sowietskaja kultura" (obecnie „Kultura"), „Komsomolskaja prawda", „Moskowskij komsomolec", „Izwiestija" – postanowiły się uwolnić od organizacji, które je założyły. Monopol informacyjny państwa został złamany i dziś istnieje w Rosji wiele prywatnych wydawnictw (na przykład joint venture wydawnictwa „Izwiestija" i amerykańskiego koncernu prasowego Hearsta, Dom Wydawniczy „Kommiersant", spółka „Megapolis" czy „Siegodnia", której organem założycielskim jest grupa „Most").

Po rozpadzie ZSRR rosyjskie mass media zaczęły odczuwać poważne problemy finansowe. Rynek prasowy okazał się zupełnie nie przygotowany na odcięcie od dotacji państwowych. Wyższe ceny papieru, maszyn poligraficznych, rosnące koszty dystrybucji i utrzymania lokali redakcyjnych spowodowały, że na przełomie roku 1991 i 1992 wiele gazet znalazło się na krawędzi bankructwa. W lutym 1992 roku rząd zaoferował pożyczki sporej liczbie gazet, ale zostały one przeznaczone głównie na spłatę długów; kredyty nie były w stanie rozwiązać problemów finansowych prasy, z którymi boryka się ona do dziś, a ich przydzielenie dało początek systemowi subwencjonowania prasy.

Do nowych praw rynku jako pierwsza dostosowała się gazeta „Izwiestija", która zaczęła publikować reklamy i ogłoszenia. Największe i najlepsze gazety niezależne („Niezawisimaja gazieta", „Kommiersant"), które nie były doto-

wane przez rząd, również szukały podobnych sposobów na przetrwanie. Dawne komunistyczne gazety były nadal finasowane z funduszów partii. Dziś nawet już tego nie ukrywają[1]. Problemy finansowe zmusiły większość redakcji do podniesienia cen gazet i ich prenumeraty, co spowodowało znaczny spadek liczby czytelników. Czołowe tygodniki obozu reformatorów „Litieraturnaja gazieta", „Moskowskije nowosti" utrzymały na przykład około dwadzieścia pięć procent czytelników z 1991 roku. Średnio nakłady spadły ponad dziesięciokrotnie, a ceny prasy wzrosły dwanaście tysięcy razy[2].

Pozytywne nastawienie do mediów w późnych latach osiemdziesiątych było głównie rezultatem naruszenia przez nie ideologicznego tabu i podawania rewelacyjnych informacji, które władza poprzednich siedemdziesięciu lat skrywała przed społeczeństwem[3]. W okresie Gorbaczowowskiej „głasnosti", tj. jawności myśli, koncepcji, dyskusji, prasa uległa radykalnej metamorfozie i zaprezentowała całkiem odmienny od dotychczasowego obraz swego kraju: informowała o tragicznych konfliktach, odsłaniała kulisy walki o władzę, pisała o przejawach totalitarnego zdziczenia, co niewątpliwie przyczyniło się do radykalizacji nastrojów społeczeństwa.

Od 1991 roku zaufanie do środków masowego przekazu – mimo znacznego wzbogacenia oferty wydawniczej (w 1992 roku pojawiły się pisma niezależne: „Niezawisimaja gazieta", „Obszczaja gazieta", „Kommiersant daily" oraz „Stolica", „Megapolis-Express", „Kommiersant", „Kuranty"; w 1993 roku gazeta „Siegodnia", którą założyła część redakcji dziennika „Niezawisimaja gazieta"; w tymże roku powstała „Nowaja jeżedniewnaja gazieta", która wyłoniła się z dziennika „Komsomolskaja prawda") – systematycznie malało z powodu ich rozpolitykowania i dydaktyzmu. Szacuje się, że prasa rosyjska stanowi źródło informacji dla około 5% obywateli, podczas gdy telewizja jest takim źródłem dla 85% mieszkańców Rosji. Nierzetelność, skłonność do komentarza zamiast sprawozdania, tendencyjność, brak dobrego reportażu i wiele innych odziedziczonych po komunizmie wad dziennikarstwa powoduje niechęć do tych mediów. Do spadku zainteresowania prasą przyczyniała się też, w miarę upływu czasu, niewiara społeczeństwa w sukces reform demokratycznych, które środki masowego przekazu wypromowały. Ponadto nowe władze Rosji nie zdołały wypracować „cywilizowanego" modelu współpracy z mediami, o czym świadczą stale podejmowane przez nie próby „ręcznego" sterowania prasą. Rezultatem jest obecna sytuacja: pomimo prawa do krytyki działań władzy proces podejmowania decyzji w Rosji jest taką samą tajemnicą, jak za czasów Breż-

---

[1] Zob. „Prawda" 1995, nr 43 (23 III).

[2] Dla porównania: wódka w tym czasie podrożała tysiąc razy, a chleb dwa tysiące razy („Argumienty i fakty" 1995 (17 IV).

[3] Kierując się wytycznymi Marksa, Engelsa i Lenina partia komunistyczna stworzyła wysoko ideową prasę partyjno-radziecką, uczyniła ją głównym narzędziem realizacji zadań KPZR.

niewa. W 1992 roku zagranicznych korespondentów nie wpuszczano na rządowe briefingi, a rząd utworzył radę, z ministrem prasy i informacji Michaiłem Połtoraninem na czele, która jako jedyne źródło dostarczała zagranicznym dziennikarzom informacji o rozwoju reform gospodarczych w Rosji. W ciągu ostatnich lat nic się pod tym względem nie zmieniło; po rozpoczęciu interwencji w Czeczenii „demokratyczne" władze powołały Ośrodek Informacyjny, który przekazywał mediom „jedynie słuszną", oficjalną wersję wydarzeń.

Niezależnie od wszystkiego wolność słowa stała się w Rosji cenioną wartością. Nie pomagają już zapewnienia o konieczności „doskonalenia polityki informacyjnej". Stało się oczywiste, że w sytuacji wolnego wyboru tego rodzaju polityka w ogóle nie ma racji bytu, a próby przywrócenia cenzury napotykają zdecydowany sprzeciw. Prasa rosyjska, na którą pod koniec 1994 roku składało się 2364 tytuły gazet codziennych i 2219 tytułów innych czasopism[4], uniezależnia się od dyrektyw, traci też swą dominującą wcześniej cechę – jednomyślność. Aby uzyskać pełną wiarygodność, musi jednak całkowicie uniezależnić się od subwencji państwowych i nauczyć się funkcjonować w warunkach wolnego rynku.

## SYTUACJA DZIENNIKARZY

Prawdę mówiąc, od czasów „głasnosti" aż do ostatnich miesięcy dziennikarze w Rosji mogli się czuć bezpiecznie, mimo że często zajmowali się niebezpiecznymi sprawami, takimi jak mafia czy korupcja w armii i na szczytach władzy. Pojawiające się od czasu do czasu doniesienia o zabójstwach lub szykanowaniu dziennikarzy tonęły w powodzi informacji o rosnącej przestępczości i wielu innych „gorących" tematów.

Sytuacja zmieniła się dopiero w październiku ubiegłego roku, kiedy w budynku redakcji dziennika „Moskowskij komsomolec" wybuchło dwieście gram trotylu rozrywając na strzępy młodego dziennikarza Dmitrija Chołodowa, który deptał po piętach rosyjskim generałom, oskarżając ich o malwersacje w armii. Drugim takim przypadkiem była śmierć popularnego dziennikarza telewizyjnego Władisława Listjewa na początku marca bieżącego roku. W obu przypadkach media wskazywały na polityczne motywy zabójstwa. Dziennikarze poczuli się zagrożeni. Na konferencji prasowej po zabójstwie Chołodowa podkreślono, że „dziennikarze nie tylko nie mogą liczyć na pomoc władz, ale sami stają się ofiarami agresji milicji. Tylko w 1994 roku z rąk «nieznanych sprawców» zginęło 20. dziennikarzy"[5]. Znakomita większość sprawców tych zabójstw pozostaje nieznana, a więc bezkarna.

---

[4] Serwis informacyjny agencji „Interfax" (28 IV 1995).

[5] Tę wypowiedź Pawła Gutionowa, przewodniczącego Komitetu Obrony Praw Dziennikarzy przy Związku Dziennikarzy Rosji, przytacza „Kommiersant daily" 1994, nr 197 (18 X).

Z aktami terroru, jak zgodnie twierdzą dziennikarze rosyjscy, graniczy wywierana na nich presja polityczna i ekonomiczna. Średnia płaca dziennikarza wynosi w Rosji 100 tys. rubli (czyli niespełna 20 dolarów, dolar bowiem przekroczył już wartość 5 tys. rubli; dla porównania przeciętny miesięczny dochód na jednego mieszkańca jest równy 280 tys. rubli). „Czy za takie pieniądze można uczciwie wykonywać swą pracę? Czy w takich warunkach można się dziwić, że prasa jest skorumpowana"? – skarżyli się uczestnicy odbytego niedawno (27-28 kwietnia bieżącego roku) IV Zjazdu Związku Dziennikarzy Federacji Rosyjskiej, powtarzając w kuluarach jako anegdotę stwierdzenie przewodniczącego Związku Wsiewołoda Bogdanowa, że „dziennikarz rosyjski jest prawdziwym fenomenem: pieniądze weźmie, ale prawdę napisze".

Ostatnio środowisko wyraźnie się ożywiło. Powołano fundację „Niebezpieczna Strefa" oraz fundusz ubezpieczeń dziennikarzy. W Moskwie powstanie „pogotowie ratunkowe", do którego zagrożony dziennikarz będzie mógł w każdej chwili zadzwonić. Związek prowadzi rozmowy z MSW na temat utworzenia „gorących linii" we wszystkich regionach i udzielenia pomocy dziennikarzom proszącym o interwencję milicji. Zażądano zwrotu mienia byłego Związku Dziennikarzy ZSRR, które przeszło pod zarząd Komitetu do Spraw Majątku Państwowego. Przede wszystkim jednak dziennikarze jednym głosem zaapelowali o zaprzestanie prób przywrócenia cenzury.

## PRZYCZYNY I FORMY OGRANICZEŃ ROSYJSKIEJ WOLNOŚCI SŁOWA

Nowa ustawa prasowa weszła w życie 6 lutego 1992 roku. Zabrania ona całkowicie tworzenia monopolu informacyjnego i uniemożliwia jakąkolwiek cenzurę. Jednak ani kodeks cywilny, ani karny nie przewidują kary za naruszenie tego prawa. Przypadki zniesławienia karane są niewielką grzywną, a publikowanie artykułów jawnie nacjonalistycznych czy antysemickich praktycznie nie spotyka się z odzewem ze strony organów sądowych. 29 października 1993 roku powstał wprawdzie Sąd Rozjemczy do Spraw Sporów Dziennikarskich, ale obsługiwał głównie trwającą wówczas kampanię wyborczą do parlamentu. Tuż po wyborach dekretem z 31 grudnia 1993 roku Borys Jelcyn przekształcił go w Izbę do Spraw Sporów Dziennikarskich przy Prezydencie Federacji Rosyjskiej. Ten arbitraż, wspierany moralnie i materialnie przez administrację prezydenta, nigdy nie cieszył się zaufaniem. Niedawno zresztą Izbą zainteresowali się deputowani, zapowiadając debatę na ten temat oraz skierowanie wniosku do Trybunału Konstytucyjnego, który powinien rozpatrzyć, czy jej działalność i prezydencki dekret są zgodne z konstytucją.

Fikcją jest również ochrona prawna przed ingerencją polityczną w media. Pierwsze próby takiej ingerencji podjęto już w 1992 roku. Michaił Połtoranin, ówczesny minister prasy i informacji, zagroził niezależnym gazetom zamknię-

ciem, jeśli wydrukują materiał krytyczny o Jelcynie. W tymże roku głośna się stała uchwała Rady Najwyższej Federacji Rosyjskiej o przejęciu sprywatyzowanej gazety „Izwiestija", która do 1991 roku była organem Rady Najwyższej ZSRR. Sprawę rozstrzygnął Trybunał Konstytucyjny i gazeta utrzymała niezależność. W okresie konfrontacji między prezydentem a parlamentem ten ostatni wielokrotnie wzywał do zinstytucjonalizowania kontroli nad mediami. W lipcu 1993 roku Rada Najwyższa przyjęła poprawki do ustawy prasowej ustanawiające nadzór parlamentu nad prasą i telewizją. Powołano nawet Federalną Radę Nadzorczą do Spraw Mediów. Do realizacji postanowień nie doszło, po wakacjach parlamentarnych prezydent, jak wiadomo, przystąpił do ostatecznego szturmu na Radę Najwyższą. Pod koniec września tegoż roku Połtoranin zebrał w siedzibie TASS-u szefów ważniejszych agencji informacyjnych i redaktorów naczelnych i zażądał od zebranych „przekazywania dobrych informacji" oraz zdecydowanego przeciwstawienia się bzdurom: wiadomościom dostarczanym mediom przez zbuntowanych deputowanych.

Już te choćby przykłady dowodzą, że deklarowane intencje „demokratycznych" władz (nowa ustawa prasowa była ponoć najbardziej postępowym dokumentem, jaki kiedykolwiek zatwierdziła Rada Najwyższa[6]) od początku rozmijały się z praktyką. Po dojściu Jelcyna do władzy kuratelę nad mediami objął Michaił Połtoranin, początkowo minister prasy i informacji, a po VII Zjeździe Deputowanych (w przededniu Zjazdu na skutek krytyki deputowanych złożył dymisję) dyrektor specjalnie powołanego dlań Federalnego Ośrodka Informacji do Spraw Koordynacji Polityki Informacyjnej. Połtoranin, cieszący się wówczas bezgranicznym zaufaniem prezydenta, był z gruntu przeciwny niezależności prasy i wolności słowa. Poglądów nie zmienił do dziś. Podczas wspomnianego zjazdu dziennikarzy, pod koniec kwietnia bieżącego roku zaatakował na przykład Fundację Ochrony Jawności, „którą opanowali agenci CIA, FBI i Mosadu"[7]. Kolejny szef Ministerstwa Prasy i Informacji, Michaił Fiedotow, prawnik, okazał się całkowicie bezradny wobec poczynań parlamentu, który „otwarcie wypowiadał się przeciwko wolności słowa" i po kilku miesiącach urzędowania, w lipcu 1993 roku, na znak protestu sam podał się do dymisji.

Początkowo władze Federacji Rosyjskiej nie miały żadnej koncepcji funkcjonowania mediów. Świadczy o tym chociażby burzliwa w ciągu ostatnich lat historia „centrum dowodzenia" prasą. Po zlikwidowaniu ośrodka Połtoranina (22 grudnia 1993 roku, notabene Ministerstwo Prasy i Informacji zlikwidowano natychmiast po dymisji Fiedotowa) powołano Komitet Federacji Rosyjskiej do Spraw Prasy i Informacji, a jego przewodniczącym w randze ministra został Borys Mironow, który zasłynął z publicznych oświadczeń w rodzaju: „Jeśli

---

[6] „Rossijskije wiesti" 1994, nr 174 (15 X). Dziennik ten był organem Rady Najwyższej do czasu jej rozwiązania w październiku 1993 roku; obecnie jest trybuną administracji prezydenta Jelcyna.

[7] „Obszczaja gazieta" 1995, nr 18 (4-10 V).

rosyjski nacjonalizm to faszyzm, to jestem faszystą"[8]. Pod naporem krytyki prasy centralnej, zarzucającej mu brak kompetencji, Mironow podał się do dymisji, a jego obowiązki od listopada 1994 roku przejął Siergiej Gryzunow. Równolegle nadzór nad mediami sprawuje wspomniany już Michaił Połtoranin, obecny przewodniczący parlamentarnego Komitetu do Spraw Polityki Informacyjnej oraz odpowiedzialny za nie z ramienia rządu wicepremier Siergiej Szachraj.

Coraz częściej pojawiające się z ich strony zapowiedzi „doskonalenia polityki informacyjnej państwa" oraz inne inicjatywy świadczą o zdecydowanym zwrocie w tej polityce. Przewodniczący komitetu parlamentarnego przygotował ostatnio ustawę *O wspieraniu przez państwo środków masowego przekazu i wydawnictw książkowych* przewidującą utworzenie Fundacji Rozwoju Mediów, przejęcie przez nią państwowych zakładów poligraficznych, kombinatów papierniczych, stacji nadawczych itp. Fundacja miałaby się zajmować także centralnym rozdziałem dotacji państwowych, „co w praktyce oznacza próbę przywrócenia monopolistycznej władzy państwa nad mediami"[9]. Po burzliwej dyskusji prasowej ustawa została odrzucona przez Radę Federacji. Zatwierdzono jednak zgłoszoną z inicjatywy rządowego Komitetu Federacji Rosyjskiej do Spraw Prasy i Informacji ustawę *O zamówieniach państwowych na wydawnictwa FR*. Rzecz polega na tym, że rząd, czyli Komitet, będzie zlecać redakcjom i współwydawnictwom publikowanie określonych materiałów albo wykupywać część nakładów prasy. Chodzi o wspieranie, jak to określił przewodniczący Rady Federacji Władimir Szumiejko, tzw. „społecznie ważnych inicjatyw mediów"[10]. Co to właściwie znaczy i według jakich kryteriów określać się będzie, kogo wesprzeć, nie sprecyzowano. Zdaniem wielu komentatorów, a także przewodniczącego Związku Dziennikarzy Federacji Rosyjskiej Wsiewołoda Bogdanowa, taka ustawa to walne zwycięstwo władzy wykonawczej. Dla dziennikarzy, dla całej rosyjskiej prasy, ta ustawa może mieć tragiczne wprost następstwa – mówiono.

Kolejnym krokiem do ubezwłasnowolnienia mediów jest przygotowywana ustawa o reklamie. Projekt opracował Urząd Antymonopolowy, przy pełnym jednak poparciu parlamentarnego komitetu Połtoranina. Przewiduje on znaczne ograniczenie swobody publikowania reklam, co praktycznie pozbawiłoby media jednego z podstawowych źródeł utrzymania.

To jeszcze bynajmniej nie koniec zagrożeń. Rosyjskiej prasie brakuje papieru. Rzecz w tym, że w procesie prywatyzacji rząd, aby nie wzmocnić nadmiernie mediów, zakazał redakcjom nabywania akcji zakładów papierniczych.

---

[8] „Moskowskije nowosti" 1994, nr 32 (19 VIII).

[9] M.in. „Siegodnia" 1994, nr 226 (25 XI).

[10] „Kommiersant daily" 1993, nr 6 (17 I).

Prywatne koncerny papiernicze wywindowały ceny papieru dla odbiorców krajowych, wolą zresztą swoją produkcję zbywać za granicę. Doszło do tego, że w początkach stycznia bieżącego roku, aby wydrukować moskiewskie gazety, naruszono strategiczne rezerwy państwowe papieru. Podobną politykę prywatyzacyjną prowadzono także wobec zakładów poligraficznych. Ich akcje mógł kupić każdy, z wyjątkiem zespołów redakcyjnych. Rezultat: pod aktualnymi cenami papieru i usług poligraficznych ugnie się niezależność każdej redakcji, tym bardziej że w uchwalonym budżecie na rok 1995 Duma Państwowa (poza czterema tytułami finansowanymi przez państwo) nie przewidziała subwencji dla prasy.

Nie służy mediom permanentna rywalizacja między poszczególnymi gałęziami władzy. Przez kilka ostatnich tygodni trwał na przykład spór między rządem a prezydentem o szefa Komitetu do Spraw Prasy Siergieja Gryzunowa. Czernomyrdin dążył do usunięcia go, Jelcyn zaś postawił na swoim i Gryzunow, zdeklarowany zwolennik prezydenta, dziennikarz z dwudziestopięcioletnim stażem, pozostał. Mieniący się obrońcą prasy Gryzunow na początku maja bieżącego roku wystosował do premiera Czernomyrdina pismo w sprawie przyznania niektórym tytułom częściowych dotacji. Sam fakt nie jest zaskakujący, bardziej argumentacja: „po cofnięciu subwencji przez Dumę media staną się zakładnikami ambicji politycznych tych struktur, które je utrzymują”[11] – stwierdził.

## RELACJA: WŁADZE – PRASA

Stosunki między władzą a prasą nie są w Rosji proste. Stary system informacyjny runął, lecz nowy nie powstał. Państwo dotąd nie przekazało dziennikarzom środków produkcji oraz pomieszczeń redakcyjnych, w których pracują. W 1994 roku subwencjonowano 216 tytułów prasowych[12]. Jest to kolejny dowód, że na szczytach władzy dotąd nie zrozumiano, jaka jest rola prasy. Rodzi to, jak już wspomniałam, liczne konflikty, a zakusy polityków na media są widoczne gołym okiem.

W tegorocznym napiętym budżecie federalnym na potrzeby mediów przeznaczono 100 mld rubli, w tym: 1 mld na wydawnictwa dla ociemniałych, 14

---

[11] „Siegodnia” 1995, nr 81 (4 V).

[12] „Kommiersant daily” 1995, nr 33 (24 III). Kryteria przyznawania dotacji nie są określone. Faktem jest, że od 1992 roku regularnie otrzymywały dotacje m.in. gazety ortodoksyjnych komunistów „Prawda” i „Sowietskaja Rossija”. Warto też wspomnieć, że rządowa „Rossijskaja gazieta” oskarżyła niedawno Siergieja Gryzunowa o kierowanie się własnym widzimisię i korupcję przy rozdzielaniu dotacji, ale Izba do Spraw Sporów Dziennikarskich przy Prezydencie Federacji Rosyjskiej oczyściła go z zarzutu i dziennik rządowy musiał przeprosić szefa Państwowego Komitetu do Spraw Prasy i Informacji.

mld na dotacje dla agencji informacyjnych i telewizji, pozostałe zaś 85 mld na potrzeby periodyków, których założycielem jest państwo: rządowego dziennika „Rossijskaja gazieta", gazety „Rossijskije wiesti", organu administracji prezydenta, oraz czasopism „Rodina" i „Rossijskaja Fiedieracyja"[13]. Pozostałe gazety zostały odcięte od dotacji, czyli skazane na wymarcie, jako że działalność wydawnicza w Rosji jest deficytowa.

Zaistniała paradoksalna sytuacja: gazety komunistyczne, a także wiele niezależnych gazet, które powstały na fali walki z komunistycznym totalitaryzmem, negatywnie nastawione wobec rządu i prezydenta, korzystają z dotacji państwowych, gdyż samodzielnie nie byłyby w stanie przetrwać. Z analizy opublikowanej w niezależnym dzienniku „Niezawisimaja gazieta"[14] wynika, że niemal cała opiniotwórcza prasa centralna (zaliczono doń m.in. gazety: „Moskowskij komsomolec", „Moskowskije nowosti", „Izwiestija", „Kuranty", „Prawda", „Moskowskaja prawda", „Niezawisimaja gazieta", „Wiek", „Siegodnia", „Diełowyj mir", „Kommiersant daily", „Trud", „Rossijskije wiesti", „Nowaja jeżedniewnaja gazieta", „Wieczerniaja Moskwa") jest zdecydowanie krytyczna wobec obecnych władz Rosji.

Prezydent Jelcyn krytykowany jest najczęściej za brak umiejętności rozwiązywania problemów kraju, autorytarny styl rządzenia, uzależnienie od licznych faworytów, rezygnację z demokratycznych wartości, chęć utrzymania się u władzy za wszelką cenę, doprowadzenie do rozłamu obozu demokratycznego, intrygi pałacowe, umacnianie resortów siłowych, a ostatnio – za sposób rozwiązania konfliktu czeczeńskiego. Zdeklarowanymi przeciwniczkami prezydenta Jelcyna są: „Moskowskaja prawda", „Niezawisimaja gazieta", „Wiek", „Moskowskij komsomolec", „Prawda"; krytycznie wobec Jelcyna nastawione są takie gazety, jak: „Siegodnia", „Nowaja jeżedniewnaja gazieta", „Kuranty", „Kommiersant", „Diełowoj mir", „Izwiestija".

Rząd i premiera Wiktora Czernomyrdina (tego ostatniego w mniejszym stopniu) krytykują najczęściej: „Moskowskaja prawda", „Prawda", ale także „Izwiestija", „Moskowskij komsomolec", „Wiek", „Niezawisimaja gazieta", „Siegodnia", „Kommiersant daily".

Równie krytyczna, zdaniem analityków, jest ocena ogólnej sytuacji politycznej kraju. Media (zwłaszcza „Siegodnia", „Moskowskaja prawda", „Diełowyj mir", „Wiek", „Niezawisimaja gazieta", „Nowaja jeżedniewnaja gazieta") protestują przeciwko kryminalizacji gospodarki i polityki. Część prasy ("Niezawisimaja gazieta", „Siegodnia", „Wiek", „Kuranty", „Moskowskij komsomolec", „Izwiestija") dostrzega przejawy rezygnacji władz z demokratycznych przemian, część ("Siegodnia", „Nowaja jeżedniewnaja gazieta",

---

[13] Zob. „Raboczaja tribuna" 1995, nr 37 (24 II); „Kommiersant daily" 1995, nr 53 (24 III).

[14] Zob. „Niezawisimaja gazieta" 1995, nr 30 (16 II).

„Wiek", „Diełowyj mir", „Kommiersant daily", „Moskowskaja prawda") jest zbulwersowana nagonką na wielki biznes prywatny. Większość opiniotwórczych dzienników (przede wszystkim „Izwiestija", „Siegodnia", „Wiek", „Niezawisimaja gazieta", „Kuranty", „Nowaja jeżedniewnaja gazieta", „Moskowskij komsomolec", „Kommiersant daily", „Prawda") obawia się dalszego wzrostu roli rosyjskich służb specjalnych, zwłaszcza szefa Służby Bezpieczeństwa Prezydenta, Aleksandra Korżakowa.

## CZECZENIA JAKO SPRAWDZIAN ROSYJSKIEJ WOLNOŚCI SŁOWA

Bez wątpienia w Rosji toczą się obecnie boje o kontrolę nad prasą, zwłaszcza niezależną, które przy okazji ujawniają mechanizmy samej walki o władzę. Uwidoczniło się to szczególnie wyraźnie po rozpoczęciu interwencji w Czeczenii. Gazety codzienne obozu reformatorów („Izwiestija", „Kommiersant daily", „Siegodnia", „Moskowskij komsomolec", „Komsomolskaja prawda" i „Niezawisimaja gazieta") bezlitośnie demaskowały wszystkie kłamstwa. Potępiły je także zorientowane na reformy tygodniki: („Literaturnaja gazieta", „Argumienty i fakty", „Moskowskije nowosti", „Obszczaja gazieta"). Przyłączyły się do nich znane z antyjelcynizmu (i dwukrotnie w ciągu ostatnich czterech lat zawieszane: w sierpniu 1991 i we wrześniu 1993 roku) gazety opozycji komunistycznej ("Prawda", „Sowietskaja Rossija") oraz nacjonalistycznej („Zawtra", która do września 1993 roku funkcjonowała pod tytułem „Dień").

Wojna w Czeczenii była jednocześnie swoistym sprawdzianem rosyjskiej wolności słowa, która Kremlowi, jak się okazało, jest absolutnie niepotrzebna. Informacje oficjalne, przekazywane przez specjalnie w tym celu powołany (1 grudnia 1994 roku) Tymczasowy Ośrodek Informacyjny przy Rządzie Federacji Rosyjskiej były całkowicie sprzeczne z tym, co korespondenci mediów i agencji rosyjskich i zagranicznych widzieli na własne oczy. Lektor rządowego kanału telewizyjnego, który głosił oficjalną wersję wydarzeń w Czeczenii, musiał usprawiedliwiać się przed widzami, że przekazuje im takie informacje.

Piętnujące brudną wojnę media znalazły się pod obstrzałem kremlowskich „jastrzębi". Kreml wytoczył wypróbowaną armatę: prymitywne kłamstwa. Już na początku grudnia wiceminister do spraw narodowościowych Aleksander Kotienkow stwierdził, że „Dudajew kupił dziennikarzy. Emisariusze Dudajewa przywieźli 10 mln dolarów w gotówce, aby rozpocząć wojnę informacyjną przeciwko Rosji". Później gazety państwowe („Rossijskaja gazieta", „Rossijskije wiesti", „Krasnaja zwiezda") donosiły, że na garnuszku Dudajewa znaleźli się demokraci: Siergiej Kowalow, Siergiej Juszenkow i inni.

W grudniowym orędziu do narodu sam prezydent oskarżył media o działalność antypaństwową: „Wszystko, co dzieje się w Republice Czeczeńskiej, znajduje się pod moją szczególną kontrolą. Wiem, że czeczeńscy przywódcy

robią bardzo wiele, aby doprowadzić do rozłamu w centralnych władzach Rosji. Jest mi wiadomo, że wiele środków masowej informacji w Rosji funkcjonuje nie bez czeczeńskich pieniędzy"[15]. Krytyka władz wobec niezależnej prasy nie ograniczała się do słów. Gazety przez cały czas trwania działań wojennych donosiły o czynnym utrudnianiu pracy dziennikarzom. Metody stosowano różne: od odcinania łączności telefonicznej i niszczenia sprzętu poczynając, na ciężkich pobiciach i ostrzeliwaniu pojazdów ze znakami rozpoznawczymi „prasa" kończąc.

Później prezydent wycofał swe oskarżenie, najprawdopodobniej uznawszy, że przed zbliżającymi się wyborami wobec mediów trzeba stosować subtelniejsze metody. (Zresztą, jak starałam się to pokazać, otwarte represje nie miałyby większego sensu, skoro prasę z łatwością można stłamsić za pomocą na przykład cen papieru czy cofnięcia subwencji.) W wygłoszonym w dwa miesiące później posłaniu do parlamentu Jelcyn powrócił do swej poprzedniej demokratycznej retoryki: „Rosyjskie środki masowego przekazu w ciągu ostatnich lat stały się wpływowym mechanizmem obrony demokracji. Konstytucyjna zasada wolności prasy pozostaje nienaruszona. Bez tego nie może istnieć demokratyczne społeczeństwo, państwowość Rosji. Były próby okiełznania prasy rękami prezydenta. Nie udało się to i nie uda. Jeśli chcemy zachować te kiełki wolności, które wyrosły w surowym rosyjskim klimacie, powinniśmy działać wspólnie"[16].

Na marginesie dodam, że również to ostatnie orędzie zostało totalnie skrytykowane przez niezależną prasę. Dziennikarze stwierdzili, że Jelcyn nie zauważył ostrego kryzysu państwowości, nie przedstawił sposobów rozwiązania kryzysu czeczeńskiego, albowiem najprawdopodobniej ich nie ma, skoro ograniczył się do stwierdzenia, że „władze federalne będą walczyć o pokój na Kaukazie Północnym".

## SZANSE „CZWARTEJ WŁADZY"

Na początku bieżącego roku w rosyjskiej prasie oficjalnej pojawiły się oskarżenia prasy liberalnej o zdradę ojczyzny. Wiaczesław Kostikow (wówczas jeszcze rzecznik prasowy Jelcyna, a obecnie ambasador Rosji w Watykanie) zaatakował media za brak patriotyzmu i czujności: „W czasie kryzysu czeczeńskiego rosyjskie media zademonstrowały swą potęgę, stały się prawdziwą władzą. [...] W wyniku ścisłego sojuszu między liberalnymi demokratami a znaczną częścią prasy powstał nowy rodzaj broni masowego rażenia – terror informacyjny. [...] Prezydent to nie panna na wydaniu i niekoniecznie trzeba go

---

[15] Serwis informacyjny TASS-u (27 XII 1994).

[16] Serwis Informacyjny TASS-u (16 II 1995).

kochać. Można go nienawidzić, tak jak nienawidzi go była nomenklatura, której odebrał władzę. Tylko ja nie zamierzam zachwycać się odwagą reporterów, kiedy w ekstazie «wolnego strumienia informacji» rozgłaszają wiadomości o dyslokacji jednostek wojskowych. Ciekawe, jak Amerykanie potraktowaliby podobną wolność, gdyby coś podobnego stało się podczas «Pustynnej Burzy»? Co chcemy osiągnąć, obnażając w masochistycznej ekstazie swoje rany i demonstrując je całemu światu?".

Zderzenie władzy działającej poza kontrolą z wolnością słowa jest w Rosji zjawiskiem nowym. Wypowiedziano nawet pogląd, że jedyną prawdziwą władzą są media. To określenie jest jednak równie nieadekwatne, jak „demokratyczna prasa". Termin „demokracja" w Rosji jest bowiem zarezerwowany przede wszystkim dla obozu prezydenckiego, bez względu na charakter jego działalności politycznej. Jakość i poziom demokracji zależy nie tyle od stopnia dojrzałości społeczeństwa, ile od tego, kto zasiada na kremlowskim tronie[17]. Podobnie „czwarta władza" w żaden sposób nie jest w stanie wpływać na politykę i decyzje kadrowe.

Po rozwiązaniu parlamentu w październiku 1993 roku niektórzy dziennikarze mogli odnieść wrażenie, że uczestniczą we władzy. Informacje dostarczone kanałami poufnymi pozwoliły im zdemaskować wysoko postawionych urzędników i oskarżyć ich o korupcję i kłamstwa. Śmierć Chołodowa, rozerwanego bombą, którą nadesłano zamiast materiałów kompromitujących pewnych generałów, położyła kres złudzeniom. Zrozumiano, że władze bawią się dziennikarzami. „Czwarta władza" została uwikłana w bieżące gry polityczne. Świadczą o tym najdobitniej coraz liczniejsze artykuły pisane na zamówienie, w tym dotyczące również Polski[18]. Za najatrakcyjniejszą ofertę dla czytelnika redakcje uważają „przecieki" informacji. Manipulacji nie oparły się nawet dzienniki niezależne. Nie będąc równoprawnym graczem, stały się narzędziem, w bardziej lub mniej zręczny sposób wykorzystywanym przez polityków[19]. Tej smutnej prawdzie towarzyszy głęboki kryzys moralny i polityczny oraz apatia rosyjskiego społeczeństwa.

Odpowiedzialny za media wiceminister Siergiej Szachraj ubolewał na kwietniowym zjeździe dziennikarzy, że zburzono system upowszechniania informacji oficjalnej. Administrację prezydenta niepokoi przede wszystkim „brak koordynacji działalności mediów" oraz... „spadek aktywności propagandowej Rosji na arenie międzynarodowej". Stwierdzenia te znalazły się w projekcie dekretu *O utworzeniu Federalnej Agencji do Spraw Państwowej Polityki*

---

[17] Zob. S. Popowski, *Postpieriestrojka*, „Rzeczpospolita" 1995, nr 84 (8-9 IV).

[18] Zob. choćby na przykład artykuły Jurija Iwanowa na temat przystąpienia Polski do NATO czy „polskiego Katynia" (polskich obozów jeńców radzieckich) publikowane na łamach dzienników „Rossijskaja gazieta" i „Rossijskije wiesti".

[19] Zob. „Obszczaja gazieta" 1995, nr 8 (23 II-1 III).

*Informacyjnej*. Projekt opublikowało ostatnio wiele dzienników[20] („Rossijskaja gazieta" jako pierwsza, czemu nie należy się dziwić, gdyż gazeta rządowa jest skłócona z własnym ministrem Siergiejem Gryzunowem, którego zaproponowano na szefa tej Agencji), komentując samą potrzebę istnienia „jednolitej państwowej polityki informacyjnej" jako powrót do metod towarzysza Susłowa, z lekka uwspółcześnionych pod kątem przyszłych wyborów prezydenckich i parlamentarnych.

Najbardziej niepokojącym sygnałem jest jednak rozpatrywanie mediów w kategoriach bezpieczeństwa państwa. Takie stanowisko zaprezentowała Rada Bezpieczeństwa Federacji Rosyjskiej w opublikowanym projekcie nowej koncepcji bezpieczeństwa Rosji, którą dziennikarze z miejsca ochrzcili mianem „instrukcji dotyczącej budowania podstaw socjalizmu"[21]. W projekcie stwierdzono m.in., że „rosyjskie media – czyli system kształtowania świadomości społecznej: światopoglądu, opcji politycznych, wartości etycznych – nie realizują prawa obywateli do informacji, a nawet stanowią zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa. Manipulowanie informacją prowadzi do destabilizacji społeczeństwa. [...] W celu zapewnienia bezpieczeństwa informacyjnego władze powinny chronić społeczeństwo przed przekazywaną przez prasę informacją kłamliwą, wypaczoną i niewiarygodną".

Już samo postawienie tej kwestii daje władzom podstawę do pracy wychowawczej z nieposłusznymi mediami – ostrzegają komentatorzy. Władze Federacji Rosyjskiej mogły się przekonać, że bez specjalnego wysiłku można zamknąć usta kilku gazetom lub paru kanałom telewizyjnym. Czy powiedzie się im już najwyraźniej podjęta próba ponownej obróbki umysłów Rosjan, którym w ciągu ostatnich dziesięciu lat otwarły się oczy? Odpowiedź na to pytanie, jak się wydaje, można będzie dać dopiero po wyborach – parlamentarnych w grudniu bieżącego roku i prezydenckich w czerwcu roku przyszłego.

*Warszawa, 15 maja 1995 roku*

---

[20] M.in. „Rossijskaja gazieta" 1995, nr 81 (25 IV); „Obszczaja gazieta" 1995, nr 17 (27 IV).

[21] „Kommiersant daily" 1995, nr 27 (15 II).

Grzegorz PRZEBINDA

# SOŁŻENICYN W SPORZE Z TRADYCJĄ OŚWIECENIA

*W Sołżenicynowskim świecie wartości jest miejsce na demokrację, jeśli tylko zajmie ona swoje miejsce w „świecie środków", bez roszczenia sobie pretensji do przynależenia do „świata celów".*

## 1. DOŚWIADCZENIE WIĘZIENNE

W *Archipelagu GUŁag* A. Sołżenicyn napisał, że na „zgniłej więziennej słomie" pojął, iż linia rozdzielająca dobro od zła nie przechodzi poprzez państwa, klasy ani partie, lecz przecina każde pojedyncze ludzkie serce. Linia owa jest ruchoma, przesuwa się raz na lewo, raz na prawo, powiększając obszar zła lub obszar dobra. Nawet w najgorszym sercu szczelnie oddziela od zła maleńki kawałek dobra, w sercu zaś najlepszym – zawsze zachowuje zły zakątek. Dalej Sołżenicyn pisał, że w czasach niewoli udało mu się zrozumieć istotę tych religii, które walczą ze złem wewnętrz człowieka. Owe religie rozumieją, iż zła nie można z tego świata ostatecznie wykorzenić, chcą jednak osłabić jego działanie w poszczególnej ludzkiej jednostce. Z drugiej strony, doświadczenie więzienne spowodowało, że pisarz pojął fałsz wszelkich historycznych rewolucji, które niszczą wyłącznie poszczególnych nosicieli zła (a jakże często – także nosicieli dobra), przyczyniając się do powiększenia obszaru zła samego[1].

W przywołanym powyżej fragmencie *Archipelagu* dostrzegamy polemikę z wywodzącą się z Oświecenia ideologią, która przyczyn historycznego zła (innego zła, według tej tradycji, nie ma) szuka wyłącznie w niewłaściwych instytucjach społecznych, politycznych i ekonomicznych. W samej Rosji owa ideologia zapuściła swe korzenie w połowie XIX wieku (W. Bieliński, N. Czernyszewski, N. Dobrolubow, D. Pisariew), a kontynuowana była w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przez marksistów (G. Plechanow), aby wreszcie osiągnąć swe apogeum w teorii i praktyce bolszewizmu (W. Lenin). W galerii typów literatury rosyjskiej pierwszym najbardziej wyrazistym wyznawcą ideologii tego postoświeceniowego nurtu był Turgieniewowski Baza-

[1] Zob. A. Sołżenicyn, *Sobranije soczinienij*, Wiermont-Paryż 1980, t. VI, s. 570. Cytując dalej z tego XX-tomowego wydania, będę podawał w nawiasie numer tomu oraz stronę.

row, jedna z głównych postaci powieści *Ojcowie i dzieci* (1862). Powiadał on, iż wszelkie „moralne choroby" (zło) pochodzą z niewłaściwego wychowania, z nieprawidłowej społecznej organizacji. Wystarczy więc tylko zreformować społeczeństwo, a choroby owe znikną z powierzchni ziemi po wsze czasy. Wiarę w istnienie rzeczywistości ponadempirycznej Bazarow zastąpił wiarą w empiryczną naukę i postęp; „biblią" reprezentowanych przez Bazarowa „nowych ludzi" było dziełko L. Büchnera *Stoff und Kraft*. Na gruncie rosyjskim ideologia postoświeceniowa opierała się na kilku założeniach: 1. człowieka traktowała jako istotę wyłącznie materialną i skończoną (sfera duchowa jest tu konsekwentnie pochodną sfery materialnej); 2. w dziedzinie etyki kierowała się kategoriami korzyści i pożytku; 3. wierzenia religijne traktowała jako wyraz niedojrzałości ludzkości, miały one zniknąć wraz z rozwojem nauki; 4. człowiek w tym systemie – pomimo że został odarty z wszelkiego elementu nadprzyrodzonego – stawał się centrum świata i kosmosu, surogatem Opatrzności i swoim własnym zbawcą; 5. w związku z tym wypełnienie procesu historycznego miało się dokonać w granicach samej historii – we właściwej ideologii oświeceniowej gwarantował to rozwój nauki, w marksizmie – rozwój sił wytwórczych, którego ostatecznym celem miało być powstanie bezklasowego społeczeństwa. W rosyjskiej rzeczywistości końca XIX wieku ów światopogląd oświeceniowy stawał się quasi-religią, nowym katechizmem, w którym z dogmatów materialistycznych wyciągano nieuzasadnione wnioski etyczno-socjalne.

Gdyby ktoś podjął trud przedstawienia całego literacko-publicystycznego dzieła Sołżenicyna w dyskusji z wywodzącą się z Oświecenia ideologią, traktującą człowieka jako materialną śrubkę gigantycznego społecznego mechanizmu, zapewne doszedłby do wniosków nader interesujących. Nie mając tu możliwości podjęcia tego tematu w całej jego rozciągłości, zwróćmy jednakże uwagę na fakt, iż w ogólną strukturę dzieła Sołżenicyna wpisana jest jedna z podstawowych biblijnych fraz o człowieku jako istocie stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Skoro każda istota ludzka nosi w sobie Bożą cząstkę, to muszą być również skazane na niepowodzenie wszelkie społeczne ustroje, które nie biorą tej prawdy pod uwagę. Pośród Sołżenicynowskich literackich bohaterów jakże wielu jest takich, którzy swą osobowością i postępowaniem jawnie zaprzeczają teoriom o człowieku-śrubce i społeczeństwie-maszynie.

Warto w tym kontekście przywołać imiona dwóch rosyjskich sowietologów, A. Zinowjewa i M. Hellera, którzy wyznają (w przypadku Hellera nie do końca świadomie) materialistyczną koncepcję człowieka i społeczeństwa. Zinowjew wielokrotnie powtarzał, iż głównym osiągnięciem sowieckiego ustroju jest wyprodukowanie tzw. homo sovieticusa, istoty jakościowo nowej w porównaniu z człowiekiem dotychczasowym. Podobną tezę sformułował i bronił jej w książce *Maszyna i śrubki. Historia formowania człowieka sowieckiego* Heller.

Należy jednak uściślić, że konsekwentnym mechanicystą, z dwóch wymienionych wyżej sowietologów, jest jedynie Zinowjew. Heller bowiem w innych

swoich pracach, poza wspomnianą *Maszyną*, umiał dostrzec tę cząstkę w człowieku, której nie da się zredukować do wymiaru materialnego. Oto jak na przykład interpretował on podstawowe dzieło Sołżenicyna *Archipelag GUŁag*: „*Archipelag GUŁag* – to historia poszukiwania Człowieka, odpowiedź na pytanie: czy można było pozostać Człowiekiem w Archipelagu i w społeczeństwie, które go zrodziło? Mnóstwo ludzi weszło do książki Sołżenicyna: o jednych autor tylko wspomina, innych szkicuje dwoma, trzema ruchami mistrzowskiego pióra, kolejnych – opisuje dokładnie: ze wstrętem, zainteresowaniem albo miłością. Ale każdy z tych ludzi jest przez niego sprawdzony, na ile jego dusza była w stanie sprzeciwić się siłom Zła. Niewielu przeszło zwycięsko tę próbę”[2].

W cytowanym fragmencie podniesionych zostało kilka ważnych kwestii. Najważniejsza z nich to przytaczane tu już pytanie o człowieka: czy można z niego w pewnych skrajnych warunkach uczynić istotę zdegradowaną, automatycznie wykonującą polecenia „tresera łagrowego”? Druga kwestia dotyczy roli środowiska w kształtowaniu duszy ludzkiej: w jakim stopniu środowisko łagrowe niszczyło lub też zagłuszało w człowieku jego człowieczeństwo, a w jakim przyczyniało się – być może – do tym silniejszego jego przejawienia? Jak widać, jądro obu tych pytań jest takie samo, różnica polega tylko na tym, że w pierwszym przypadku pytamy o to, czy człowiek posiada w sobie wieczną substancję, w drugim zaś – czy owa substancja może się w jakiś pełniejszy sposób przejawić poprzez cierpienie.

W przedstawionej w *Archipelagu GUŁag* chrześcijańskiej koncepcji człowieka nie było miejsca na pełną degradację duszy ludzkiej, a cierpienie mogło uzyskiwać także pozytywny wymiar. Gdy chodzi o kwestię ostatnią, to w rosyjskiej literaturze łagrowej na jej temat wypowiadał się także W. Szałamow. Wbrew Sołżenicynowskiej opinii Szałamow sądził – a powoływał się przy tym na swoje empiryczne obserwacje z Kołymy – że doświadczenie łagrowe ma charakter wyłącznie negatywny. W świecie łagrowym obowiązują zwierzęce prawa walki o byt, a wygrywa zawsze ten, kto jest silniejszy, bardziej bezwzględny: „Ty umieraj dzisiaj, a ja jutro”.

Ale przecież także Szałamow widział wokół siebie ludzi nie zdegradowanych do końca, wyznających jakąś religię, modlących się do swojego Boga, pokładających w czymś nadzieję. Nawet jeden taki człowiek swoim istnieniem zaprzeczał tezie, że istotę ludzką można w pełni zredukować do wymiaru empiryczno-materialnego. W tych częściach Archipelagu, które własnymi oczami oglądał albo też znał z ustnych lub pisemnych przekazów Sołżenicyn, takich ludzi nie było wielu, ale jednak istnieli. Sołżenicyn spotykał ich także po uwolnieniu, w „dużej zonie”, jak niekiedy nazywa się – w porównaniu z „zoną małą”, czyli łagrem – całe terytorium Związku Sowieckiego. Na zesłaniu spo-

[2] M. Gieller, *Aleksandr Sołżenicyn (K70 – letiju so dnia rożdienija)*, London 1989, s. 30n.

tkał kobietę, o której pisał w opowiadaniu *Zagroda Matriony*: „Wszyscyśmy żyli obok niej, nie pojąwszy, że jest ona tym właśnie sprawiedliwym, bez którego, jak powiada przysłowie, i wsi nie stanie. I miasta. I całej naszej ziemi" (III, s. 159).

Podobnie Sołżenicyn patrzył także na cierpienie, które dla owej mniejszości mogło mieć pozytywny wymiar, pozwalało bowiem jednostkom zrozumieć istotę człowieczeństwa, wniknąć w sens ludzkich dziejów. W przywołanym na początku tego szkicu fragmencie *Archipelagu GUŁag* Sołżenicyn opisywał swoją własną historię, sięgając do czasów dzieciństwa i młodości: „W upojeniu sukcesami młodości uważałem się za nieomylnego i dlatego bywałem okrutny. Z nadmiaru władzy nie stroniłem od przemocy i stawałem się zabójcą. W najgorszych momentach pewien byłem, że dobrze czynię [...]" (VI, s. 570). Dopiero doświadczenie Archipelagu wzbogaciło go duchowo i pozwoliło dostrzec sens istnienia, dopiero w niewoli Sołżenicyn „poznał samego siebie". Dlatego pozwolił sobie na okrzyk: „Bądź błogosławione więzienie, za to, że zaistniałoś w moim życiu" (VI, s. 571).

Dodajmy jednakże, iż odkrycie głębszego sensu cierpienia w żadnym razie nie pociąga za sobą usprawiedliwienia czynu bezpośrednich jego sprawców, twórców i nadzorców Archipelagu.

## 2. WYSTĄPIENIE W HARVARDZIE

W swojej publicystyce, poczynając od połowy lat siedemdziesiątych, Sołżenicyn próbuje dokonać negatywnego osądu ideologii, którą on sam nazywa „ideologią nieograniczonego postępu". W roku 1976 w Paryżu wypowiedział następujące słowa: „Dzisiejsza sytuacja Zachodu – to nie tylko kryzys polityczny, jej przyczyny leżą o wiele głębiej. Jest to kryzys duchowy, który trwa od trzystu lat. Ten kryzys wziął się z tego, że w późnym Średniowieczu rzuciliśmy się w objęcia materii, chcieliśmy posiąść wiele przedmiotów i rzeczy, chcieliśmy żyć wyłącznie podług praw ciała, a o moralnych zadaniach zapomnieliśmy" (X, s. 315).

W czerwcu 1978 roku pisarz wygłosił swą słynną mowę harwardzką, w której dokonał osądu oświeceniowego nurtu w historii Europy i Ameryki, nie krytykując bynajmniej Zachodu en bloc w imię jakiegoś mistycznego Wschodu. Twierdził tam, że gdyby mógł wystąpić przed audytorium na Wschodzie, dokonałby krytyki wielu aspektów tamtej wschodniej rzeczywistości. Ponieważ jednak przemawiał w Ameryce, zajął się krytycznym omówieniem kilku podstawowych aspektów rzeczywistości zachodniej (zob. IX, s. 282). Jego podstawowa teza była następująca: „Ciągły ruch wolności w kierunku zła dokonywał się stopniowo, ale pierwotna jego podstawa została stworzona przez humanistyczne ludzko-egoistyczne wyobrażenie, iż człowiek jako gospodarz tego świata nie nosi w sobie zła wewnętrznego, wszelkie ułomności

życia mają swą jedyną przyczynę w nieprawidłowych społecznych systemach, które zatem winny być zreformowane" (IX, s. 286).

Sołżenicyn miał na myśli tę ideologię Nowych Czasów, która na Zachodzie zrodziła się w czasach Odrodzenia, a swe polityczne formy ukształtowała w czasach Oświecenia. Nazywając tę ideologię „racjonalistycznym humanizmem" albo „humanistycznym autonomizmem", za jej główną podstawę uznał fakt „oderwania człowieka od wszelkiej stojącej ponad nim siły". Ów „antropocentryzm" obrał materialnego człowieka za centrum wszystkiego, co istnieje.

Zakręt Renesansu, jak mówił w Harvardzie Sołżenicyn, był historycznie nieuchronny. Wieki średnie bowiem zaszły w ślepy zaułek w swym despotycznym tłumieniu fizycznej natury człowieka na rzecz jego natury duchowej. Jednakże ideologie, które zapanowały w czasach późniejszych, miast szukać możliwości zharmonizowania duchowości człowieka z jego materialnością, całkowicie odwróciły się od Ducha ku Materii: „Świadomość humanistyczna, która ogłosiła się za przywódcę ludzkości, nie dostrzegała w człowieku zła wewnętrznego, nie stawiała przed człowiekiem zadań, które stanęłyby ponad ziemskim szczęściem, a tym samym sprowadziła na niego niebezpieczeństwo uległości wobec człowieczych materialnych potrzeb" (VI, s. 294).

Następnie Sołżenicyn podjął kwestię ludzkiej wolności, twierdząc, że „nieokiełznana wolność sama w sobie" w żaden sposób nie rozwiązuje problemu sensu ludzkiego istnienia. Pisarz przypomniał, iż polityczne ustroje demokratyczne od czasów ich narodzin aż do końca XIX wieku prawa jednostki ludzkiej, w tym także jej wolność, traktowały jako rezultat Bożego pochodzenia człowieka. W tym sensie ludzka wolność poddawana była probierzowi religijnej odpowiedzialności, stawała się sobą, gdy wybierała dobro. Tymczasem wiek XX odrzucił moralne dziedzictwo wieków chrześcijańskich, kształtując państwowe systemy na modłę materialistyczną: „Zachód wywalczył wreszcie prawa dla człowieka, i to nawet w nadmiarze – ale jednocześnie nastąpił tu zmierzch świadomej odpowiedzialności człowieka wobec Boga i społeczeństwa" (VI, s. 295).

Zdaniem Sołżenicyna humanizm – dążąc w swoim rozwoju w kierunku materializmu – otworzył drogę dla socjalizmu i komunizmu. Dlatego Marks w 1844 roku mógł powiedzieć, iż „komunizm jest naturalizowanym humanizmem". Niedoskonały, a nawet egoistyczny i zawistny człowiek został w tej tradycji uznany za miarę wszystkich rzeczy na ziemi. Szlak, na jaki ludzkość wstąpiła w czasach późnego Renesansu, stał się drogą nauczki, wzbogacił człowieka negatywnym doświadczeniem, lecz zarazem pozbawił go wiary w ponadziemską Wyższą Całość. Ludzkość na Zachodzie bowiem zbyt wiele uwagi poświęcała kwestiom polityczno-socjalnym, za mało zaś zajmowała się swoim życiem wewnętrznym: „Gdyby, jak deklarował humanizm, człowiek narodził się tylko dla szczęścia – to po cóż rodziłby się dla śmierci? Ale z tego właśnie faktu, iż jest on cieleśnie skazany na śmierć, jego ziemskie zadanie jest,

widocznie, bardziej duchowe: nie polega ono na zachłyśnięciu się codziennością i najlepszymi sposobami zdobywania dóbr, a potem radosnej ich konsumpcji, ale na stałym wypełnianiu trudnego obowiązku, tak aby cała życiowa droga stawała się szlakiem moralnego doskonalenia" (VI, s. 297).

Jedynie dobrowolne kształtowanie wewnątrz siebie zasady samoograniczającej wywyższy człowieka ponad materialny nurt życia. Tylko to pozwala żywić nadzieję, że człowiek wzniesie się na taki poziom świadomości, z którego nie będzie mógł – jak czyniło to Średniowiecze – odrzucić swej fizycznej natury, ale zrozumie zarazem, że jeszcze większym błędem popełnionym przez ludzkość było „podeptanie życia duchowego", jakie dokonało się w postoświeceniowych nowożytnych czasach (zob. VI, s. 297).

## 3. SPÓR Z TRADYCJĄ BENTHAMA I TURGOTA

W dwadzieścia pięć lat po przemówieniu harwardzkim Sołżenicyn podjął drugą poważną próbę krytyki oświeceniowych źródeł zachodniej cywilizacji, czyniąc to w mowie wygłoszonej we wrześniu 1994 roku w Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Liechtensteinie przy okazji przyjmowania honorowego tytułu doktora. Na progu nowego tysiąclecia pisarz spróbował ustalić wzajemne związki pomiędzy polityką, moralnością i teorią postępu, a zarazem ponownie poddał krytyce postoświeceniowy model cywilizacyjny, rozwiązujący owe kwestie w oderwaniu od religii[3].

Przywołany przez Sołżenicyna Erazm z Rotterdamu wszelkie działanie polityczne odnosił do sfery etycznej. Wiek XVII i XVIII odrzuciły tę „utopię", o czym pisarz mówił z goryczą: „A potem przecież zaczęło się nasze Oświecenie i od XVII do XVIII wieku dowiedzieliśmy się od Johna Locke'a, iż w odniesieniu do państwa i jego działań nie należy używać pojęć moralnych. A politycy – w przeciągu całej historii jakże często wyzwoleni od ciążącej im więzi ze sferą moralną – tym razem jakby otrzymali dodatkowe teoretyczne usprawiedliwienie".

Jednakże – wbrew temu – politycy winni wiedzieć, że również do nich odnoszą się moralne żądania i prawa; powinni rozumieć, czym jest uczciwość, a czym podłość i kłamstwo, czym jest wielkoduszność i dobro, a czym – chciwość i łajdactwo. Taka wiedza potrzebna jest całym rządom, parlamentom i partiom. Jeśli polityka państwowa, partyjna i społeczna nie będzie się opierać na moralności, to ludzkość nie ma przed sobą żadnej przyszłości. Polityka zaś oparta na moralności w ostatecznym rachunku jest nie tylko najbardziej ludzka, ale także najbardziej pożyteczna dla człowieka.

---

[3] A. Sołżenicyn, *Na porogie nowogo tysiaczeletija: politika, nrawstwiennost', progriess*, „Russkaja mysl", 1993, nr 3997, s. 16-17. Polski przekład, zatytułowany *Nie zapomnieć dotkliwej lekcji dwudziestego wieku*, został opublikowany w kwartalniku „Ethos" 6(1993) nr 24, s. 156-165.

Tymczasem z XVIII wieku ludzkość otrzymała „pouczenie" Benthama, iż moralne jest to, co podoba się większości. Każde wydarzenie i postępek rozpatrywane są z punktu widzenia jurydycznego. „Realizm jurydyczny" ma odgrodzić człowieka od niemoralnego postępowania, tymczasem on sam przyczynia się często do powstawania czynów niemoralnych. A. Turgot w XVIII wieku wymyślił ideologię, że oparty na rozwoju ekonomicznym Postęp doprowadzi do „złagodzenia obyczajów". Ową radę podchwyciła cała następująca po wieku XVIII cywilizacja. Wiedza ludzka i technika nie mogą się przeto nie doskonalić – proces ów jest nie do powstrzymania.

Od Postępu jednakaże nie złagodniały obyczaje, jak obiecano, nie wzięto bowiem pod uwagę „jakości ludzkiej duszy". Okazało się, że dusza nie rozwija się sensie jakościowym pod wpływem technokratycznego Postępu. Postęp był pojmowany jako pnąca się w górę linia prosta, tymczasem okazał się złożoną i zagiętą krzywą linią. Człowiek współczesny zatracił harmonię między duchową i fizyczną częścią swej natury, utracił także ową duchową pewność, która mówiła mu, iż istnieje różnica między Dobrem a Złem.

Od Oświecenia człowiek nie traktuje samego siebie jako istoty ograniczonej w Kosmosie, lecz chce być jego centrum, nie siebie przyrównuje do świata, lecz świat do siebie. W światopoglądzie oświeceniowo-marksistowskim śmierć jednostki jest zgaśnięciem całego Kosmosu. Z takiego rozumienia przemijania wynika prosty wniosek, że należy dążyć do ekspansji na tym świecie, żądać niczym nie ograniczonych praw dla jednostki, rozwijać rabunkową, wyniszczającą matkę-Ziemię cywilizację.

W podsumowaniu mowy w Liechtensteinie Sołżenicyn powrócił do swej idei samoograniczenia, która stanowi rdzeń jego światopoglądu od połowy lat siedemdziesiątych (*List do przywódców ZSRR, Skrucha i samoograniczenie jako kategorie narodowego życia*), a odnosi się zarówno do jednostki i jej życia duchowego, jak i do narodu, społeczeństwa i wszelkich form ich działalności, w tym także politycznej i gospodarczej. Zasada samoograniczenia przywróci ludziom świadomość Wyższej Całości, która stoi ponad człowiekiem, a także pozwoli im odzyskać dawno zatracone poczucie pokory wobec wartości wyższych.

## 4. PODRÓŻ DO WANDEI

Krótko po wizycie w Liechtensteinie Sołżenicyn udał się do Wandei, aby uczestniczyć w odsłonięciu pomnika poświęconego ofiarom terroru 1794 roku. Dla Sołżenicyna powstanie chłopskie w Wandei było czynem heroicznym, rycerskim sprzeciwem wobec nadchodzącej mechanistycznej cywilizacji XIX i XX wieku. Rosyjski myśliciel w *Słowie na odsłonięciu pomnika Wandejczyków* wypowiadał się o ich czynie z punktu widzenia człowieka XX wieku, który zdjął z wszelkiej rewolucji tę „romantyczną aureolę", jaką nałożył na

jej głowę wiek XVIII: „Samo słowo «rewolucja» od łacińskiego «revolvo» – oznacza «iść do tyłu», «powracać», «przeżywać na nowo», «na nowo rozpętać», w najlepszym wypadku – «wywracać»"[4].

Rewolucja Francuska dokonywała się w imię trzech haseł: wolności, równości, braterstwa, które są ze swej natury utopijne i zarazem sprzeczne wewnętrznie. W życiu społecznym wolność i równość wykluczają się nawzajem: wolność niszczy społeczną równość, a równość – tłumi wolność. Braterstwo zaś nie należy do sfery socjalnej – ono może być osiągnięte tylko w dziedzinie ducha. Oto dlaczego mówiono i działano w imię hasła: braterstwo albo śmierć. Rewolucja XVIII wieku tylko dlatego nie zniszczyła Francji, że zdarzył się zbawienny ograniczający termidor. Tymczasem rosyjscy racjonaliści-budowniczowie „nowego szczęścia", nie napotykając na opór „rosyjskiego termidora", konsekwentnie wcielili w życie materialistyczne ideały Oświecenia: „My wszyscy przeżyliśmy XX wiek, wiek na wskroś terrorystyczny, przyprawiające o drżenie zwieńczenie owego Postępu, o którym tyle marzono w wieku XVIII".

We Francji dzisiaj dokonuje się – co było jeszcze niemożliwe dwadzieścia lat temu, gdy wygnany z ZSRR Sołżenicyn odwiedził ojczyznę J. J. Rousseau i M. Robespierre'a po raz pierwszy – przewartościowanie ideałów Rewolucji Francuskiej. Ze względów ideologicznych nie wszyscy jeszcze mogą się z tym pogodzić. I. Iłowajska pisze na przykład, że gazeta „Liberation" obraziła się na Sołżenicyna za to, iż poddał on krytyce logikę hasła: wolność, równość, braterstwo. Iłowajska twierdzi, iż Sołżenicynowi bliskie jest amerykańskie rozumienie idei równości, głoszące, że wszyscy ludzie, niezależnie od urodzenia, pochodzenia, rasy i wyznania powinni mieć u źródeł równe szanse na rozwój i sukces, a dalej wszystko już zależy od ich talentu i pracowitości. Takie rozumienie jest również zakorzenione w chrześcijaństwie (można przypomnieć przypowieść o talentach), chociaż mało kto chce o tym dzisiaj pamiętać[5].

## 5. WOBEC DEMOKRACJI

W drugiej części opublikowanej w 1990 roku broszury *Jak odbudować Rosję? Rozważania na miarę moich sił* Sołżenicyn postawił pytanie: czy istnieje jakiś jeden uniwersalny ustrój społeczny, który byłby najlepszy dla każdej poszczególnej narodowej kultury? W odpowiedzi powołał się na opinię O. Spenglera, który z faktu, iż różne kultury na swój własny sposób pojmują istotę państwa, wyciągał wniosek o nieistnieniu ponadkulturowego i ponadczasowego idealnego modelu ustrojowego. Do opinii Spenglera Sołżenicyn dołą-

---

[4] A. Sołżenicyn, *Słowo pri otkrytii pamiatnika Wandiejskomu wosstaniju*, „Russkaja mysl", 1993, nr 3998, s. 16.

[5] I. Iłowajskaja, *Aleksandr Sołżenicyn wo Francii*, „Russkaja mysl", 1993, nr 3998, s. 6.

czył tezę Monteskiusza głoszącą konieczność uwzględnienia, przy określaniu ustroju, rozmiaru przestrzennego państwa. Struktura państwowa powinna także być rezultatem tradycji historycznej oraz uwzględniać własności psychologiczne danej nacji, tak aby prowadzić naród do rozkwitu, a nie do degeneracji. Stwierdziwszy to, rosyjski myśliciel powołał się na fragment z proroka Jeremiasza (6, 16): „To mówi Pan: «Stańcie na drogach i patrzcie, zapytajcie o dawne ścieżki, gdzie jest droga najlepsza – idźcie po niej»"[6].

Jeszcze w roku 1974, wysyłając na właściwy adres swój *List do przywódców ZSRR*, Sołżenicyn sądził, że demokracja nie będzie właściwym modelem ustrojowym dla postbolszewickiej Rosji: „U nas w Rosji, ze względu na brak doświadczenia, demokracja istniała tylko 8 miesięcy – od lutego do października 1917 roku. [...] A w ciągu ostatniego półwiecza stopień przygotowania Rosji do demokracji, do wielopartyjnego parlamentarnego systemu, mógł się tylko obniżyć" (X, s. 162-163).

Jednakże w roku 1990, odnosząc się do przedstawionego w *Polityce* przez Arystotelesa podziału ustrojów na monarchię, arystokrację i demokrację (w terminologii Stagiryty: politeję), Sołżenicyn wybrał tę ostatnią. Uczynił wszakże przy tym poważne zastrzeżenie, polemizując z wywodzącym się z XIX wieku liberalnym rozumieniem demokracji nie jako państwowej doczesnej formy, lecz jako „uniwersalnej zasady ludzkiego bytu". W takim postoświeceniowym systemie ideologicznym, który swe tryumfy święci w młodych demokracjach drugiej połowy XX wieku, mamy do czynienia z absolutyzacją i kultem demokracji. Ów kult, jak twierdzi Sołżenicyn, stanowi pochodną ateistycznego materializmu XIX wieku – dla pozbawionego religii intelektualisty demokracja stała się surogatem wiary. Dla Sołżenicyna natomiast owo „demokratyczne wyznanie wiary" jest zwyczajnym humanistycznym uroszczeniem, nie do przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia: „Wybierając demokrację – trzeba dokładnie rozumieć c o wybieramy i za jaką cenę. Wybieramy ją jako środek, nie zaś – jako cel. Współczesny filozof Karl Popper powiedział: demokrację wybieramy nie dlatego, iż ona obfituje w cnoty, lecz tylko dlatego, aby uniknąć tyranii. Wybieramy ją – ze świadomością jej wad i chęcią ich przezwyciężenia" (tamże, s. 29n).

Tak więc Sołżenicyn – gdy rysuje możliwość zaistnienia demokracji w Rosji – krytycznie odnosi się do niektórych jej drugorzędnych elementów. Za S. Lewickim w demokracji wyróżnił jej ducha, czyli wolność jednostki, oraz prawną podstawę państwa, a także cechy drugorzędne w tradycji europejskiej błędnie uważane za istotę demokracji: ustrój parlamentarny oraz powszechne prawo wyborcze. Ale nawet wolność jednostki, czyli ta wartość, która przynależy do istoty demokracji, może być w pewnych szczególnych przypadkach

---

[6] A. Sołżenicyn, *Kak nam obustroit' Rossiju? Posilnyje soobrażenija*, Paryż 1990, s. 28.

ograniczona, na przykład wtedy, gdy dochodzi do konfliktu praw człowieka z zasadą narodowego bezpieczeństwa. W tej materii Sołżenicyn powołał się na homilię Jana Pawła II na Filipinach (1981), w innej zaś kwestii odwołał się do przemówienia R. Reagana na Uniwersytecie Moskiewskim (1988): „Demokracja – to nie tyle sposób rządzenia, ile sposób na ograniczenie rządu, tak aby on n i e p r z e s z k a d z a ł rozwojowi w człowieku w a r t o ś c i p o d s t a w o w y c h, które daje rodzina i wiara" (tamże, s. 30n). Natomiast zasadę powszechnego i równego prawa wyborczego (która zwyciężyła we Francji dopiero po rewolucji 1848 roku) Sołżenicyn uznał – za Dostojewskim – za „najbardziej absurdalny wymysł XIX wieku": „«Powszechne i równe» – przy skrajnej nierówności jednostek, ich zdolności, ich wkładu w życie społeczne, różnym wieku, różnym życiowym doświadczeniu, różnym stopniu zakorzenienia w danej miejscowości i danym kraju. Jest to – tryumf beztreściowej ilości nad treściową jakością" (tamże, s. 31n).

Sołżenicyn wyraził opinię, że żadne powszechne głosowanie nie jest drogą do odnalezienia społecznej prawdy, ponieważ wszystko tutaj sprowadza się do uproszczonej arytmetycznej idei i stłumienia mniejszości przez większość. Tymczasem ta pierwsza jest równie ważna dla społeczeństwa jak ta ostatnia; bywają takie momenty w ludzkich dziejach, gdy większość wybiera drogę zła – w tym kontekście pisarz powołał się na słowa z Księgi Wyjścia (23, 2): „Nie łącz się z wielkim tłumem, aby wyrządzić zło" (tamże, s. 34). Uznając demokrację za ustrój najmniej zły z możliwych, Sołżenicyn spróbował dokonać pewnego jej ograniczenia, tak aby nie przekształcała się ona w ustrój jawnie zły, dla „pluralizmu idei" igrający absolutnymi kategoriami Dobra i Zła, poddający się „dyktaturze mody i grupowych interesów" (tamże, s. 37).

Pisarz proponuje ograniczenie roli partii w życiu społecznym, tak aby wyborcy mogli wybierać konkretne znane sobie osoby, a nie anonimowe, pilnujące grupowych interesów partie polityczne. Rosji potrzebna jest tzw. demokracja oddolna, demokracja małych przestrzeni, opierająca się na samorządzie lokalnym. Demokracja małych przestrzeni, jak twierdzi pisarz, istniała w Rosji od dawna, formowała się w wiejskim mirze, miejskich wiecach, samorządach kozackich, a przede wszystkim – w ziemstwie, organie samorządowym utworzonym w wyniku reformy Aleksandra II. Po październikowym przewrocie ziemstwa zniknęły – zastąpiono je radami (sowiety) reprezentującymi interesy partii, a nie lokalnych społeczności. W roku 1990 pisarz zaproponował powrót do instytucji ziemstwa, wyróżniając cztery jego poziomy: lokalny, powiatowy, obwodowy i ogólnorosyjski (tamże, s. 43).

Chcąc ograniczyć antypersonalistyczny, mechanistyczny element demokracji, Sołżenicyn zaproponował stopniową elekcję kolejnych ziemstw: wybrani w głosowaniu bezpośrednim przedstawiciele ziemstwa lokalnego (tu obowiązywałby cenzus wieku i cenzus czasu zamieszkania na danym terenie) po upływie części kadencji wybieraliby spośród siebie przedstawicieli do ziem-

stwa powiatowego, ci zaś – znów po określonym czasie – delegowaliby część swoich członków do ziemstwa obwodowego. Dopiero po upływie znacznego okresu czasu możliwe byłyby wybory – spośród członków ziemstw obwodowych – przedstawicieli do Zgromadzenia Ogólnoziemskiego, czyli parlamentu. Tym sposobem parlament nie byłby „abstrakcyjnie centralny", lecz składałby się w ostatecznym rozrachunku z delagatów lokalnych, którzy mieliby obowiązek – pod groźbą utraty mandatu – przez określoną część roku mieszkać na swoim terenie. W ten sposób pogodzono by zasadę bezpośredniego udziału w zarządzaniu krajem z zasadą właściwego przedstawicielstwa: „Naród jest ostatecznym sędzią we wszystkich ważnych kwestiach, ale nie może on codziennie brać udziału w zarządzaniu krajem. I dlatego w owym zarządzaniu konieczna jest pewna domieszka elementu arystokratycznego, a nawet monarchicznego" (tamże, s. 40).

Powołując się na W. Makłakowa, członka trzech przedrewolucyjnych dum państwowych, Sołżenicyn stwierdził, iż demokracja swe największe sukcesy zawdzięcza nie ilościowej przewadze większości nad mniejszością, ale porozumieniom między nimi. Dlatego też – odnosząc się nie do najbliższej, lecz do dalszej przyszłości Rosji – pisarz mówił o konieczności utworzenia trzeciej izby parlamnetu, w której skład wchodziłaby „doświadczona i kulturalna mniejszość". Stworzenie takiej „etycznej zapory" przeszkadzałoby, co oczywiste, nieograniczonemu rozlewowi demokracji, ale z drugiej strony – zapobiegałoby różnym niebezpieczeństwom wynikającym z mechanicznej przewagi większości nad mniejszością: „Wysoki poziom działalności wszystkich państwowych władz nie może być osiągnięty bez ustanowienia nad nimi etycznej kontroli. Nią mogłaby się zajmować wysoka moralna instancja z głosem doradczym – taka struktura, w której głosowanie prawie w ogóle nie jest przeprowadzane, lecz wszystkie opinie i kontropinie są solidnie argumentowane; i są to najbardziej autorytatywne głosy, jakie można usłyszeć w państwie" (tamże, s. 48).

W rosyjskich dziejach taka struktura nie byłaby czymś absolutnie nowym, a raczej – jak chce Sołżenicyn – przypominałaby Sobór Ziemski Rusi Moskiewskiej, czyli zgromadzenie osób zarówno świeckich, jak i duchownych, które w XVI i XVII wieku doradzało carowi w kwestiach związanych z zarządzaniem krajem. Pisarz zdaje sobie sprawę z trudności, jakie napotka się przy próbie sformułowania kryterium wyboru takich przedstawicieli. Uważa wszakże, iż ową Dumę Soborową można byłoby wybierać spośród przedstawicieli społecznych stanów i zawodów. Każda społeczna warstwa i profesja sama wybierałaby lub naznaczała swoich kandydatów do Dumy Soborowej, którzy nie byliby politycznymi ani związkowymi działaczami pragnącymi bronić interesów grupowych, lecz osobami o wielkim profesjonalnym doświadczeniu i moralnym autorytecie. Z rozważań Sołżenicyna wynika, że członkowie takiej Dumy (w liczbie nie większej aniżeli 200-250 osób) z jednej strony sprawowaliby nadzór, czy przypadkiem prawo nie przekształciło się w zaprzeczenie

niezbędnego „minimum moralności", a z drugiej strony odciskaliby na wszelkiej władzy piętno intelektualne i moralne. Dla Sołżenicyna bowiem „Prawo moralne powinno stać wyżej aniżeli prawo jurydyczne. Sprawiedliwość – to zgodność z prawem moralnym raczej, aniżeli z prawem jurydycznym" (tamże, s. 50).

## PODSUMOWANIE

Wizja świata i społeczeństwa, jaką Sołżenicyn przedstawił w swej publicystyce i prozie, opiera się na podstawowym przekonaniu, iż każdy człowiek posiada w sobie piętno Tego, Który go stworzył, a więc jest istotą ze swej genezy potencjalnie dobrą. Ponieważ jednak u źródeł ludzkich dziejów leży zło (grzech pierworodny), człowiek może się aktualizować jako istota tłumiąca w sobie obraz i podobieństwo Boże, zatracająca swą substancję i zaprzeczająca swemu pochodzeniu. Ideologia, która odrzuca zarówno Boże pochodzenie, jak i pierworodny upadek człowieka, ulega skutkom tego ostatniego. Świadczą o tym wymownie nowożytne dzieje człowieka, a przede wszystkim komunizm jako doktryna i praktyka społeczna zakorzeniona w ateistyczno-optymistycznym Oświeceniu. Sołżenicyn nadto przestrzega przed postoświeceniową, panliberalną i pandemokratyczną ideologią, dostrzegając w niej zatrute ziarno relatywizmu.

Zauważmy jednak na koniec, że w Sołżenicynowskim świecie wartości jest miejsce na demokrację, jeśli tylko zajmie ona swoje miejsce w „świecie środków", bez roszczenia sobie pretensji do przynależenia do „świata celów". Mówiąc inaczej, sens ludzkiej historii może być odnaleziony dopiero poza nią samą, gdyż człowiek ze swej istoty należy do wyższego ponadhistorycznego porządku.

# KOŚCIÓŁ W DRODZE – IMPULSY I PRZESZKODY

Protojerej Ioann SWIRIDOW

# KU TEOLOGII IMIENIA

*Dla człowieka współczesnego, w przeciwieństwie do pojmowania świata w starożytności, imię faktycznie stało się pustym dźwiękiem albo przezwiskiem i ten „obiegowy" punkt widzenia obowiązuje jako tak zwany „pogląd naukowy". [...] Natomiast, według Florenskiego, człowiek w ogóle nie może istnieć bez imienia, „bez imienia brakuje mu tego, co najistotniejsze", ponieważ poprzez imię człowiek „związany jest z innymi światami".*

**Człowiek, dla którego nie ma imienia,**
**dla którego imię jest tylko pustym dźwiękiem,**
**a nie treściami przez nie oznaczonymi,**
**jest człowiekiem głuchym i niemym, żyje**
**w głuchoniemej rzeczywistości. Jeżeli słowo**
**nie jest skuteczne, a imię – realne, nie jest**
**czynnikiem samej rzeczywistości, nie jest,**
**wreszcie, samą społeczną (w szerokim znaczeniu**
**tego pojęcia) rzeczywistością, to istnieją**
**wtedy jedynie ciemności i szaleństwo, i kłębią**
**się w tych ciemnościach tylko, tak samo ciemne**
**i szalone, głuchonieme monstra.**

A. F. Łosiew, *Fiłosofija imieni*

Nie ma nic bardziej rzeczywistego i wszechstronnie zbadanego (a jednocześnie tak niewytłumaczalnego i niepojętego) niż natura ludzka. Nawet tak głęboko antropologiczna religia, jaką jest chrześcijaństwo, nie daje „ostatecznych" wniosków.

Wczesnochrześcijańskim apologetom, nauczycielom i Ojcom Kościoła, teologom i filozofom, nie udało się ujednolicić poglądów na naturę ludzką. Człowiek do końca nie został zrozumiany – ani pod względem naukowym, ani religijnym. Właśnie w ontologii teologicznej, nie wyłączając pism świętych Ojców, widoczne są wszystkie zasadnicze niezgodności i teologumena (prywatne poglądy teologiczne, nie będące dogmatami, ale wystarczająco autorytatywne dla Kościoła). Przypomnijmy ostrą polemikę prowadzoną od Orygenesa do Jana Klimaka na temat stworzoności (twarnosti) i niestworzoności, prostoty i złożoności duszy ludzkiej lub nie rozstrzygniętego do piątego Soboru Powszechnego zagadnienia preegzystencji. Nie do końca uzgodnione są poglądy na „subtelną cielesność" (tonkuju tielesnost') (Makary Wielki) lub nie-

materialność duszy (Tichon Zadonski). Różne są poglądy Ojców Kościoła na odbicie obrazu Bożego. Jeśli autorzy *Filokalii* widzą obraz Boży w duszy ludzkiej, to tacy pisarze, jak Ireneusz z Lyonu uważają, że również ciało ludzkie zostało stworzone „na podobieństwo Wiecznego Praobrazu Logosu"[1]. Nie znalazł rozstrzygnięcia spór dychotomistów z trychotomistami w XIX wieku. Nie ujednolicono terminologii nawet takich pojęć, jak jestestwo i osoba (licznost') (u Antoniego Chrapowieckiego), hipostaza i natura (priroda) (u o. Sergiusza Bułgakowa). Różnice te nie przesłaniają jednak najważniejszego: „Człowiek jest punktem przecięcia dwóch światów. Świadczy o tym dualizm jego samoświadomości, przebiegający poprzez całą historię"[2].

Dwujedność (dwujedinstwo) lub „najbardziej naturalna więź"[3] (jestiestwienniejszyj souz) pierwiastka duchowego i fizycznego są pojęciami sięgającymi w zamierzchłą przeszłość religijną. Dwujedność tę można rozpatrywać jedynie łącznie z dogmatem o Bogoczłowieczeństwie Chrystusa, a – jak wiadomo – ten podstawowy dogmat Kościoła prawosławnego kształtował się w zażartych i nie kończących się sporach chrystologicznych oraz w dialogach prawosławnych z protestanckim pozytywizmem.

Nie mamy jednak zamiaru od nowa dokonywać retrospekcji kształtowania się dogmatu, a tym bardziej podejmować próby ujednolicenia nie dających się ujednolicić poglądów na naturę ludzką. Tym bardziej że w pracy W. I. Niesmiełowa *Nauka o człowieku* droga ta prześledzona jest znakomicie. Stawiamy sobie inne zadanie: trzeba na nowo spojrzeć na płaszczyznę religijną zamierzchłej przeszłości, na niewyczerpany materiał życia religijnego, jakim jest krąg włączania człowieka w żywioł kultu, od urodzenia do śmierci. Takie spojrzenie nie jest wcale nowe. Szmat drogi przebyto w tym kierunku. Można by rzec, że stworzono nawet odrębny kierunek – teologię liturgiczną – do którego należy wielu teologów i filozofów, poczynając od o. Florenskiego, a na Aleksandrze Schmemannie kończąc. Zwrócenie się ku ogólnoludzkim podstawom religii i zagłębienie się w problematykę kultu zmieniło perspektywę teologii, włączyło ją w tematykę antropologii.

W naszych badaniach musimy prześledzić wszystkie etapy religijnego wzrastania osoby ludzkiej. Dlatego też powracamy do samych początków, do momentu pierwszego zetknięcia się człowieka z Kościołem. Zgodnie ze starą tradycją chrzest w Kościele prawosławnym ma miejsce we wczesnym niemowlęctwie. Obrzęd chrztu składa się dziś z kilku etapów, które w odległej przeszłości były odrębnymi aktami. Poczynając od tzw. modlitwy pierwszego dnia po urodzeniu dziecka i od obrzędu nadania imienia w ósmym dniu do katechu-

---

[1] Zob. prace Grzegorza z Nyssy, Maksyma Wyznawcy, Grzegorza Palamasa.

[2] N. Bierdiajew, *Smysł tworczestwa*, Paris 1985[2], s. 375.

[3] *Posliedowanije ischodnoje monachow.*

menatu (ogłaszenija) poprzedzającego sam sakrament chrztu. Już od pierwszego dnia narodzin człowiek zostaje włączony w krąg innego, różnego od naturalnego, kształtowania osobowości. Już modlitwa pierwszego dnia po urodzeniu dziecka zawiera słowa odnoszące się do nowo narodzonego, ale w tym modlitewnym zwróceniu się do Boga „narodzone", teologicznie rzecz biorąc, jak gdyby nie jest jeszcze w pełni człowiekiem. „Narodzone" jest wciąż jeszcze częścią przyziemnych żywiołów, naturalną i duchową „niedoskonałością", istotą nieuformowaną i bezimienną. Modlitewne wspomnienie o niemowlęciu ma charakter modlitwy za wszelkie stworzenie, za wszystko, co żywe, ale nieme: „Zachowaj [z niej, tj. niewiasty, zrodzone] od wszelkiej trucizny, wszelkiej złości i wszelkiej burzy złych mocy". W modlitwie otwiera się perspektywa przyszłego uwielbienia Stwórcy. Teraz zaś ma miejsce dopiero „przygotowanie".

Religijny ceremoniał nadania imienia rozpoczyna się specjalnym rytuałem „nadania imienia dziecku, które otrzymuje imię w ósmym dniu od swego urodzenia". Jak zauważa A. Schmemann „W odróżnieniu od poprzednich obrzędów, modlitwy ósmego dnia mają charakter liturgiczny"[4].

Kapłan, znacząc znakiem krzyża czoło, usta i piersi niemowlęcia, odmawia modlitwę, w której po raz pierwszy nazywa je imieniem. Akt ten ma bezpośrednie źródło w Biblii: „stworzył mężczyznę i niewiastę, pobłogosławił ich i dał im nazwę «ludzie», wtedy gdy ich stworzył" (Rdz 5, 2). Ta pierwsza modlitwa do Boga jest pierwszym poświęceniem, pierwszym stopniem ku Bożemu usynowieniu: „Niechaj światłość oblicza Twego naznaczy sługę Twego imieniem N.N." Dalej następują słowa odnoszące się do dzieła odkupienia człowieka: „I niech znak krzyża Jednorodzonego Syna Twego naznaczy serce i myśli jego". I wreszcie to, co odnosi się bezpośrednio do nadania imienia – mistyczna łączność z Imieniem Bożym: „I pozwól, Panie, aby nigdy nie wyrzekł się Twego Świętego Imienia [tzn. aby Imię to zawsze pozostawało w nim]". Wyodrębnienie nadania imienia w oddzielny rytuał wywodzi się z bardzo głębokiego ogólnokościelnego, a nawet ogólnoludzkiego traktowania imienia jako czynnika mocno związanego z osobą ludzką i jej naturą. „Imię Chrystusa – pisze A. Schmemann – opromienia i czyni świętym moje imię, czyni je wyrazem, tajemnicą mojej osoby w Chrystusie na wieki. Nabożeństwo ósmego dnia – będąc darem dla mnie, mojego imienia w Chrystusie i w Jego Świętym Imieniu – jest w ten oto sposób darem dla stworzonej przez Boga «osoby», która powinna zostać odrodzona w czasie chrztu i zbawiona dla Królestwa Bożego"[5].

Sekularyzacja imienia i sprowadzenie jego duchowego sensu do ulicznego przezwiska lub pseudonimu partyjnego jest szczególnie charakterystyczne dla

---

[4] „Rozpoczynają się od zwykłej doksologii, przyzywania Ducha Świętego, *Trishagionem i Modlitwą Pańską*, a kończą liturgicznym rozesłaniem". A. Schmemann, *Wodoju i Duchom*, Paris, 1986, s. 186.

[5] Tamże, s. 187.

sowieckiej historii. Dobrze są znane cudaczne abrakadabry okresu proletkultu. Przypomnijmy: „Władlenow" [Władimir Lenin], „Elektron", „Dazdrapierm" [Da zdrawstwujet Pierwoje Maja] itp. Przemianowaniom podlegał nie tylko człowiek, ale i miasta, fabryki, ulice. Podjęto udaną próbę zacierania pojęcia narodowości i zastępowania go nonsensownym „narodem radzieckim" (sowieckim), a nawet gorzej, bo pozbawioną ludzkiego oblicza „masą". Totalitarny reżim stalinowski był nastawiony nie tylko na zlikwidowanie klas i grup społecznych, ale również na zniesienie wszystkiego, co było osobiste: czy było to prawo do własności, czy prawo do wolności myśli. Zacieranie różnic między ludźmi doprowadzono do straszliwego „ideału" w Gułagu. Odzież zastąpiły ubrania robocze, imię – numery. Odkryto straszliwą prawdę: nie ma imienia, nie istnieje osoba. Imię musiało zniknąć nawet z pamięci tych, którzy pozostali „po tamtej stronie". Ta stalinowska zamiana (numer zamiast imienia) prześcignęła nawet starożytną praktykę – „można widzieć oznakę swojej władzy w tym, że kupiwszy niewolników, zmienia się im imiona" (Jan Złotousty).

Podejmowana obecnie próba przywracania ludziom ich godności powinna się rozpocząć od uznania bezwzględnej wartości i wyjątkowości osoby ludzkiej. W sensie moralnym winno to oznaczać miłość do człowieka, w prawnym – jego prawa. Początkiem przywracania człowiekowi jego ludzkiej godności i praw może się stać przywrócenie imieniu jego sensu, znaczenia.

Zaprośmy do rozmowy prekursora tej tematyki o. Pawła Florenskiego i jego następców, takich jak o. Sergiusz Bułgakow i Aleksy F. Łosiew. Według o. Pawła Florenskiego imiona są „kondensatem ogólnoludzkiego sensu"[6]. Takie pojmowanie szczególnego znaczenia imienia dojrzało u Florenskiego jeszcze we wczesnym okresie jego działalności dydaktycznej w Moskiewskiej Akademii Duchownej (MAD), kiedy to jego myśli skoncentrowane były na filozofii platońskiej. Bez wątpienia dialogi platońskie miały wpływ na myślenie o. Pawła. Podstawowe idee Platona wyjaśnił o. Florenski w swoim próbnym wykładzie wygłoszonym w MAD 17 września 1908 roku[7]. Zainteresowanie Platonem nie skończyło się na tym, idee platońskie nie przestawały nurtować umysłu Florenskiego i znalazły swoje ucieleśnienie w fundamentalnym dziele *Smysł idiealizma* [Sens idealizmu], 1914. Fascynacja Platonem znalazła swój wyraz w całej jego twórczości. Sympatie do filozofii platońskiej, Platońskiego pojmowania świata uwidoczniły się w wielu pracach zebranych pod wspólnym tytułem *U wodorazdiełow mysli*[8] [W strefie podziału myśli], 1914. Jak zauważa

---

[6] P. Florenski, *Iz bogosłowskogo nasliedija*, „Bogosłowskije trudy" ..., nr 17, s. 192.

[7] Zob. *Obszczeczełowieczeskija korni idiealizma*, „Bogosłowskij wiestnik" 1909, nr 2 i 3.

[8] Do zbioru tego, zapowiedzianego przez wydawnictwo „Pomorje", w roku 1922, powinno wejść wiele prac Florenskiego, zarówno już opublikowanych, jak i przygotowywanych do druku. Problematyki filozofii imienia dotyczą następujące części tego zbioru: *Tiermin*, *Strojenije słowa*,

A. F. Łosiew „Florenski dał głębszą i bardziej wnikliwą koncepcję platonizmu" niż tacy badacze Platona, jak Hegel, Scheler i Natorp[9]. Zdaniem Łosiewa Florenski w sposób szczególny podszedł do rozwiązania zasadniczych problemów filozofii platońskiej, traktując w sposób nowatorski kwestię „oblicza i magii imienia", odsłoniwszy „symboliczno-magiczną naturę mitu". Florenski podchodzi do platonizmu z pozycji chrześcijańskich, „chrystianizuje platonizm". Innymi słowy ma zawsze na myśli platonizm chrześcijański, w duchu Ojców Kościoła, całkowicie odcinając się od pogaństwa u Platona. Florenski uduchowił platonizm w nauce o imieniu i idei jako obliczu (likie) żywym, pełnym „wewnętrznych energii". Idea według Florenskiego żyje jako samodzielny mit, jako „oblicze osoby" (lik licznosti). Łosiew bardzo trafnie określił sposób rozumienia Platona przez Florenskiego jako ikonograficzny, niemal modlitewny[10].

Imię – to przede wszystkim słowo, pojęcie, część działalności słownej. Pojęcie pochodzi od słowa „pojąć" (staroruskie „pojat'") – to znaczy nie tylko dotknąć obiekt, ale uczynić go swoją własnością. Według Florenskiego pojęcie to narzędzie myśli, i może być określone jako logos, tj. coś bezwzględnie rozumnego i realnego, sens, wokół którego krystalizuje się osoba. Takie określenie pojęcia, oczyszczonego z wszelkich naleciałości, z fantazji i dowolnej umowności jest jednak wyidealizowane. Pojęcia-terminy, tak jak je rozumiemy współcześnie, daleko odeszły od swojego znaczeniowego centrum. Jednocześnie dzięki centrum, którego istnienia się domyślamy, termin żyje w dalszym ciągu jego kosztem. Zdaniem o. Pawła Florenskiego termin sięga swoimi korzeniami w głąb kultu. Oderwane od swojej ojczyzny-kultu pojęcia-terminy stają się zaledwie „subiektywnymi marzeniami". Pozbawione swojego centrum słowa-pojęcia „jak jesienne liście kłębiące się w porywach wiatru"[11], coraz dalej i dalej oddalają się od gałęzi, która je wypuściła i wykarmiła. Tworzenie takich terminów przekształca się we „wrzenie umysłu samo w sobie"[12]. Takie terminy donikąd nie prowadzą, nie mówią o istocie rzeczy, nie wiodą do poznania idealnego świata[13].

---

Moskwa 1973; *Magicznost' słowa*; *Imiasławije kak fiłosofskaja priedposyłka*; *Imia roda (istorija, rodosłowije i nasliedstwiennost')*, Siergiejew Posad 1909; *Obszczeczełowieczeskija korni idiealizma (fiłosofija narodow)*, Siergiejew Posad 1909. *Mietafizika imieni w istoriczeskom oswieszczenii*; *Imia i licznost'*.

[9] A. F. Łosiew, *Oczerki anticznogo simwolizma i mifołogii*, t. 1, Moskwa 1930, s. 680.

[10] Zob. tamże, s. 692.

[11] Florenski, *Iz bogosłowskogo nasliedija*, dz. cyt., s. 122.

12 Tamże.

[13] Dla Florenskiego najbardziej jaskrawym przykładem takich pojęć pozbawionych sensu jest „obłudna" filozofia Kanta. O filozofii tej pisze: „Nie ma systemu bardziej wymijająco śliskiego, bardziej dwulicowego... aniżeli filozofia Kanta, każda jego teza, każdy jego termin, każda myśl – ani «tak», ani «nie»". Tamże.

Zdaniem o. Pawła terminy filozoficzne zostały zapożyczone ze sfery religii. Według niego terminy oderwane od treści religijnej pozbawione są sensu, bledną i stają się pustymi dźwiękami. Termin może zabłysnąć, nabrać życia jedynie w środowisku religijnomistycznym. Poza nim termin skazany jest na wynaturzenie.

Konkretną treść pojęcia-terminu można znaleźć tylko w religii. Zasada dwujedności sensu i realności jest „ucieleśnioną ideą", a to jest niczym innym, jak faktem dokonanym. „Słowo ciałem się stało", albowiem tylko w nim dokonuje się „zstępowanie niebiańskiego (gorniego) ku ziemskiemu (dolniemu) i wznoszenie się ziemskiego ku niebiańskiemu"[14]. To zewnętrzne zespolenie (soczetanije) nieba i ziemi, ciała (sarku) i ducha jest odwieczne. My wiemy, gdzie znajduje się ośrodek tego zespolenia. Centrum, to znaczy „sercem Kościoła" („sierdce cerkownoje"), jest Bogurodzica. Oto Ona – „drabina rozumna, (liestnica umnaja), po której Bóg zstąpił, a wstąpił człowiek". „Rozumna – wyjaśnia Paweł Florenski – znaczy osiągalna rozumem (umopostigajemaja), numenalna. Bogurodzica – osiągalna rozumem drabina, po której zstępuje na ziemię Bóg i wstępuje ku niebu człowiek"[15]. Właśnie przez Bogurodzicę, przez obranie jej za centrum spełnienia realności sensu, odbywa się – zgodnie z poglądem o. Pawła – „prześwietlenie materii". Bogurodzica jest historyczną i ontologiczną osią uświęcenia realności, ponieważ bez wzniesienia ziemskiego ku niebiańskiemu nie byłoby możliwe i zstąpienie Syna Bożego. Bez uznania Bogurodzicy za „skupiający węzeł bytu" nie byłoby możliwe również przekonanie, że właśnie Chrystus to „Wcielony Sens" i tylko On może być podstawą każdej działalności, a tym samym może łączyć dwa przeciwstawne bieguny, zrealizować jedność działalności praktycznej i teoretycznej. Mamy tu nie tylko punkt styczności i uznania jednoczesnej realności sensu i rozumności rzeczy, ale i samą podstawę bytu – Tego, Kto daje wszystkiemu życie i sens. Dzięki temu, że sam Pan Jezus Chrystus jest podstawą świata, jest też podstawą wszelkiej działalności praktycznej i teoretycznej. Nie może być wątpliwości co do tego, że realizacja działalności – opierającej się na tej Podstawie – jest realnością rozumną, a pojęcie – wartością realną.

Ta realność słowa (pojęcia, terminu) jest szczególnie oczywista, kiedy słowo spełnia swoją funkcję religijną. Pozbawione religijnego (tj. pierwotnego) sensu słowo słabnie pod względem ontologicznym. W sensie religijnym słowo aktualizuje się w modlitwie. Ma zdolność wznoszenia z ziemi do nieba. Nie-modlitwa – to już pół-słowa, coś nie dopowiedzianego. Tylko słowo modlitwy jest prawdziwym słowem w swojej pierwotnej dwujednościowej

---

[14] Tamże, s. 104.

[15] Tamże.

spójni (iznaczalnoj dwujedinoj celnosti). Jest zrodzone przez kult i z kultu. Takie słowo jest „dźwignią antynomicznie podnoszącą to, co ziemskie, ze sfery ziemskiego”[16]. Słowo ma zdolność wznoszenia ziemskiego ku niebiańskiemu dzięki tradycji religijnej. Słowo jest nam dane i dane przez Boga. Dlatego Bóg oddziałuje na nas słowem, dlatego też możliwe są sakramenty święte, dlatego też możliwe jest działanie Boga – teurgia.

Ze względu na swoją strukturę modlitwa jest odsłonięciem ontologicznej natury słowa. Modlitwa nie dzieli i nie przeciwstawia, lecz przybliża i łączy człowieka z Bogiem. To zbliżenie zaczyna się od wezwania (prizywa), w którym po raz pierwszy dajemy świadomie wyraz swojej wartości wraz z samootwarciem się na Drugiego. W wezwaniu nazywamy, wymieniamy i tym „aktem odkrywamy Nazywanemu swoje osamotnienie”[17]. W słowie po raz pierwszy następuje wyjście z zamkniętej subiektywności, wyjście ku Obiektywnemu. W słowie wezwania nie ma znaczenia jego emocjonalne zabarwienie i siła dźwięku. Wezwanie „gnozeologicznie [...] jest zawsze jednym i tym samym: otwarciem siebie, odkryciem swojej tajemniczej istoty, zniesieniem granicy, zburzeniem wszystkich zapór stworzonych przez samoodłączenie, odkryciem głębin własnego bytu – Nazywanemu”[18]. Akt słowa-zewu daje początek doświadczalnemu poznaniu Boga. Aktem tym przekracza się granicę od teoretycznego wyobrażenia Boga do poznania, że przed nami jest Bóg „Abrahama, Izaaka, Jakuba”, a nie Bóg „filozofów i uczonych”. Aktem-słowem odkrywa się nieomylnie to, że z nami kontaktuje się żywa Istota, sam Bóg. Religijne znaczenie wezwania jest niewyczerpane, albowiem „wezwanie nie jest prywatną stroną naszej duchowej działalności, lecz koncentracją całej naszej istoty uwieńczoną mistycznym wychodzeniem z samego siebie i zetknięciem się z Przyzywanym”[19]. Modlitewny zew daje nam możliwość określenia istotnego sensu słowa. W modlitewnym przyzywaniu energia słowa przedziera się i przelewa przez skraj subiektywności. Słowo złączone z wolną wolą jest zdolne otworzyć serce na działanie w nim energii Przyzywanego. To ono otwiera drogę ku realnemu kontaktowi człowieka z Bogiem, drogę ku oświeceniu i ubóstwieniu człowieka – końcowemu celowi poznania religijnego.

W modlitewnym przyzywaniu nie ma nawet większego znaczenia moment uświadomienia sobie tego, co jest wypowiadane. Jak twierdzi o. Paweł Florenski, słowo „bez względu na to, w jak małym stopniu jest uświadomione [...] – na pewno ma sens”, jest zawsze teleologiczne. Niezależnie od tego, w jakim

---

[16] Tamże, s. 145.

[17] Tamże, s. 181.

[18] Tamże.

[19] Tamże, s. 193.

stadium rozwoju moralnego i duchowego znajduje się człowiek, słowo jest zawsze „aktem naszego ducha, jest bez wątpienia ukierunkowane na obiekt przez nie oznaczony". Słowo funkcjonuje w płaszczyźnie duchowopoznawczej dzięki temu, że ma naturę duchowo-fizyczną, a nie czysto fizyczną. Zanegowanie rozumowego znaczenia słowa prowadzi natomiast do skrajnego indywidualizmu i pozbawienia sensu wszelkiego istnienia, prowadzi do „powszechnego chaosu". O. Sergiusz Bułgakow w swojej książce *Fiłosofija imieni* [Filozofia imienia], która ukazała się już po jego śmierci w Paryżu w 1953 roku, pisał: „Nie istnieją myśli bez słów, tak jak nie istnieją słowa bez myśli"[20]. Ta zasadnicza przesłanka filozoficznej koncepcji imienia wywodzi się z podstawowej zasady – realizmu transcendentalnego (porównaj z konkretną metafizyką Florenskiego). Słowo, według Bułgakowa, wchodzi do kategorii symboli wyrażających stosunek do realności. Symbol zaś to właśnie to, co jednoczy dwa światy. „Niewidoczne – pisze o. Sergiusz – istnieje niewidocznie w niewidocznym, jest w nim zawarte, jest z nim zrośnięte w konkret lub symbol (symbolon). «Symbol» w ścisłym znaczeniu jest czymś przynależącym do tego świata i zawierającym przynależną mu treść, jedność transcendentnego i immanentnego, most pomiędzy niebem i ziemią, Boską kreatywność (bogotwornoje), bogoczłowieczą jedność"[21].

Ten sam kierunek reprezentuje A. F. Łosiew, dla którego „słowo to rezultat wewnętrznego, a nie tylko zewnętrzno-mechanicznego sprzężenia pojedynczych momentów"[22], to jakby pierwotna intuicja, której rozwój prowadzi do tych samych wniosków. „Słowo – pisze Łosiew – to sama rzecz w aspekcie świadomościowej oczywistości"[23].

Zarówno dla Florenskiego, jak i dla Bułgakowa i Łosiewa, słowo bez wątpienia „we wszystkich ustach" przyjmuje sens uniwersalny, a nie tylko indywidualny. Dlatego właśnie język jako forma komunikacji słownej jest zjawiskiem ponadindywidualnym. Z tego też względu język nie jest po prostu przejawem ludzkiej działalności, lecz istotą stojącą ponad rozumem, prezentującą się mu obiektywnie i przez niego nie tworzoną. Jednocześnie słowo, wrastając w samą naturę człowieka, jest zdolne stać się nośnikiem jego indywidualności. Dla świadomości religijnej „słowo to nie zewnętrzny dodatek do ludzkiego jestestwa i nie przypadkowa cecha człowieka [...], ale cecha konstytutywna, więcej – sama istota człowieka, o ile człowiek dokonał samootwarcia poprzez swoją energię duchową: stał się dla innych i dla siebie samego innym"[24]. Słowa

---

[20] S. Bułgakow, *Fiłosofija imieni*, Paris 1953, s. 18.

[21] S. Bułgakow, *Prawosławije. Oczerki uczenija prawosławnoj cerkwi*, Paris 1985, s. 41.

[22] A. F. Łosiew, *Fiłosofija imieni*, Moskwa 1927, s. 70.

[23] Tamże, s. 94.

[24] Florenski, *Iz bogosłowskogo nasliedija*, dz. cyt., s. 194.

nie tylko nie można odrywać od jego sensu, ale i od człowieka, ponieważ „słowo" to sam człowiek w aspekcie samoodnalezienia się, w aspekcie ludzkiej działalności"[25].

Imię – to słowo o szczególnym znaczeniu, szczególnym ukierunkowaniu. Według Florenskiego są słowa, które stanowią „punkt odniesienia (opornyj punkt) powstały z myśli ludzkiej"[26]. Słowa specjalnie nasycone sensem. Te właśnie słowa Florenski nazywa kluczowymi. Słowa-klucze wymagają szczególnej uwagi i ostrożności, ponieważ „takie słowa są szczególnie potężne, szczególnie realne, wywołują nadzwyczajny skutek"[27]. Właśnie imiona wyróżniają się spośród wszystkich słów takim nasyceniem sensu. Każda rzecz ma swoje imię. Wzajemne oddziaływanie rzeczy i imienia jest na tyle zespolone, że imię rzeczy staje się odbiciem jej idei, substancji. Prawie zawsze mamy do czynienia z wieloma imionami, co świadczy o niepełnej znajomości rzeczy. Im mniej znamy rzecz, tym słabsza jest „moc" imienia, którym ową rzecz nazywamy; im głębiej ją znamy – tym bardziej znalezione imię zbliżone jest do „tajemnego jądra rzeczy". Według Łosiewa, istnieje pewna gradacja sensów, stopnia uświadomienia: „Poczynając od wyższej rozumności człowieka, a kończąc na wymiarze świata nieożywionego, roztacza się przed nami różny stopień wyrażalności słownej, różny stopień sensu, różny stopień istniejącego bytu [...]. Świat to różny stopień bytu i różny stopień sensu, imienia"[28]. „Ukryte" imię rzeczy to właśnie substancja rzeczy. W imieniu odsłania się idea rzeczy i w tym sensie rzecz jest tworzona przez imię. Nie imię zbliża się do rzeczy i charakteryzuje ją, ale „rzecz naśladuje imię". Dlatego właśnie imienia się nie wymyśla, ale znajduje, zyskuje w procesie poznania. Tak rozumiane imię staje się „metafizyczną zasadą bytu i poznania"[29]. W zależności od tego, jak rozumiane jest imię – czy jako istota rzeczy, czy jako „eteryczne Nic" (wozdusznoje niczto) – od starożytności do dnia dzisiejszego ma miejsce podział ludzi na skrajne grupy („heraklitejczycy i sofiści, Platon i sceptycy, realiści i nominaliści filozofii scholastycznej, i wreszcie idealiści i sensualiści – to echa jednej i tej samej podstawowej sprzeczności"[30]). Dla człowieka współczesnego, w przeciwieństwie do pojmowania świata w starożytności, imię faktycznie stało się pustym dźwiękiem albo przezwiskiem i ten „obiegowy" punkt widzenia obowiązuje jako tak zwany pogląd naukowy. Starożytne zaś wyobrażenie, wyobrażenie bezpośrednie, widzi w imieniu „sam węzeł bytu, jego naj-

---

[25] Tamże.

[26] Tamże, s. 192.

[27] Tamże.

[28] Łosiew, *Fiłosofija imieni*, dz. cyt., s. 169-170.

[29] Florenski, *Obszczeczełowieczeskija korni idiealizma*, dz. cyt., s. 413-414.

[30] Tamże, s. 415.

głębiej skryty nerw". Imię, w sensie ogólnoludzkim, to „zapładniający logos przedmiotu, wewnętrzny rozum – istota, substancja rzeczy"[31]. W odniesieniu do człowieka imię własne jest środkiem „prowadzenia" (wiedienija) osoby. Człowiek, według Florenskiego, w ogóle nie może istnieć bez imienia, „bez imienia brakuje mu tego, co najistotniejsze", ponieważ poprzez imię człowiek „związany jest z innymi światami"[32].

Łączność tę gwarantuje natura imienia, która jest „materializacją, ładunkiem sił dobroczynnych". Dzięki swojemu imieniu człowiek zdobywa samoświadomość i zdolność poznania i samopoznania. Uświadomiwszy sobie siebie poprzez imię, jednocześnie poznaje siebie jako osobę. Osoba jest tak ściśle związana z imieniem, że się niemal z nim utożsamia. Rzeczywiście, utożsamiała się z nim w bezpośredniej świadomości starożytnych. Starożytni uważali imię za najbardziej „mistyczne oblicze człowieka, jego transcendentalny podmiot" i dlatego według nich to „nie imię przy człowieku, lecz człowiek przy imieniu". Reprezentując swojego nosiciela, imię jest jednocześnie „żywą życiodajną istotą" i aniołem stróżem człowieka. Takie pojmowanie imienia, które o. Florenski stara się wskrzesić, nie jest prymitywnym zabobonem, ale poglądem mającym swoje korzenie w religii ogólnoludzkiej[33]. Pogląd ten jest zasadniczo słuszny, chociaż przejaskrawiony i wyolbrzymiony do gigantycznych rozmiarów przez ludzką świadomość. Rzeczywiście, imię jest niebiańskie, jest to „obiektywizacja istoty mistycznej". Imię nie może być oddzielane od rzeczy nazywanej. W relacji imię-rzecz imię ma zawsze znaczenie pierwszorzędne jako idea rzeczy. Imię-idea, imię-moc ustala „jedność istoty" dla danej rzeczy, przy całej różnorodności jej przejawów. W tym sensie imię kształtuje sam byt rzeczy. Zmiana istoty rzeczy powoduje zmianę imienia, przemianowanie. W starożytności wszelkiego rodzaju zmiany wiązały się ze zmianami o charakterze religijnym, ich zewnętrzna forma zachowała się do dzisiaj. Zmiana nazwiska z chwilą zamążpójścia dziewczyny, nadanie imienia podczas chrztu i przyjmowania ślubów zakonnych – były dla człowieka dawnych czasów „przełomem w Transcendentnym"; dla człowieka współczesnego – jest to obyczaj, którego korzenie przestał już dostrzegać. Co się stało? Imię rzeczy i istota rzeczy rozpadły się w zracjonalizowanej świadomości, stały się różnymi „rzeczami". Taki rozpad nie istniał w starożytnym światopoglądzie,

---

[31] Tamże, s. 416.

[32] Tamże.

[33] Florenski używa terminu „religia ogólnoludzka", kiedy chce podkreślić jedność całej ludzkości w głębi postaw religijności jako takiej. Chrześcijaństwo jest dla niego „entelechią religii ogólnoludzkiej". Jest mu więc zupełnie obca myśl, „że na przestrzeni całej historii ludzkość żyła tylko głupstwami". Zdaniem o. Pawła „moralistyczne odcięcie od Kościoła wszystkiego co «pogańskie» nie jest tylko dziełem sekciarzy, ale ze względu na swoje skutki niechybnie zmieniłoby Kościół w sektę, jeśliby się udało".

imię i istota nie były w opozycji, łączyły się w jedno imię-istotę. Było to możliwie najściślejsze połączenie, ponieważ nawet w „imieniu-dźwięku" w sposób tajemniczy jest obecne „imię-istota"[34]. „Dźwięk imienia" w związku z tym nie jest pusty ontologicznie, „dźwięk imienia jest dźwiękiem odwiecznie istniejącym". W dźwięk-fenomen w sposób fizyczny wciela się to, co ponadzmysłowe.

Imię zawsze posiada treść mistyczną, którą naśladuje nazywany, imię staje się „wewnętrzną formą nazywanego", więcej – „przyczyną jego mistycznego bytu"[35].

W nieopublikowanym dotąd obszernym rozdziale zbioru *U wodorozdiełow mysli*" (W strefie podziałów myśli), przygotowanym do druku przez igumena Andronika (Trubaczewa), znajduje się materiał istotnej wagi: *Imia*, tekst napisany w latach 1923-26. W pracy tej Florenski wskazuje na źródła swojej filozofii imienia: żywoty świętych, prologi, śpiewy kościelne. Pisze: „Po imieniu i żywot" – stereotypowa formuła żywotów: po imieniu – żywot, a nie imię po żywocie. Imię oceniane jest przez Kościół prawosławny, a zatem wiernych, jako typ, jako duchowna norma kontrolna bytu osobowego, jako idea; święty zaś – jako najlepszy jej wyraziciel, który swoje empiryczne istnienie uczynił tak przejrzystym, że przez nie prześwieca najszlachetniejsze światło danego imienia. Z przesłanki tej można wyprowadzić naturalny wniosek „o wewnętrznej jedności organizacyjnej wszystkich noszących imię, w tym również świętego, który staje się dla naszego postrzegania naocznym wcieleniem typu imienia".

W tradycji prawosławnej istnieje stała praktyka nadawania nowo ochrzczonym imion świętych według „kalendarza świętych", z pełną świadomością świętości imienia. W zyskanym, zgodnie z rytuałem ósmego dnia, świętym imieniu jest zawarta obietnica „niewyrzeczenia się" łączności ze świętym Imieniem Bożym. Jak pisze o. Sergiusz Bułgakow: „W Imieniu Bożym mamy taką niepowtarzalną, z niczym nieporównywalną tajemnicę słowa, jego przeistoczenie, dzięki któremu słowo wybrane na imię staje się słownym ołtarzem (priestołom) Imienia Bożego, miejscem obecności Bożej i spotkania z Bogiem"[36].

Imię, związane z praobrazem imienia świętego i uświęcone Imieniem Bożym, staje się wiecznym towarzyszem człowieka – od początku jego życia poprzez śmierć ku zmartwychwstaniu. W praktyce kościelnej modlitwy za zmarłych, w wypominkach i mistycznym uczestnictwie i Ofierze Pańskiej (w Trapiezie), podstawową i jedyną cechą osoby jest imię wypominanego. Dlate-

---

[34] Florenski, *Obszczeczełowieczeskija korni idiealizma*, dz. cyt., s. 420.

[35] Tamże, s. 421n.

[36] Bułgakow, *Prawosławije*, dz. cyt., s. 421n.

go właśnie nie może być pomyłki w nie kończącym się szeregu wypominanych imion. Imię dane człowiekowi ósmego dnia[37] stanowi po wsze czasy ejdos osoby, łączy w jedność, w „naturalny związek" duchową i fizyczną naturę, „stworzoną i połączoną" przez Boga dla życia wiecznego.

Tłum. *Anna Mańko*

[37] Według symboliki kościelnej dzień Powtórnego Przyjścia Chrystusa, dzień przyszłego Królestwa Bożego.

Jewgienij B. RASZKOWSKI

# PROTOJEREJ ALEKSANDER MIEŃ: SYLWETKA INTELEKTUALNA[1]

*Ludzki wymiar chrześcijaństwa, zdaniem o. Aleksandra, nie polega na podtrzymywaniu przemijających właściwości cywilizacyjnych lub stylistyk [...], lecz na uświadomieniu sobie przez człowieka jego własnego, choćby nawet niepełnego, choćby częściowo przysłoniętego, ale jednak – podobieństwa Bożego.*

O. Aleksander Mień to swego rodzaju epoka w intelektualnej historii Rosji drugiej połowy XX wieku. W nim samym – w jego osobowości, praktyce kapłańskiej i pracach naukowych – zetknęła się chrześcijańska tradycja cerkiewna z najwybitniejszymi osiągnięciami kultury światowej i rosyjskiej kultury świeckiej. To dosyć złożone zestawienie okazało się nie tylko dorobkiem wewnętrznego doświadczenia o. Aleksandra, ale również ważną częścią jego kontaktów z wielotysięczną rzeszą ludzi: wierzących i niewierzących, starych i młodych, intelektualistów i ludzi prostych, stałych parafian i przygodnych czytelników jego książek, słuchaczy jego wykładów, odbiorców wystąpień telewizyjnych. Taka różnorodność audytorium nie jest przypadkowa; w oczach o. Aleksandra każdy człowiek jest nieskończenie cenny, mistycznie cenny.

Taki kontakt myśliciela-duchownego z narodem byłby czymś normalnym w wolnym społeczeństwie, w którym dziesiątki różnego autoramentu myślicieli żyją i pracują w warunkach uregulowanego dialogu między Kościołem i społeczeństwem.

Nie taki był los o. Aleksandra. On sam stał się płaszczyzną dialogu między Kościołem a społeczeństwem i to w warunkach państwa terroru. Ceną były niewiarygodne wyrzeczenia, niespotykana wewnętrzna i intelektualna dyscyplina, nadzwyczajna siła ducha. Męczeńska śmierć o. Aleksandra stała się ostatnim dowodem rozpadu systemu totalitarnego w jego trwającym dziesięciolecia sporze z duchownym-myślicielem.

Wielu uważających się za „poważnych" krytyków często zapomina o najważniejszym, o tym, że o. Aleksander traktował swoje posłannictwo życiowe przede wszystkim jako posługę kapłańską, a nie jako działalność naukowca.

---

[1] Tekst opublikowany pierwotnie w miesięczniku „Woprosy fiłosofii" 1994, nr 2.

Istota zadań uczonego polega na odnalezieniu nowej wiedzy o jak najogólniejszym charakterze i jak najszerszym znaczeniu; istota posługi kapłana polega na odnalezieniu tajemnych, nie zawsze dających się opisać słowami, ludzkich dróg ku świętości[2].

W pracach o. Mienia wyczuwa się silne intonacje kaznodziejskie. Prace te czyta się łatwo, ich styl jest krystalicznie przejrzysty. Przystępność ich jest jednak pozorna. Niewprawny czytelnik może nie zauważyć złożoności i głębi, zagadnień ukrytych za tą łatwością i krystaliczną przejrzystością.

W naszym kraju, w naszej kulturze, gdzie do dnia dzisiejszego nie zgłębia się relacji dyscyplina-wolność, pozostaje niepojętym, jak ten człowiek potrafił pogodzić oddanie nader konserwatywnym i ascetycznym zasadom prawosławia z wysokiej miary swobodą ducha i wrażliwością na specyficzną problematykę dnia dzisiejszego. Jednocześnie jak nikt inny rozumiał, że dla procesu kultury istotne są relacje między posłuszeństwem a wolnością, a nie posłuszeństwo jako takie i wolność sama w sobie. Jeżeli nie ma między nimi związków, jeżeli nie wchodzą ze sobą w konflikt, to ryzykują bezprzedmiotowość i pustkę.

Będąc za życia o. Aleksandra jego skromnym parafianinem, miałem możność przez ponad dwadzieścia lat obserwować jego – mówiąc umownie – modus posługiwania: nie oszczędzając się, dźwigał na swoich barkach cały kompleks rozlicznych codziennych obowiązków prawosławnego kapłana – duszpasterza i zarządcy parafii. Pomieścił w swej działalności nie kończące się spotkania z ludźmi, korespondencję, odwiedzanie chorych, pracę naukową, pedagogiczną i publicystyczną. Zmordowany nadludzkim zakresem obowiązków, nagonką, represjami, nieustannymi prowokacjami i zaczepkami bezpieki – zawsze znajdował słowa otuchy, przyjazne gesty dla każdego. Iluż to samobójstwom, chorobom psychicznym, przestępstwom, rozwodom, wewnętrznym rozterkom i depresjom potrafił zapobiec. Mieć do czynienia z ludzkim grzechem, zatwardziałością i uporem to trud nie do opisania, niewdzięczna służba. Często zatem powtarzał słowa Ewangelii: „darmo otrzymaliście, darmo dawajcie" (Mt 10, 8).

Jeśli zaś chodzi o model wolności, to widziałem go w natchnieniu liturgicznym, w jego kazaniach i najlepszych fragmentach jego prac, w jego umiejętności szybkiego i naturalnego reagowania na nowe realia życia, nową problematykę poznania i wiary. Utkwiło mi w pamięci, co powiedział o nim rozmawiając ze mną M. K. Mamardaszwili: „Jest jednym z najbardziej wolnych ludzi, jakich mi przyszło widzieć na świecie" (Tbilisi, październik 1982).

O swoim szczególnym stosunku do Mamardaszwili wypowiadał się też o. Aleksander. Na wieczorze poświęconym pamięci Bierdiajewa w moskiewskim Klubie im. Serafimowicza (26 lutego 1989 roku) mówił, że prawdziwy dar

---

[2] Zob. I. P a w ł o w, *Palcem w niebo*..., „Niezawisimaja gazieta" 13 III 1993.

filozofowania jest darem wyjątkowo rzadkim, unikalnym. W dzisiejszej Rosji nie brakuje filozofów-rzemieślników, ale wszyscy oni są z reguły historykami filozofii. Na płaszczyźnie oryginalnej i konstruktywnej treści filozoficznej filozofem ważkim i pełnowartościowym wydaje się być w obecnej Rosji, według o. Mienia, przede wszystkim Mamardaszwili.

Problematyka myśli filozoficznej towarzyszyła o. Aleksandrowi przez całe życie. Prace Platona, Kanta, Sołowjowa znał nieomal od dziecka. Chociaż był głęboko i ściśle związany ze światem myślenia filozoficznego i kultury filozoficznej, swoje prace tworzył w zasadzie w oparciu o własne poszukiwania filozoficzne i historyczno-filozoficzne. O. Aleksander mógł sobie przy tym pozwolić na zdystansowanie się wobec filozoficznego rzemiosła. Nie ma w tym nic dziwnego, w sposobie myślenia bowiem był przede wszystkim teologiem.

Empiryczne zróżnicowanie filozofii i teologii nastręcza bardzo poważne trudności. W obu przypadkach za podstawowe uznaje się problemy boskości, istoty, bytu, czasu, człowieka – w różnych wymiarach i wariantach. Różnice tkwią niekiedy nie tyle w problematyce, ile w wyjściowych pozycjach badawczych. Filozofia w pewnym ujęciu jest przede wszystkim świadomością samej świadomości[3]. Na jej materiał wyjściowy składają się dane świadomości zgodne z danymi nauki, doświadczeniem społecznym i artystycznym. Świadomość jest bardziej bezmierna niż dyskurs, chociaż na nim zbudowana. Dostęp świadomości do bytu realnego – bez względu na specyfikę oglądu i własne przesłanki – jest w rzeczy samej nieosiągalny. Wszelkie – nawet najbardziej intuicyjne – porywy kierujące świadomość ku realności, mogą stać się jedynie podstawą pytań o ich wzajemny związek.

Co innego teologia. Obejmując w zasadzie ten sam zakres problemów, przyjmuje za punkt wyjścia zupełnie inne dane. Dane te to idee, obraz i pojęcia podstawowej świętej księgi chrześcijan – Biblii, a używając specyficznego języka teologicznego – dane starotestamentowego i nowotestamentowego Objawienia. Teolodzy mogą się różnić co do interpretacji, sposobów analizy i określenia związków między danymi, ale zgadzają się w jednym: doszukują się w tekstach biblijnych Bożego przesłania do człowieka, upośrednionego przez struktury ludzkiej percepcji i świadomości. Te po ludzku upośrednione Przesłania mogą przybierać różnorodne formy: przypowieści, obrazu, symbolicznej sytuacji, pouczenia, nierzadko nawet – o czym wie każdy – zabiegów lingwistycznych.

Jeśli podstawowe zadanie filozofa to próba odczytania realności (i siebie jako jej cząstki), to zadanie teologa jest próbą odczytania Przesłania od Tego, Kto w nas tworzy realność, włada nią, Kto konstytuuje realność i nas w real-

---

[3] Zob. M. K. Mamardaszwili, *Soznanije kak fiłosofskaja problema*, „Woprosy fiłosofii" 1990, nr 10.

ności. Realność, o ile jest naznaczona twórczością i aktualną obecnością Bóstwa, wybija się ponad świadomość jako zwrócona ku sacrum.

Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej jednym z głównych tematów Przesłania przy bezwzględnej supremacji Boga jest zasadnicze podobieństwo Boga i człowieka; „obraz i podobieństwo" – ściślej, zgodnie z biblijnym oryginałem, „obraz na podobieństwo" (celem ki-dmut – Rdz 1, 26) Stwórcy, przez którego został wywyższony, albo – jak mawiali starzy rosyjscy poeci – został „zaszczycony" człowiek[4]. Stwórca – patrząc od starotestamentowego Objawienia do nowotestamentowego nie tylko upodabnia człowieka-Adama do samego siebie, ale i poprzez jednorodzonego z Nim i wcielonego na ziemi Syna przyjmuje na siebie cały intensywny ból i poprzez ten śmiertelny ból prowadzi człowieka w swój świat i swoją nieśmiertelność[5].

Takie są przesłanki chrześcijańskiego myślenia teologicznego. Kształtują one określony pogląd na naturę ludzkiego czasu lub, inaczej mówiąc, na historię. Jest rzeczą zrozumiałą, że w ramach bardzo ogólnych religijnych wyobrażeń o historii, pojmowanej jako historia zbawienia, możliwe są bardzo różne interpretacje jej dróg i struktury. I oto tutaj, w trakcie konkretyzacji i artykulacji idei, myśl teologiczna mimo woli powinna przyjmować całkowicie wyraźne, ściśle filozoficzne i historiozoficzne odcienie. W tym sensie o. Aleksander Mień jest bliski plejadzie wielkich myślicieli religijnych Rosji XIX i XX wieku – plejadzie, którą otwiera W. Sołowjow. Wszak dla tych myślicieli sama problematyka współczesnych historycznych losów świata i Rosji nie mogła nie przyjąć wymiarów religijnych.

(Jak natomiast ustrzec religijny wymiar naszego poznania od przesadnej egzaltacji i histerycznych reakcji, jakże charakterystycznych dla obecnej kultury, a ściślej mówiąc, antykulturowej sytuacji – to już inne zagadnienie.)

O ile problem odczytania Przesłania wiąże się z głębszą refleksją, o tyle problematyka teologiczna mimo woli wchodzi w zakres filozofii: świadomość, która przyjęła w siebie i na siebie wezwanie Objawienia, nie może nie uświadamiać sobie własnej obecności w tym, co realne.

---

[4] Biblijne pojęcie „celem" (obraz) nie podlega jednoznacznemu tłumaczeniu na języki europejskie: to i obraz, i odblask, i widok, i podobieństwo, i zamysł, i projekt, częściowo – bogopodobieństwo (Zob. R. A. Block, *The Creation the Human Being*, San Francisco 1989 – materiały z konferencji 26 VI – 6 VII 1989 roku. Nawiasem mówiąc o. Aleksander wygłosił na tej konferencji referat „Czełowiek – bibliejskaja problema"; w referacie, o ile pamiętam, obstawał przy przeciwstawieniu upolitycznionego fanatyzmu obliczonym na wieczność wartościom wiary biblijnej. Zapamiętałem takie oto słowa: „Na kaszkiet można nalepić wszystko, co się zechce: gwiazdę, swastykę, krzyż, półksiężyc, gwiazdę Dawida. Kaszkiet pozostanie jednak kaszkietem...). Pisemny wariant tego wystąpienia (*Czełowiek w bibliejskoj aksjołogii*) został opublikowany w książce: A. Mień, *Trudnyj put' k diałogu*, Moskwa-Praga 1992, s. 395-409.

[5] Adam w tekście biblijnym – imię pospolite: Człowiek. Dlatego też Chrystus nazywa się nowym, duchowym, niebiańskim Adamem (Por. 1 Kor 15).

***

Ogólny krąg idei teologicznych i religijno-filozoficznych o. Aleksandra Mienia miał dwa główne źródła twórcze:

1. codzienną – o czym była już mowa – wzmożoną działalność kapłańską, która obejmowała sprawowanie liturgii, spowiadanie tysięcy ludzi (różnego wieku, pozycji społecznej, zawodów i pochodzenia etnicznego), głoszenie kazań, codzienne obowiązki w parafii;

2. stałą pracę naukowo-badawczą nad Biblią, nad historią i historiografią tekstów biblijnych, kontemplację idei i obrazów Starego i Nowego Testamentu towarzyszącą mu zresztą w obowiązkach kapłańskich.

Biblii, jej studiowaniu, poświęcił o. Aleksander całe swoje świadome życie. Biblii poświęcił książki, prace leksykograficzne, artykuły. „Głos Wieczności – pisał w jednym z popularnych artykułów – brzmi w Biblii, przenikając świadomość i słowo konkretnych ludzi, związanych z określonymi epokami, różniących się temperamentem, losem, zdolnościami”[6].

Jeżeli jest już mowa o istocie światopoglądu o. Aleksandra, to – moim zdaniem – można byłoby ją określić jako dynamiczną metafizykę chrystocentryzmu, metafizykę opartą na syntezie materiałów z Biblii, tradycji kościelnej, wielowiekowej historii myśli filozoficznej i naukowej. Na tej płaszczyźnie twórczość o. Aleksandra była bliska twórczości ulubionych wybitnych myślicieli-encyklopedystów końca XIX oraz początku XX wieku: Włodzimierza Sołowjowa, o. Sergiusza Bułgakowa, o. Pierre'a Teilharda de Chardin.

Chrystus pojmowany jest tu jako energetyczne i zmysłowe Centrum światów: przyrody, społeczno-historycznego i duchowego w ich względnej autonomii i niewątpliwym wzajemnym związku i, co za tym idzie, jako wrażliwe Centrum indywidualnego i zbiorowego bytu dusz ludzkich.

Chrystus – ogniskowa wszystkich wektorów, wszystkich linii energetycznych procesu kosmohistorycznego. Człowiek – niedoskonały i grzeszny – został zawezwany i pociągnięty ku Bogu przez Boską miłość, chociaż nie zawsze nasza „ludzka osoba” jest godna takiej miłości i nie zawsze jest ją w stanie w pełni odwzajemnić.

Dramatyczna kolizja pryncypialnego dążenia człowieka ku Bogu z wewnętrzną niedoskonałością ludzkiej egzystencji stanowi właśnie podstawową treść historii. Siły zła i grzechu są realne. Nie mając jednak w sobie prawdziwego źródła i prawdziwej twórczej treści, zawsze dążą do pasożytowania na tej kolizji. Tak uruchamiane są w historii siły ludzkiego egocentryzmu, a w ślad za nimi – siły wyobcowania, nienawiści i ucisku. O. Aleksander uważał, iż fakt, że „cały świat leży w mocy Złego” (1 J 5, 19) nie daje nam najmniejszych podstaw do pozerstwa, do pychy, do niezrozumiałej negacji świata: „skażenie grzechem

---

[6] A. M i e ń, *Biblija*, „Nasze nasledije” 1990, nr 1, s. 135.

tej lub innej sfery nie może stać się powodem jej odrzucenia. Przeciwnie,walka o utrwalenie Królestwa Bożego powinna być prowadzona w ośrodku życia"[7].

Późną twórczość o. Aleksandra charakteryzuje baczne zainteresowanie spuścizną św. Pawła[8]. I nie jest to przypadek. Tak jak św. Paweł o. Aleksander obdarzony został łaską osobistego spotkania z Chrystusem, darem apostolskiego zwracania się do ludzi i kontaktu z nimi, nietrywialnego myślenia, wyostrzonej intuicji historycznej. Również chrześcijańska metafizyka o. Aleksandra, uogólniająca, transcendentna wobec doświadczeń bezlitosnego XX wieku idzie śladami apostoła Pawła.

Metafizyka ta uczy, że miłość Chrystusowa przezwycięża siły rozpadu przechodząc poprzez losy różnych społeczeństw, cywilizacji, systemów religijnych i kierunków myślenia. Realizuje się ona w historii nie mechanicznie, a nawet nie organicznie, lecz ponadmaterialnie, duchowo: bez nacisków, bez tłumienia, bez wywierania presji na duszę ludzką. Na tym właśnie polega istota zmagań miłości Bożej z siłami egocentryzmu, śmierci i destrukcji w nas samych. Istota tych zmagań tkwi w twórczej wolności samego Bóstwa i realizuje się w świecie poprzez wewnętrzną wolność człowieka. Prawdziwym i godnym odzewem człowieka na miłość Chrystusową może być tylko otwartość, dobroć i wolność. Przecież nie na próżno w czasie Ostatniej Wieczerzy Chrystus wezwał człowieka do królewskiej godności: bycia nie sługą, lecz Jego przyjacielem (por. J 15, 14). Dlatego samo jestestwo człowieka zostało powołane, aby stać się otwartym na dialog, dobrym i wolnym: „świat znalazł się w punkcie krytycznym. Dlatego też dialog przestał być przywilejem intelektualistów, a stał się wymogiem samego życia"[9].

Tak więc ludzki wymiar chrześcijaństwa, zdaniem o. Aleksandra, nie polega na podtrzymywaniu przemijających właściwości cywilizacyjnych lub stylistyk, o co tak się troszczy teraźniejsze kulturocentryczne lub quasi-religijne myślenie, lecz na uświadomieniu sobie przez człowieka jego własnego, choćby nawet niepełnego, choćby częściowo przysłoniętego, ale jednak – podobieństwa Bożego. Na uświadomieniu sobie wyrastania ze współdyskutującej z nim Wieczności i jego wrastania w tę Wieczność[10].

Wynika z tego jasno, że złożoność i wielkość ludzkich dróg (dróg Adama) w czasie i w historii stały się jednymi z głównych problemów teologicznego

---

[7] A. Mień, *Osnownyje czerty christianskogo mirowozzrienija (po uczeniju Słowa Bożyja i opytu Cerkwi)*, „Simwoł" 1989, nr 21, s. 89.

[8] Zob. A. Mień, *K woprosu o miessianskoj eschatołogii sw. Pawła w swiazi s pierwonaczalnoj jewangielskoj propowiedju (tiezisy dokłada)*, w: *Aequinox Sb. pamiati o A. Mienie*, Moskwa 1991.

[9] A. W. Mień, *K problemie „Osiewogo wremieni" (nadkonfiesjonalnaja i christocentriczeskaja traktowki)*, „Narody Azji i Afriki" 1990, nr 1, s. 77.

[10] Zob. A. Mień, *Radostnaja wiest'. Lekcji*, Moskwa 1991, s. 174, 285-287; A. Mień, *Tainstwo, słowo i obraz,* Leningrad 1991, s. 136.

i religijno-filozoficznego myślenia o. Aleksandra. Problematyka ta nie miała dla niego czysto teoretycznego, „gabinetowego" sensu. W dużej mierze była zakorzeniona w jego kapłańskim doświadczeniu, które – pojmowane w sposób idealny – zakłada zrozumienie drugiego człowieka, niepodobnego do nas, o innym niż my wnętrzu, ale w końcowym rozrachunku – bardzo nam bliskiego. Pamiętamy biblijną przypowieść o Samarytaninie – każdy człowiek mający minimum dobrej woli okazuje się naszym bliźnim (por. Łk 10, 25-37).

Jeśli zgłębić światopogląd o. Aleksandra, to prawdziwy trud i prawdziwa religijność związane są z modlitewnym przeżywaniem całej pełni wszechświata, a zatem życia historycznego. Wszak Chleb Eucharystyczny jest jak gdyby zmysłową koncentracją najbardziej umiłowanego przez Boga i zawezwanego do zbawienia wszechświata (por. J 3, 16). Oznacza to, że w doświadczeniu eucharystycznym przeżywane jest również życie przeszłych i przyszłych pokoleń oraz różnorodność dróg ludzkich na ziemi i we wszechświecie. Dlatego też w takiej mistycznej kontemplacji i jednocześnie mistycznym tchnieniu radykalnie przybliżają się ku nam drogi „całej ziemi". Wielotysięczne rzesze znanych i nieznanych nam ludzi różnych epok, miejsc, kultur stają się dla nas żywe, konkretne i bliskie – to nasi bliźni.

Powyższe wcale nie oznacza braku wyrazistości lub precyzji w podejściu do problematyki ludzkiej; przeciwnie: oznacza szczególnie wysokie wymagania w stosunku do siebie i szczególną wrażliwość w stosunku do innych.

Rozumienie (kategoria ta odnosi się do współczesnego intelektualnie rozwiniętego człowieka) ma swój złożony dyskurs, oparty na znajomości logiki, nauk przyrodniczych[11], historii, socjologii, psychologii, języków obcych, semiotyki. O tych niezbędnych, chociaż nie wystarczających dyskursywnych podstawach rozumienia napisano setki książek i artykułów. Jest jednak uniwersalna, ponaddyskursywna przesłanka procesów (lub niekiedy chwilowych aktów) humanitarnego rozumienia: doświadczenie osobistego współudziału w losach innych ludzi. Dla o. Aleksandra główną skarbnicą takiego niedocenionego doświadczenia duchowego była Biblia – księga, która zgodnie z chrześcijańskim punktem widzenia, nie tylko stoi ponad wszystkimi teoretycznymi danymi, ale dostarcza duchowego pokarmu całej sferze myślenia o człowieku i jego historycznym losie[12]. Księga, która za byt przyjmuje nie degradację

---

[11] Należy odnotować, że zainteresowanie o. Aleksandra przyrodniczymi aspektami problematyki ludzkiej (ogólnobiologicznym, biogenetycznym, ekologicznym) zawsze było ogromne. Zainteresowanie naukami przyrodniczymi towarzyszyło mu całe życie – od lat chłopięcych i animistycznego rysunku do przestudiowania najnowszych publikacji z dziedziny genetyki, kosmologii i mechaniki kwantowej. Nie przypadkiem wielki uczony-przyrodnik N.W. Timofiejew-Riesowskij obrał sobie o. Aleksandra za ojca duchowego ostatnich lat swego życia.

[12] Zob. E. Swietłow [A. Mień], *Na porogie Nowogo Zawieta. Ot epochi Aleksandra Makiedonskogo do propowiedi Joanna Kriestitiela,* Briussel 1983, s. 613nn.

pierwotnie uświęconych prawd, lecz proces poszukiwania, odnawiania, wzrastania w wolności – jako proces utwierdzania świętości poprzez wszystkie dramaty upadków i wzlotów[13].

O. Aleksander był, można tak powiedzieć, „rycerzem Biblii". Był znawcą biblijnego językoznawstwa, archeologii, tekstologii, historiozofii, historii transponowania tekstów, idei i obrazów Biblii w historii kultur pierwotnych i archaicznych; konkretne procesy powstawania tych tekstów, ich bogactwo treściowe i otwartość, twórczy wpływ Biblii na losy filozofii, socjologii, sztuki, myślenia naukowego – wszystko to zostało opisane i zgłębione w różnorodnych pracach o. Aleksandra. Niestety, do tej pory nie ujrzał światła dziennego stworzony przezeń monumentalny *Słowar' po bibliołogii* w siedmiu tomach. Została w nich odtworzona historia nauki biblijnej i tematów biblijnych w filozofii światowej, a w szczególności historia niemalże zapomnianej i dlatego niemal straconej starej rosyjskiej biblistyki.

Z niektórymi tezami i sądami o. Mienia dotyczącymi biblijnej historiografii można polemizować. Krytycy, nie bez racji, mówią o zbytniej ostrości antytezy nastawienia monoteistycznego i magicznego w duchowej historii ludzkości, o nieścisłościach w klasyfikacjach historiograficznych, o kłopotach z przyswajaniem najnowszych danych archeologii biblijnej, tekstologii i hermenuetyki. Jest to jednak temat odrębny, wykraczający poza ramy niniejszego artykułu. Krytycy pastwiący się nad dziełami o. Aleksandra umyślnie lub nieumyślnie zapominają, że o. Aleksander zajmował się w kraju totalitarnym sam tym, czym na Zachodzie, a nawet na Wschodzie (powiedzmy na Filipinach, w Indiach lub Nigerii) zajmują się setki ludzi żyjących w nieporównywalnie korzystniejszych warunkach, bo z dostępem do informacji. Powstałe nawet w tych warunkach prace o. Aleksandra są źródłem biblijnej oświaty i natchnienia dla setek ludzi nie tylko w Rosji i krajach ościennych, lecz i na Zachodzie. Dotyczy to przede wszystkim wspólnot prawosławnych, ale nie tylko ich.

Jest jeszcze jeden ważny aspekt bibliologicznych – opublikowanych i nieopublikowanych – prac o. Aleksandra, mający przede wszystkim rosyjskie, ale znów nie tylko rosyjskie, znaczenie.

Rosyjska tradycja prawosławna jest jedną z nieodłącznych gałęzi ogólnoświatowego drzewa biblijnego. Cały krąg liturgii prawosławnej, hymnologii, malarstwa ikonowego, działań modlitewnych i ascetycznych – wszystko to jest nasycone, bez obawy można by nawet powiedzieć: nasycone przesadnie symbolizmem biblijnym[14]. Toteż zestawienie danych współczesnej wiedzy biblijnej z taką właśnie tradycją – tradycją metafizyczną, mistyczną, liturgiczną, asce-

---

[13] Zob. E. Swietłow [A. Mień], *U wrat mołczanija, Duchownaja żyzn' Kitaja i Indii w sieredinie pierwogo tysiaczletija do naszej ery,* Briussel 1986, s. 89.

[14] Symbolice kontekstu biblijnego poświęcam więcej uwagi w pracy *S wysoty Wostoka: dwunadiesiatyj cykł w prawosławnom bogosłużenii*, Moskwa 1993.

tyczną – w jakiej o. Aleksander wzrósł, którą doskonale znał i po synowsku kochał, wymagało od niego oddanej służby i żmudnej pracy w ciągu dziesięcioleci. Było to bohaterstwo życiowe, które przenikało całą jego intelektualną, twórczą i kapłańską praktykę.

***

Zapewne czytelnik zdążył zauważyć, że dla światopoglądu o. Aleksandra Mienia charakterystyczna była nie surowa zasada dogmatyczna, lecz raczej heurystyczna zasada względnego podobieństwa losów indywidualno-uniwersalno-ludzkich.

Historycznie przeżywające się formy i skłonności bytu ludzkiego – indywidualne, zbiorowe, uniwersalne – w różnoraki sposób stawiają przed świadomością problem otwartości życia, otwartości historii[15]; dlatego tak bardzo czuła empiryczna warstwa ludzkiego losu była ujmowana jako niesamowystarczalna, domyślano się w niej innych praw i norm[16]. Skoro w życie empiryczne wdziera się duchowy wymiar bytu, który wnikając w tkanki historii zmienia jej strukturę, ratuje od entropii i całkowitej destrukcji, to powinno znaczyć zdaniem o. Aleksandra – że siły Boskiej regulacji przeciwstawiają się chaosowi i entropii bytu, chociaż te ostatnie są sprowokowane przez ludzką alienację i egoizm. Siły Boskiej regulacji przenikają wszelki byt przede wszystkim przez duchowe życie człowieka. Wewnętrzne doświadczenie przezwyciężenia chaosu i entropii tak czy inaczej wnika w tkanki stosunków międzyludzkich i tym samym podtrzymuje w każdym pokoleniu rozpadający się świat. Jest to zasadnicza treść Biblii, jak i zasadnicza w różnej mierze, pozytywna treść historii i ludzkiego losu[17].

A zatem w ludzkim doświadczeniu historii przeplatają się linie energetyczne obcości i duchowej odnowy. Oto dlaczego przy badaniu ludzkiej realności i ludzkiego czasu tak są potrzebne i cenne metody i sposoby krytycznej myśli naukowej. Są potrzebne. Jednak pod pewnymi warunkami. Nie można zbyt pochopnie „demitologizować", demaskować, niszczyć materiału kulturowo-historycznego. Jest rzeczą zrozumiałą, że aspekty kulturotwórczej działalności człowieka są nierzadko całkowicie umowne, symboliczne, ale mają za sobą trwającą tysiące lat pracę „wewnętrznego rozumienia"[18], wysiłek ludzkiego poszukiwania prawdy i sensu.

---

[15] Nieprzypadkowo o. Mień tak wysoko oceniał ten aspekt prac historiologicznych Bierdiajewa, Toynbee i Jaspersa.

[16] Zob. E. Swietłow [A. Mień], *Wiestniki carstwa Bożyja. Biblijskije proroki ot Amosa do Riesławracji (VIII-IV ww. do n.e.)*, Briussel 1972, s. 447.

[17] Zob. A. Mień, *Prakticzeskoje rukowodstwo k modlitwie*, Riga 1991, s. 40n.

[18] A. Mień, *Istorija rieligii w siemi tomach*, t. 1, Moskwa 1991, s. 75.

Boski kontekst historii jest stały, ale dziedziczność struktur historycznych – względna. Proces tworzenia trwa w dalszym ciągu, jednakże banalność grzechu ludzkiego nierzadko skazuje historię na monotonne cykliczne analogie. Siły ludzkiej wiary i nadziei, siły niekiedy cichego ludzkiego bohaterstwa scalają jednak i tworzą od nowa w każdym pokoleniu rozpadające się struktury. Wszystkie sprzeczności zostały wplecione w jednolitą tkankę historii; i Biblia w tym sensie jest naszym eposem po wsze czasy[19].

***

W świetle powyższego zrozumiałe jest zainteresowanie o. Aleksandra różnorodnością form poszukiwania prawdy i twórczości kulturowej w biblijnym, duchowym kontekście. W zakres zainteresowań o. Aleksandra wchodziła również spuścizna i osiągnięcia pozabiblijnych tradycji religijnych i kulturowych, na przykład kultur pierwotnych i archaicznych, hinduizmu, buddyzmu, religijne i estetyczne tradycje Dalekiego Wschodu, antyk, naukowa i artystyczna spuścizna czasów nowych i najnowszych, współczesna problematyka praw i wolności człowieka[20]. We wszystkim tym – jak zresztą i w kulturowo-historycznej spuściźnie świata biblijnego – dopatrywał się o. Aleksander nie tylko mrocznych oznak grzechu, ale i odblasków Bożej chwały i duchowych wysiłków człowieka. Spowiadał książki, mity, idee tak, jak spowiadał ludzi. Z niezachwianą wiarą w słuszność wybranych przez siebie zasad i aksjomatów, zachowując serdeczny i pełen szacunku stosunek do innych tradycji i dróg duchowych. Zgodnie ze sporządzonym pod koniec życia o. Aleksandra krótkim podsumowaniem światopoglądu chrześcijanin:

– „rozpatruje wszystko, co piękne, twórcze, dobre jako przynależne Bogu, jako tajemnicze działanie łaski Chrystusowej; uważa, że skażenie tej lub innej sfery grzechem nie może być powodem jej odrzucenia; przeciwnie, walka o utrwalenie Królestwa Bożego powinna być prowadzona w centrum życia;

– ma świadomość, że Ewangelia jest „ascetyczna", nie tyle ze względu na tendencje ucieczki od świata, ile ze względu na ducha poświęcenia, walki z „niewolą ciała", uznaniem panowania wartości wiecznych...;

– widzi możliwość realizacji chrześcijańskiego powołania człowieka we wszystkim: w modlitwie, pracy, twórczości, aktywnej służbie i dyscyplinie moralnej;

– nie uważa rozumu i nauki za wrogów wiary; oświecona duchem wiary wiedza pogłębia nasze wyobrażenie o potędze Stwórcy..."[21].

---

[19] Zob. A. M i e ń, *Apokalipsis. Kommientarij*, Riga 1992, s. 130n.

[20] A. M i e ń, *Ekspierimient bezrieligioznogo obszczestwa*, „Izwiestija" 16 IV 1993.

[21] A. M i e ń, *Osnownyje czerty,* „Simwoł" 1989, nr 21, s. 89.

Jest oczywiste, że przy całej rozległości zainteresowań i tolerancyjności o. Aleksander – jako człowiek modlitwy i intelektu, spowiednik wchodzący przez swoją praktykę w sam „środek życia"[22] – kategorycznie nie godził się na jakiekolwiek formy nienawiści w stosunku do człowieka: czy na ukryte przebłyski ludzkiej „nieświadomości", czy w sferze ideowej, czy w widocznych przejawach inkwizycji Gułagu. Zawsze twierdził, że nienawiść do człowieka w formach pseudochrześcijańskich lub antychrześcijańskich – nie może nie zawierać jawnego lub ukrytego zalążka egocentrycznej nienawiści do Boga, tj. demonizmu i satanizmu.

Jeśli zaś chodzi o projekcję tych wszystkich duchowych pojęć na sferę intelektualną i humanitarno-naukową, to określiłbym jej zasadniczy kierunek następująco: kochać i szanować innych; rozumieć innych, uczyć się u innych, z nikim się automatycznie nie zgadzać i automatycznie nie utożsamiać się; odżegnywać się od własnych i cudzych egocentrycznych roszczeń, próbując jednocześnie zrozumieć samych wysuwających pretensje[23] – i to właśnie jest prawdziwie twórcze i produktywne duchowo-moralne ukierunkowanie, które jednocześnie prowadzi do poznania.

To nastawienie, jak też przykład całego życia o. Aleksandra, nie narzuca nam humanistom żadnych sztywnych metodologii i statystyk pozostawiając swobodę myśli. Takie nastawienie uczy nas rozumieć wielość źródeł i dróg poznania, złożoność i dynamikę wzajemnych stosunków, uczy nas rozumieć związek ludzkiego poznania z dynamiką kosmosu, z dynamiką procesów socjalno-historycznych, z wewnętrzną dynamiką osobowości. Uczy samej zasady kontaktu duchowego jako niewzruszonej podstawy twórczego poznania humanistycznego[24].

Fenomen o. Aleksandra w historii rosyjskiej kultury humanistycznej nie jest precedensem. Jeszcze raz pragnę podkreślić: w wielu przypadkach opierał się on na tej głębokiej syntezie chrześcijańskiej tradycji religijnej i poszukiwaniach współczesnej myśli filozoficznej, naukowej i społecznej, która po raz pierwszy dała znać o sobie poprzez twórczość Włodzimierza Sołowjowa i kolejnych myślicieli religijnych. Jest to już jednak temat na inną rozprawę, tym bardziej że różnorodne teksty o. Aleksandra poświęcone całej plejadzie filo-

---

[22] Tamże.

[23] Przypomnę w tym miejscu jego znakomitą *Modlitwę uczniów Chrystusa*, która obiegła cały świat i została przetłumaczona na wiele języków: „Bądźmy wierni Tobie i tylko Tobie... Niech całe dobro i piękno przypomina nam o Tobie. Naucz nas widzieć braci w tych, którzy myślą inaczej niż my, w ludziach innej wiary i w niewierzących. Naucz nas nienawidzić grzech, a nie grzesznika. Daj nam siły, by świadczyć o Tobie".

[24] Zob. w związku z tym jeden z najbardziej wnikliwych szkiców o. Aleksandra Mienia na temat kultury współczesnej – artykuł *Kontakt* o twórczości Andrieja Tarkowskiego w: A. M i e ń, *Kultura i duchownoje woschożdienije*, Moskwa 1992, s. 423-431.

zofów mają się dopiero ukazać[25]. Tymczasem powiem tylko tyle, że składając hołd myślicielom nie był ich bezkrytycznym apologetą; znajdował przemyślane teoretyczne uwagi w stosunku do każdego z nich.

Związek tradycji rosyjskiej myśli filozoficznej z – umownie mówiąc – „sołowjowowską" wyraził się przede wszystkim w tym, że teocentryczny, chrystocentryczny światopogląd był dla o. Aleksandra zasadniczą przesłanką rozumienia godności ludzkiej. Człowiek – „obraz na podobieństwo" – jest wewnętrznie nieskończony. Człowiek posiada nie dające się wyrazić i nazwać (apofatyczne) centrum. Realizuje się ono w olbrzymiej różnorodności związków z konkretnym światem. Co więcej – tajemnicze centrum człowieka rozwija się poprzez różnorodne związki: przyrodnicze, społeczno-kulturowe, historyczne. Z tego powodu poznanie ludzkiej realności pozostaje zawsze nieograniczone dla uczonych badaczy, dla filozofów, dla filozoficznych i teologicznych uogólnień.

Jest tu mowa nie o zwodniczym poznaniu humanistycznym, ale o jego duchowej otwartości lub – jeśli kto woli – uskrzydleniu. Życie ludzkie wchłania w siebie energie Wieczności, podczas gdy wieczność sublimuje elementy historycznej dogmatyki życia. Jest tu mowa o dynamicznej, poznawczej strukturze Będącego, w której człowiek dopóki żyje i myśli – bogaci się o doświadczenie podlegające samoanalizie i samokontroli. Wzajemne ciążenie i – jednocześnie – wzajemna niewymienialność rozlicznych form twórczego doświadczenia człowieka (religia, sztuka, filozofowanie, nauka) zawierają tę nie zawsze zrozumiałą, ale zawsze zasadniczą prawdę. Dziwne słowa francuskiego artysty: „Wierzę w Boga, kiedy pracuję", mimo woli świadczą o aktualności paradoksu owego wzajemnego ciążenia[26].

Pisał o tym – każdy po swojemu, każdy w ramach własnego systemu kategorii – i Sołowjow, i Bułgakow, i Bierdiajew, pisał o tym w swoim czasie zgadzający się w wielu sprawach z o. Aleksandrem i lubiany przez niego Teilhard de Chardin[27]. Otwartość takiej postawy religijno-społecznej na najnowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych, społecznych, humanistycznych wydaje się być oczywista. Taka postawa nie narzuca się naukowymi obrazami świata: opiera na nich, powierza im siebie, ale dystansuje się wobec nich, albowiem przynależy do innego porządku ludzkiego myślenia.

Oryginalność intelektualnej sylwetki o. Aleksandra Mienia wiąże się – moim zdaniem – z tym, że jego zrodzony w cierpieniu i przemyślany światopogląd, kształtowany w ciągu trzydziestu lat pracy kapłańskiej, w warunkach

---

[25] Z prac opublikowanych zob. A. M i e ń, *L'heritage de Vladimir Soloviev*, „Istina" 37(1991) nr 1.

[26] Zob. A. M a t i s s e, *Sb. statiej o tworczestwie*, M[oskawa] 1958, s. 80.

[27] Zob. A. M i e ń, *O Teilhardie de Chardin*, „Woprosy fiłosofii" 1990, nr 12.

państwa ateistycznego stał się dowodem złożonego i istotnego związku tradycji duchowej i wolności.

„Oto czynię wszystko nowe" – powiedziane jest w Apokalipsie (21, 5), ale za odnawiającą twórczością stoją wieczność i tysiąclecia stworzonej historii. To biblijny realizm, który wchłonął w siebie ogromne doświadczenie przeżyć wewnętrznych, filozofowania i obserwacji analitycznych.

*Wielki Tydzień 1993 roku*

Tłum. *Anna Mańko*

Paweł PRZECISZEWSKI

# KONCEPCJE EWANGELIZACYJNE ROSYJSKICH PRAWOSŁAWNYCH

*Władzy radzieckiej bynajmniej nie udało się zateizować społeczeństwa. Wykorzeniła ona wprawdzie wszelką wiedzę religijną, wychowując – zwłaszcza od czasów Nikity Chruszczowa, kiedy to propaganda ateistyczna nasiliła się do granic absurdu – pokolenie zagubionych światopoglądowo agnostyków. Ludzie ci byli wychowywani od przedszkola pod ciśnieniem nieprawdopodobnej wręcz presji totalitarnego reżimu, wobec której nie mieli żadnych punktów odniesienia. Wielu z nich jednak, w najbardziej wydawałoby się nieoczekiwanych momentach życiowych, zwracało się ku Bogu, którego nie znali.*

## I. BILANS OTWARCIA ROSYJSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO PO ODZYSKANIU WOLNOŚCI

Rosyjski Kościół Prawosławny prowadzi od kilku lat wielkie dzieło swojej całkowitej odbudowy. Otwierane są nowe parafie i klasztory, dźwiga się z ruin tysiące świątyń. Najtrudniejszym jednak zadaniem jest odbudowa Kościoła w aspekcie duchowym i apostolskim; odbudowa duszpasterstwa i ewangelizacji, którą po latach władzy totalitarnego ateistycznego reżimu Kościół ten musi zaczynać od samych podstaw.

W latach władzy radzieckiej otwarte głoszenie słowa Bożego z ambony cerkiewnej zanikło całkowicie. Kościół prawosławny przeżył falę prześladowań bezprzykładnych w całych dziejach ludzkości. Trwały one do roku 1941, dając światu dziesiątki tysięcy najautentyczniejszych męczenników za wiarę. W czasie drugiej wojny światowej nastąpiła względna „odwilż", pozwalająca Kościołowi na ponowne otwarcie około jednej trzeciej jego przedrewolucyjnych parafii, wielu klasztorów, seminariów i akademii duchownych. „Odwilż wojenna" została z kolei potępiona przez Nikitę Chruszczowa, uważającego zgodę Józefa Stalina na odbudowę Kościoła, w warunkach śmiertelnego zagrożenia ZSRR przez armie niemieckie, za odejście od zasad leninowskich, a przez to za jeszcze jeden z licznych stalinowskich „błędów i wypaczeń". Wobec tego władze radzieckie przystąpiły na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych do masowego zamykania świątyń, klasztorów i wyższych szkół kościelnych. Zamiaru swojego nie zrealizowały do końca, albowiem pierwszy raz w historii ZSRR spotkały się ze skutecznym sprzeciwem ludowym. „Okres zastoju" – epoka Leonida Breżniewa, oznaczał osiągnięcie przez Kościół prawosławny w Rosji „względnej stabilizacji". Była to „stabilizacja" gwarantująca w miarę bezpieczne trwanie, zachowanie resztek stanu posiada-

nia i struktur hierarchicznych Kościoła odbudowanych w czasie wojny. Dokonała się ona jednak w warunkach całkowitego wyrugowania obecności zarówno Kościoła, jak i religii z życia społecznego. Kościół znalazł się w „rezerwacie", umożliwiającym sprawowanie kultu jedynie w resztkach pozostawionych mu świątyń. Wszelkie próby działań z jego strony, nawet na polu charytatywnym, spotykały się ze zdecydowanym sprzeciwem władz. Zmuszono go do całkowitego milczenia z wyjątkiem oficjalnego popierania radzieckich „inicjatyw pokojowych".

Obręcz tego „rezerwatu" była dla prawosławnych jeszcze ciaśniejsza niż dla dwóch zachowanych w RFSR parafii katolickich, nie mówiąc już o katolicyzmie w krajach bałtyckich. Katolikom pozwalano na głoszenie kazań i działalność duszpasterską wewnątrz świątyni pod warunkiem, że nie obejmowała ona osób poniżej osiemnastego roku życia. Prawosławnym zaś nie pozwalano na żadną działalność duszpasterską, nawet i wewnątrz świątyń. Głoszenie kazań, poza wyjątkowo uroczystymi liturgiami pontyfikalnymi w największe święta, było surowo zabronione. Nie wolno było też w żaden sposób przybliżać wiernym liturgii, która będąc najwspanialszym pomnikiem duchowości wczesnochrześcijańskiej (uformowana była w pełni jeszcze w VI wieku, w czasach cesarza Justyniana Wielkiego), przestała być rozumiana przez wiernych wychowanych przecież z dala od Kościoła.

Aktywność większości parafii sprowadzała się do sprawowania liturgii i nabożeństw pozaliturgicznych, udzielania sakramentów, głównie chrztu, i chrześcijańskich pogrzebów. Było to jedynie „trwanie", podtrzymujące ludowe, obrzędowe chrześcijaństwo, nie posiadające oparcia w wiedzy religijnej. Kościół żył również nadzieją na pełne i świadome indywidualne nawrócenia wśród wykształconych grup społeczeństwa, których stopniowo pojawiało się coraz więcej, aż w latach osiemdziesiątych nabrały one charakteru niemal masowego. „Trwanie" było właściwie jedyną koncepcją ewangelizacyjną tego Kościoła.

## 1. PRAWOSŁAWIE LUDOWE

Rosyjski Kościół Prawosławny przetrwał siedemdziesięciotrzyletni okres władzy radzieckiej głównie dzięki fenomenalnej wręcz sile ludowego prawosławia, którego nosicielkami były najczęściej starsze kobiety. Nie posiadały one wprawdzie prawie żadnej wiedzy religijnej, zachowały jednak poczucie w pełni chrześcijańskiego sacrum, opartego na miłości do Boga i człowieka i chrześcijańską moralność. Przeniosły one światło wiary Chrystusowej przez lata prześladowań. To, że cerkwie zapełniały głównie one, nie oznacza bynajmniej, że ludzie wierzący stanowili „wymierający gatunek społeczeństwa radzieckiego" – czego dowodziła oficjalna propaganda. Działo się tak dlatego, że wiele „kobiet radzieckich" po przejściu na emeryturę przestawało się bać ujawnienia swojej wiary, którą przecież dzieliły z mężami, przechodzącymi na emery-

turę później i bardziej uwikłanymi w sowiecką realność. Władzy radzieckiej bynajmniej nie udało się zateizować społeczeństwa. Wykorzeniła ona wprawdzie wszelką wiedzę religijną, wychowując – zwłaszcza od czasów Nikity Chruszczowa, kiedy to propaganda ateistyczna nasiliła się do granic absurdu – pokolenie zagubionych światopoglądowo agnostyków. Ludzie ci byli wychowywani od przedszkola pod ciśnieniem nieprawdopodobnej wręcz presji totalitarnego reżimu, wobec której nie mieli żadnych punktów odniesienia. Wielu z nich jednak, w najbardziej wydawałoby się nieoczekiwanych momentach życiowych, zwracało się ku Bogu, którego nie znali.

Obiektywnym wyznacznikiem fiaska ateizacji, którego totalitarna władza nie mogła w końcu nie zauważyć, był ciągły wzrost liczby chrztów i chrześcijańskich pogrzebów. Dostrzegła to dopiero w czasach Michaiła Gorbaczowa, a tym który ukazał mu tę realność, był Konstantin Charczew, przewodniczący Rady do Spraw Religii – organu odpowiedzialnego za jej zwalczanie. Gorbaczow uznał wobec tego walkę z religią za „walkę z wiatrakami", a Kościół prawosławny postanowił wykorzystać jako sojusznika w walce o zdrowie moralne społeczeństwa.

Rzeczywiście – Kościół prawosławny, znajdujący się całkowicie poza nawiasem „narodu radzieckiego", nigdy nie przestał normalnie udzielać chrztu. Do tego sakramentu dzieci były zwykle przynoszone przez babcie, rodzice bowiem najczęściej bali się nawet pokazywać w cerkwi. Gdy od połowy lat osiemdziesiątych nacisk antyreligijny zdecydowanie zelżał, nastąpiło przełamanie bariery strachu. Wyraziło się ono we wręcz lawinowym procesie chrzczenia się ludzi dorosłych, który doprowadził do tego, że w roku 1992 liczba ochrzczonych przekroczyła 75% ogółu ludności Federacji Rosyjskiej[1].

Podobnie działo się z pogrzebami chrześcijańskimi. W tych latach dokonał się także jeszcze jeden ciekawy proces. Stopniowo zaczęto dostawiać krzyże do istniejących nagrobków. Dziś znalezienie na cmentarzach całej Rosji grobów bez krzyży nie jest łatwe, a nie można zapominać, że jeszcze w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych groby takie były nieomal regułą. Jest to fenomen zasługujący na przeprowadzenie głębokiej analizy, nawet w przypadku, gdy uznamy, że większość chrztów, pogrzebów chrześcijańskich i krzyży na cmentarzach, czyli jakby klamry spinającej życie ludzkie na ziemi, ma tylko znaczenie magiczne bądź jest podyktowane modą.

## 2. PRAWOSŁAWNE ELITY CHRZEŚCIJAŃSKIE DAWNIEJ I DZIŚ

Specyfiką przedrewolucyjnej Rosji, sprawiającej na wielu wrażenie kraju najbardziej chrześcijańskiego na świecie, było istnienie niebywałych wręcz

[1] Zob. W. Borzienko, *Religia w postkomunisticzeskoj Rossi*, „Informacyonnyj biulleteń monitoringa", grudzień 1993, s. 8.

wyżyn duchowości w postaci wybitnych, najczęściej zakonnych, kapłanów – owych wielkich charyzmatycznych duszpasterzy nazywanych starcami. Była też świecka elita chrześcijańska, wśród której nie brakowało nazwisk należących do ścisłej światowej czołówki intelektualnej i artystycznej. Z drugiej strony istniał lud, który żyjąc w ramach pewnej tradycji i swe ambicje twórcze realizując w przebogatym folklorze, zachował integralne chrześcijaństwo. Lud ten był niestety bardzo mało wykształcony w sensie zarówno ogólnym (analfabetyzm w niektórych guberniach przekraczał 60% populacji), jak i w sensie chrześcijańskim. Religii uczono bowiem tylko w szkołach, a na dostatecznym poziomie dopiero w gimnazjach.

Mimo szkolnej katechizacji nie było w Rosji szerszych warstw inteligencji chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo szerokich warstw szlachty, kupiectwa i inteligencji pozostawało płytkie, powierzchowne; zaznaczył się powszechnie wpływ pozytywizmu, scjentyzmu i XIX-wiecznego darwinizmu. Kościół prawosławny był przyjmowany przez „średnie warstwy społeczeństwa" jako w znacznym stopniu archaiczny i anachroniczny, a przez to coraz dalszy od ich świata. Sekularyzacja posunęła się bardzo daleko. Inteligenckie odrodzenie religijne nastąpiło ewidentnie na przełomie wieków, w okresie nazywanym „rosyjskim renesansem", ale przyszło za późno, by powstały rzeczywiście szerokie warstwy wykształconego laikatu.

Kościół prawosławny zabrał się zbyt późno za ewangelizację „warstw średnich"; podjęcie się tego dzieła wymagało reform wewnątrz samego Kościoła. Wszelkie zaś próby reform w jego organizmie były udaremniane przez państwo będące w pełni anachroniczną, jak na przełom wieków, monarchią samowładną. Kościół był nie tylko w pełni jej podporządkowany (pozbawiono go nawet własnej głowy, patriarchy, którego miejsce zajął sam car, kierujący Kościołem za pośrednictwem własnego urzędnika – oberprokuratora Świętego Synodu), ale więcej – stanowił jakby dekoracyjną fasadę monarchii.

Prawdziwa i skuteczna ewangelizacja prowadzona była zawsze przez rosyjskich prawosławnych niejako nieco obok głównego nurtu działań, jakim były działania Kościoła hierarchicznego. Od czasów wyzwalania się z niewoli mongolskiej prowadziły ją monastery, których odnowa rozpoczęła się od dzieła jednego człowieka – św. Sergiusza z Radoneża. Duszpasterstwo klasztorne, oparte na indywidualnym kontakcie, nie wystarczało już w wieku XIX. Parafie zaś były niemal zawsze zaniedbane; żonaci „popi"[2], jak nieco pogardliwie nazywano duchowieństwo parafialne, byli najniższą kategorią kleru i nie po-

---

[2] Pop – papa, ojczulek. Dawna nazwa kanoniczna parafialnego, żonatego kapłana prawosławnego odpowiadająca polskiemu terminowi „ksiądz". Obowiązywała do czasów reformy nikonowskiej (lata siedemdziesiąte XVII wieku). Wówczas termin „pop" został zastąpiony terminem „swiaszczennik", czyli kapłan. Od tego momentu termin „pop" staje się coraz bardziej ironiczny, a w XIX i XX wieku nawet pogardliwy.

siadali w społeczeństwie autorytetu. Kościół prawosławny był zawsze Kościołem mnichów i praktycznie tylko oni w nim się liczyli. Odgrywali w nim jednak podwójną rolę, albowiem „upaństwowiony" episkopat składał się wyłącznie z nich, a z drugiej strony dzięki wewnętrznej niezależności monasterów w nich grupowała się elita Kościoła i wśród nich było najwięcej świętych i prawdziwych duszpasterzy.

Elity te były bardzo widoczne, wskutek czego zniszczenie ich nie przedstawiało specjalnych trudności. W tym celu władze bolszewickie, zaraz po zakończeniu wojny domowej, zorganizowały „republikę sołowiecką", której druga nazwa brzmiała „pierwszy eksperymentalny obóz koncentracyjny". Ulokowano go na terenie jednego z najważniejszych monasterów całego prawosławia: klasztoru sołowieckiego – owej północnej „Góry Athos", perły rosyjskiej duchowości i centrum cywilizacyjnego całej północnej europejskiej części Rosji.

Następnym krokiem Włodzimierza Lenina, po likwidacji elit, było rozbicie struktury hierarchicznej Kościoła i oddanie zarządu nad nim prokomunistycznemu ruchowi schizmatycko-sekciarskiemu o nazwie „Cerkow Obnowlenija" działającemu pod protektoratem OGPU[3]. Patriarchę św. Tichona (Bielawina) osadzono w areszcie domowym, a zwolniono dopiero wtedy, gdy upokorzył się przed władzą uznając ją za w pełni legalną i prosząc o formalną rejestrację Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W dwa lata później św. Tichon nagle zmarł w niewyjaśnionych okolicznościach, pozostawiając po sobie testament ewangelizacyjny: zalecił koncentrację wszystkich sił „duszpasterzy i wiernych dzieci Kościoła" na duszpasterstwie parafialnym i życiu parafii, aby parafie stały się jak „maleńkie Kościoły", na wzór wspólnot wczesnochrześcijańskich[4]. Z wytycznych św. Tichona Patriarchy, mógł w pełni skorzystać jedynie podziemny Kościół katakumbowy. Powstał on w lipcu 1927 roku, gdy następca św. Tichona metropolita Sergiusz (Stragorodski) zdecydował się – stojąc w obliczu zbliżającej się zagłady resztek substancji Kościoła – na pełną kapitulację wobec władz bolszewickich, składając na ich ręce wiernopoddańczą deklarację.

Kroku tego nie uznało kilkudziesięciu kapłanów z arcybiskupem Atanazym (Zacharowem) na czele. Stworzyli oni odrębną strukturę kościelną działającą w pełnej konspiracji. Mimo zakonspirowania i ograniczonego zasięgu odgrywał on znaczną rolę. Wypracował specyficzny model duszpaster-

---

[3] OGPU – Obiediniennoje Gosudarstwiennoje Politiczeskoje Uprawlenije – Zjednoczony Państwowy Zarząd Polityczny, czyli zjednoczona tajna policja państwowa. Powstała (od razu jako jeden z narodnych „komissariatow" – ministerstw Rady Komisarzy Ludowych ZSRR) w grudniu 1922 roku ze zjednoczenia republikańskich GPU, czyli kontynuacji Czeka. Na czele OGPU stał Feliks Dzierżyński.

[4] Zob. Y. H a m a n t, *Aleksandr Mień, swiditel swojego wremieni*, Moskwa 1994, s. 40.

stwa w czasach prześladowań, a później pełnej izolacji Kościoła. Polegał on na skupieniu grup wiernych wokół światłych kapłanów. Kontakt z nimi był z konieczności indywidualny i dotyczył w zasadzie grup inteligenckich, wśród których było niemało ludzi naprawdę wybitnych. W ten sposób działali wszyscy wybitniejsi kapłani aż do wydania w październiku 1990 roku „ustawy o wolności sumienia", obojętnie czy funkcjonowali jako kapłani „katakumbowi", czy „jawni". Działalność kapłanów „jawnych" polegała na tym, że prowadzone przez nich parafie miały podwójną strukturę: tę oficjalną, pozostającą pod nadzorem władz, i tę ukrytą – mniej lub bardziej zakonspirowaną.

Dla istniejącego obecnie świadomego laikatu inteligenckiego największą rolę odegrało ostatnie pokolenie tych kapłanów. Ich działania ewangelizacyjne, podejmowane od końca lat pięćdziesiątych, zbiegły się z procesem odrodzenia religijnego wśród rosyjskiej inteligencji. Odrodzenie to doprowadziło do uformowania się – pierwszy raz w historii tego kraju – rzeczywistego laikatu, choć liczącego najwyżej kilka tysięcy osób, stanowiącego jednak kadry rzeczywiście świadomej inteligencji prawosławnej. W dzisiejszej Rosji nie ma wprawdzie myślicieli chrześcijańskich o znaczeniu światowym, ale zamiast nich jest inteligencja bardzo aktywna w dziele ewangelizacji. Wychowali ją kapłani tej miary co ojcowie: Sergiusz Żołudkow, Aleksander Dudko, Gleb Jakunin, Gieorgij Koczetkow i najwybitniejszy z nich wszystkich – o. Aleksander Mień. Jego ideą było tworzenie aktywnych grup młodych chrześcijan włączonych w pełni w życie parafii – „maleńkich wspólnot". Skupiały one w latach osiemdziesiątych ponad tysiąc osób. Wzorem o. Aleksandra Mienia przy innych kapłanach także tworzyły się małe, zakonspirowane wspólnoty, które same podejmowały akcję ewangelizacyjną i to na bardzo dużą skalę.

Przedstawiciele inteligencji, której zręby uformowały się w tych czasach, nazywani są dziś na ogół „liberałami prawosławnymi" ze względu na ich otwartość, przewagę tendencji ekumenicznych i zaangażowanie na rzecz przeprowadzenia w Kościele jak najgłębszych reform, które umożliwiłyby mu przezwyciężenie wszystkich ran, jakich doznał nie tylko w czasach władzy radzieckiej, ale i carskiej.

Na drugim biegunie plasuje się konserwatywne duchowieństwo sprzeciwiające się jakimkolwiek zmianom. Ma ono za sobą dwóch metropolitów: petersburskiego – Joanna i wołokołamskiego – Pitirima. Niemałą część konserwatystów można określić mianem „integrystów", a nawet i „prawosławnych fundamentalistów". Oczywiście, należy sobie zdawać sprawę, że wszystkie te podziały są płynne i rzadko występuje fundamentalizm w czystej postaci. Niebezpieczne są natomiast różnorakie związki konserwatyzmu z nacjonalizmem rosyjskim; na skutek ich istnienia do Kościoła masowo wstępują ludzie, którzy zmienili tylko kierunek swojej orientacji z komunistycznej na nacjonalistyczną.

Przykładem może tu być głośny udzielony ostatnio chrzest generałowi Graczowowi, ministrowi obrony narodowej i sprawcy wojny w Czeczenii. Do Rosji powrócił triumfalnie też Rosyjski Kościół Prawosławny za Granicą (emigracyjny), powstały z rozłamu na emigracji i skłaniający się zawsze ku nurtom integrystyczno-prawicowym, a nawet jawnie faszyzującym. Patriarchat znajduje się wobec tego w niezwykle trudnej sytuacji. Zamiast skupić całą swą energię na problemach ewangelizacji Rosji, duszpasterstwie i reformie kościelnej – musi toczyć walkę z własnymi fundamentalistami grożącymi rozłamem.

## II. PATRIARCHA ALEKSY II

Odzyskiwanie wolności przez Kościół prawosławny w Rosji zbiegło się ze śmiercią patriarchy Pimena (Izwiekowa) w czerwcu 1990 roku. Zwołany Sobór Lokalny wybrał na jego następcę Aleksego (von Rüdigera), metropolitę Tallina i całej Estonii, a od roku 1988 także i metropolitę leningradzkiego i nowogrodzkiego. Nowy Patriarcha jest pierwszym od czasów Greka Hilariona (metropolity kijowskiego z XI wieku) nie-Rosjaninem będącym sternikiem rosyjskiej nawy kościelnej. Jest on synem kapłana Estońskiego Kościoła Apostolskiego – zestonizowanego Niemca. Jego matka i babka były Estonkami. Nowy Patriarcha jest też uznanym naukowcem, autorem trzytomowej pomnikowej historii prawosławia w Estonii[5] i publikacji historycznych na tematy wyznaniowe.

Aleksy II okazał się bardzo wybitnym kapłanem i mądrym politykiem. Dystans wobec wszystkiego, co dzieje się w Rosji, ułatwia mu podejmowanie decyzji mających na względzie jedynie dobro i całość powierzonego mu Kościoła. Swoje obowiązki Aleksy II rozpoczął od zwołania w listopadzie 1990 roku Soboru Biskupiego.

### 1. SOBÓR BISKUPI ROKU 1990

Był to pierwszy Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego od czasów Soboru Lokalnego lat 1917-1918 rozpędzonego przez bolszewików, który obradował bez bacznego nadzoru władz. Na Soborze tym uznano konieczność przeprowadzenia reformy Kościoła, aż do samych podstaw, poświęcając szczególną uwagę – podobnie jak niegdyś patriarcha św. Tichon – parafiom i duszpasterstwu parafialnemu. „Sobór wiąże nadzieje na odbudowę życia kościelnego z odrodzeniem życia parafii, łączących w sobie sprawowanie liturgii, diakonat i nauczanie wiary z oparciem, jakie dają sobie wzajemnie jej członkowie”[6] –

---

[5] Mitropolit A l e k s i j, *Oczerki po istorii prawosławia w Estonii*, t. I-III, Leningrad 1984-1989.

[6] Orzeczenie Soboru Biskupiego z listopada 1990 roku cytuję za: W. C y p i n, *Istorija Russkoj Prawosławnoj Cerkwi 1917-1990*, Moskwa 1994, s. 205-207.

mówi dokument soborowy. Stwierdzenie to współbrzmi z wnioskami, jakie wysuwają kapłani prawosławni, którzy działali aktywnie w warunkach mniej lub bardziej konspiracyjnych, po latach tworzenia prawdziwych i rzeczywiście pełnych wspólnot parafialnych.

Sobór ten – dzięki temu, że po raz pierwszy od siedemdziesięciu trzech lat można było mówić na nim całkowicie otwarcie – pokazał też w całej pełni zjawiska negatywne. Należy do nich w pierwszym rzędzie brak przygotowania ogromnej części biskupów i kapłanów do podjęcia normalnego trudu duszpasterskiego.

### 2. ŚWIADECTWO KOŚCIOŁA – ŚWIADECTWEM JEGO ŚWIĘTYCH

Pierwsze lata pontyfikatu patriarchy Aleksego II stanowiły okres, kiedy prawosławie wyszło na ulice. Zainicjował on bowiem ogromne pielgrzymki idące przez wszystkie ważniejsze miasta Rosji – przypominały one pielgrzymowanie Ikony Matki Boskiej Częstochowskiej w czasach prymasa Stefana Wyszyńskiego w Polsce. Rosyjskie pielgrzymki były związane z powrotem relikwii największych świętych Kościoła prawosławnego do świątyń, w których ich pochowano. Wracały one po latach poniewierki w różnych „muzeach ateizmu" albo były odnajdywane w ruinach zamkniętych cerkwi, pod stosem gratów, gdzie leżały sprofanowane i rozsypane przez bojówki bolszewickie w latach dwudziestych. Taki los spotkał m.in. doczesne szczątki najbardziej charyzmatycznego z rosyjskich starców św. Serafima Sarowskiego. Jednocześnie Aleksy II przywrócił Kościołowi świadectwa męczenników z lat władzy radzieckiej, kanonizując kilkudziesięciu spośród nich. Wśród kanonizowanych znaleźli się: patriarcha Tichon (Bielawin), metropolita piotrogrodzki Beniamin (Kazański), pionier ewangelizacji robotników wielkoprzemysłowych, zamordowany w wyniku „sądu" bolszewickiego w 1924 roku, oraz dziesiątki kapłanów, mnichów i ludzi świeckich, którzy oddali swe życie za wiarę. Dokonał on też kanonizacji najwybitniejszych duszpasterzy z XIX wieku – pionierów nowej ewangelizacji Rosji, którzy nie mogli realizować swych zamiarów w warunkach carskiej Rosji. Wśród nich znalazł się m.in. metropolita moskiewski i kołomieński Filaret (Drozdow), tłumacz Pisma świętego na język rosyjski i jeden z prekursorów nowoczesnego duszpasterstwa parafialnego, któremu władza carska zabraniała drukowania rozpraw z zakresu teologii pastoralnej.

## III. SOBÓR BISKUPI ROKU 1994

Kanonizacja św. Filareta Drozdowa została dokonana na ostatnim Soborze Biskupim, który odbył się w dniach od 29 listopada do 2 grudnia 1994 roku w monasterze św. Daniela w Moskwie. Sobór ten uważany jest za moment

przełomowy w dziele odbudowy Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Uchwalił on wytyczne do programu tzw. misji prawosławnej[7], stanowiące podsumowanie przyjętego wcześniej kierunku ewangelizacyjnego, a zarazem określenie zadań Kościoła na najbliższe dziesięciolecie. Głoszą one, że terenem misji prawosławnej jest kanoniczny obszar jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego.

## 1. DIAGNOZA SPOŁECZNA SOBORU

Dokumenty soborowe[8] zawierają gruntowną analizę sytuacji społecznej w krajach znajdujących się pod jurysdykcją Patriarchatu Moskiewskiego. Analiza ta zwraca uwagę na całą niejednoznaczność sytuacji; z jednej strony bowiem biskupi są przekonani, że odrodzenie religijne, jakie w tych krajach zachodzi, jest zjawiskiem naprawdę bardzo poważnym, głębokim i daleko idącym w sensie duchowych przemian; z drugiej strony towarzyszy mu narastanie zła. Następuje coraz większa eskalacja napięć społecznych. Transformacja systemowa dokonująca się na obszarze byłego ZSRR ujawnia coraz więcej sprzeczności i niekonsekwencji, a przy tym staje się coraz bardziej brutalna. Rozwarstwienie społeczne staje się czynnikiem coraz bardziej antagonizującym społeczeństwo. Pogłębia się też wrogość między narodami, następuje niebywały wzrost przestępczości, pijaństwa i narkomanii. Warunki, jakie zaistniały, stwarzają realne zagrożenie rozpadu integralności osoby ludzkiej, rodziny i narodów. Odnosi się też wrażenie, że procesy te są dodatkowo cynicznie napędzane przez środki masowego przekazu. Postępuje zagubienie światopoglądowe i moralne ludzi, pogłębia się stan „próżni duchowej" wywołany przez całe zło rewolucji bolszewickiej i przerwanie przez nią służby duszpasterskiej Kościoła. Próżnię tę coraz bardziej wypełnia pseudokultura, propaganda gwałtu, rozpusty, wzajemnej wrogości, przestępstw i niemoralności. Kraje nasze przodują w świecie w liczbach aborcji i rozwodów. Ofiarami upadku moralności stają się przede wszystkim dzieci i młodzież. Następstwem duchowego zubożenia i odczucia beznadziejności sytuacji stał się katastrofalny wzrost liczby samobójstw.

---

[7] Specyficzne znaczenie terminu „misja prawosławna" przybliża przypis 2 do rozmowy Pawła Przeciszewskiego z o. Gieorgijem Koczetkowem publikowanej w niniejszym numerze „Ethosu".

[8] W tym podrozdziale referuję tezy dwóch dokumentów soborowych:

a) Orzeczenie Soboru Biskupiego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o misji prawosławnej w świecie współczesnym; zob. *Archijerejski Sobor Russkoj Prawosławnoj Cerkwi, 29 nojabria – 2 diekabria 1994*, Moskwa 1994, s. 11-13.

b) Posłanie Soboru Biskupiego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego do umiłowanych w Bogu duszpasterzy, zacnych mnichów i wszystkich wiernych dzieci Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, tamże s. 28-31.

## 2. DZIAŁALNOŚĆ SEKT PSEUDOCHRZEŚCIJAŃSKICH

Zarysowana przez biskupów prawosławnych sytuacja wykorzystywana jest przez „chciwych głosicieli" pseudoreligii, a nierzadko też przez „propagandzistów totalitarnych sekt, nienawidzących osoby ludzkiej i walczących z Bogiem", nauk okultystycznych, a nawet i satanistów. Wciągają oni osoby niedoświadczone duchowo; niektóre z nich zdobyły już dziesiątki tysięcy zwolenników w Rosji i na Ukrainie. Do tych sekt należą Białe Bractwo i Sobór Nowej Świętej Rusi (Centrum Bogarodzicy w Kaszyrze pod Moskwą) stanowiące dziedzictwo okultystycznych „nauk" Heleny Bławackiej i pseudo-Chrystusa Wisariona. Ruch „Nauczanie żywej etyki" (rerichowcy) stanowi bardzo poważne zagrożenie dla szkolnictwa chrześcijańskiego, albowiem jego głosiciele podszywając się pod prawosławnych, umieją się wcisnąć w wiele miejsc, gdzie rozpoczyna się nauczanie podstaw chrześcijańskiej kultury i głoszą swój fałszywy spirytualizm. Dokument soborowy cytuje listy apostołów stwierdzając m.in., że Pan naznaczył nam żyć w czasach, kiedy „wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie" (1 J 4, 1), którzy przychodzą do nas „w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami" (Mt 7, 15)[9].

Poza rodzimymi fałszywymi prorokami przychodzą też do Rosji „prorocy" z Zachodu, zdobywając od razu wielką popularność, jak na przykład Kościół Moona, Kościół Scjentologii Habbarda, świadkowie Jehowy, mormoni i różne kierunki ruchu „New Age". Przychodzą też sekty ze Wschodu, jak na przykład ruch „Aum – Najwyższa Prawda", który w samej Moskwie pozyskał już trzydzieści tysięcy zwolenników (jest to ta sama sekta, która w marcu 1995 r. przeprowadziła zamach w metrze tokijskim, a potem groziła katastrofą, w której zginą miliony ludzi). Bardzo rozpowszechniony jest również ruch wyznawców Kriszny.

Odpowiedzią na działalność sekt może być tylko – według biskupów – głoszenie Ewangelii, tworzenie szkół katechizacji i wyjaśnianie ludziom prawdy o Bogu i człowieku. Sobór zapowiedział także utworzenie prawosławnego Instytutu Sektologii przy Patriarchacie[10].

## 3. STOSUNEK DO INNYCH CHRZEŚCIJAN

Innego rodzaju niebezpieczeństwo – zdaniem biskupów prawosławnych – stwarzają „inosławni" kaznodzieje. Uprawiają oni prozelityzm „odrywający od Kościoła-matki dusze ludzi, którzy przyjęli w nim chrzest". Sprawom stosunku do innych wyznań chrześcijańskich poświęcony jest odrębny dokument sobo-

---

[9] Orzeczenie Soboru Biskupiego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o pseudochrześcijańskich sektach, neopogaństwie i okultyzmie, tamże, s. 25n.

[10] Zob. tamże.

rowy[11]. Nie przyjęto w nim żadnych postanowień dotyczących zmian w stosunku do Kościoła katolickiego i innych kościołów chrześcijańskich. Na razie biskupi prawosławni zdecydowali jedynie, aby powołać komisję, która stosunki z innymi chrześcijanami poddałaby dokładnej analizie teologicznej, pastoralnej i historycznej w celu wyjaśnienia „wszystkich pytań dręczących duchowieństwo i wiernych naszego Kościoła w związku z jego uczestnictwem w ruchu ekumenicznym"[12]. Sprawy te wobec tego pozostały na razie otwarte. Podjęto natomiast niektóre postanowienia praktyczne dotyczące stosunków ze światem protestanckim. Należy do nich decyzja, że kierownictwa międzynarodowych organizacji chrześcijańskich zostaną oficjalnie poinformowane o tym, że „uprawianie prozelityzmu w Rosji i innych krajach WNP przez misjonarzy kompromituje wśród wiernych naszego Kościoła samą ideę współpracy ekumenicznej i wspólnego świadectwa"[13].

Jeżeli chodzi o stosunek do Kościoła katolickiego, nie wyrażono żadnych zastrzeżeń co do obrządku łacińskiego, natomiast wobec obrządku bizantyjskiego powtórzono stare zarzuty, nie biorące pod uwagę postanowień Komisji Mieszanej z Balamand z czerwca 1993 roku. Według dokumentu soborowego „Uniatyzm w swej istocie i formie powołany jest do tego, aby ukryć przed wzrokiem ludzi mało wykształconych różnice dogmatyczne i kanoniczne, istniejące między prawosławiem i rzymskim katolicyzmem, wprowadzać ludzi w błąd za pomocą posługiwania się formami liturgicznymi, które organicznie należą do prawosławia"[14].

Wstrzymanie się z zajęciem stanowiska w sprawie stosunku do innych wyznań chrześcijańskich jest czymś nowym w praktyce tego Kościoła, który do tej pory starał się samodzielnie decydować o tym, co go dotyczy. Tę zaś palącą kwestię Sobór postanowił przenieść na forum ogólnoprawosławne. Uznano, że musi być wypracowane stanowisko wspólne całej powszechności prawosławnej.

Na decyzję tę można spojrzeć rozmaicie, wydaje się jednak, że najtrafniejsza jest diagnoza o narastaniu w łonie rosyjskiego Kościoła idei zwołania soboru powszechnego wschodniego chrześcijaństwa, analogicznego do Soboru Watykańskiego II. O ogromnie ważnej potrzebie zwołania takiego soboru mówi się dziś dużo w Moskwie i w Petersburgu. Gorącym orędownikiem soboru powszechnego jest patriarcha Aleksy II, ale wiadomo też, że idea ta ma równie zdeklarowanych przeciwników wśród konserwatywnego i fundamentalistycznego duchowieństwa.

---

[11] Orzeczenie Soboru Biskupiego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o współpracy międzychrześcijańskiej w poszukiwaniu jedności, zob. tamże, s. 25n.

[12] Tamże.

[13] Tamże.

[14] Tamże.

Sprawy określenia stosunku do innych wyznań chrześcijańskich są niezwykle ważne dla prawosławia, zwłaszcza dla dokonującego pełnej odbudowy prawosławia rosyjskiego. Zagrożenie umniejszeniem stanu posiadania przez prozelityzm nie jest chyba zagrożeniem na tyle silnym, aby sprawą korzystną było zrywanie stosunków ze światem „inosławnych", co spowodowałoby nową izolację tego Kościoła, nie mogącą nie odbić się fatalnie na dziele ewangelizacji. Może się wydawać, że decyzja odwołania się do powszechności prawosławnej, jest jeszcze jednym salomonowym wyjściem patriarchy Aleksego II, jakich znalazł już wiele, gdy znajdował się pod naporem fundamentalistów.

## 4. MYŚL SPOŁECZNA KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Zebrani na Soborze Biskupim podkreślili też potrzebę wypracowania prawosławnej gałęzi chrześcijańskiej myśli społecznej, aby ich Kościół stał się aktywnym uczestnikiem w rozwiązywaniu problemów z dziedziny ekonomiki, problemów świata pracy, w organizacji życia państwowego i społecznego, ekologii, pracy dla pokoju i mógł wnosić swój rzeczywisty wkład w te dziedziny tak w Rosji i w innych krajach WNP, jak i na poziomie ogólnoludzkim[15]. Tak wyraźnego wyrażenia potrzeby wkładu Kościoła prawosławnego w rozwiązywanie nabrzmiałych i bolesnych problemów świata nie mieliśmy od czasów, kiedy rosyjscy prawosławni myśliciele o. Sergiusz Bułhakow i Mikołaj Bierdiajew tworzyli swoje systemy filozofii społecznej. Wówczas były to jednak tylko bardzo ciekawe koncepcje poszczególnych filozofów i teologów, dziś w sprawę tworzenia myśli społecznej został zaangażowany autorytet Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.

## 5. LITURGIA WSCHODNIA I ŻYCIE LITURGICZNE

Za sprawę nie mniej ważną niż tworzenie prawosławnej myśli społecznej Sobór uznał sprawy życia liturgicznego. Dokument soborowy głosi: „Sobór uważa za niesłychanie ważne przeprowadzenie głębokiej analizy kwestii oddziaływania misyjnego liturgii prawosławnej. Rozwój liturgiczny naszego Kościoła został zatrzymany w pierwszych latach po rewolucji, wskutek czego większość mieszkańców naszych krajów straciła bezpowrotnie integralną kulturę liturgiczną tradycyjną dla minionych wieków. Wydaje się wobec tego koniecznością przybliżenie sensu działań sakralnych rozumieniu naszych wiernych"[16].

---

[15] Zob. *Posłanie*, dz.cyt., s. 28-31.

[16] Orzeczenie Soboru Biskupiego Rosyjskeigo Kościoła Prawosławnego o misji prawosławnej, dz. cyt., s. 11-13.

Potrzeba ta była widziana wśród duchowieństwa prawosławnego już od wielu lat. W warunkach radzieckiego „rezerwatu" przeprowadzenie tego zamiaru w skali całego Kościoła było trudne z przyczyn psychologicznych – liturgia była przecież głównym elementem trwania Kościoła i traktowano ją jako święty pomnik czasów wczesnochrześcijańskich, do którego należy odnosić się z pieczołowitością konserwatora, któremu powierzono jego zachowanie. Nie chciano też zapewne narażać się na sprzeciw władz, które wyraźnie zabraniały nawet objaśniania wiernym sensu działań liturgicznych, reformę zaś, której celem byłoby przybliżenie wiernym sensu działań sakralnych, z całą pewnością przyjęłyby negatywnie. Poza tym przeprowadzanie reform liturgicznych, wszelka ingerencja w ten święty pomnik, budziła skojarzenia z działalnością niesławnej pamięci prokomunistycznych grup rozłamowych, tzw. Cerkwi obnowlenija (Kościoła odnowy), działających w latach dwudziestych pod protektoratem władz bezpieczeństwa w celu rozbicia Kościoła. „Odnowiciele" ci nie tylko uznali tożsamość prawdy Ewangelii z prawdą komunizmu, ale przeprowadzili bardzo daleko idącą reformę liturgiczną, znieśli celibat mnichów, rozpędzili wiele klasztorów i zapowiedzieli wprowadzenie kapłaństwa kobiet. Niestety, wspomnienie takich „reformatorów" jest czynnikiem, który na długie dziesięciolecia może hamować wszelkie rzeczywiste działania reformatorskie. Dostarcza ono argumentów wszelkim integrystom i fundamentalistom.

Pierwszym kapłanem, który odważył się na przeprowadzenie w swojej cerkwi reformy liturgicznej, był zdecydowany reformator i „liberał prawosławny" o. Gieorgij Koczetkow. Dokonał tego jeszcze pod koniec lat osiemdziesiątych. Po kilku latach przyjęło ją parę parafii moskiewskich oraz o. Ignacy Kriokszyn, ihumen klasztoru w Bobreniewie koło Kołomny. W Polsce elementy reformy o. Koczetkowa przyjął o. Henryk Paprocki.

Istotą tej reformy jest wyakcentowanie wszystkich najważniejszych części liturgii ze szczególnym wyeksponowaniem słów przeistoczenia (recytowanie ich przez celebransa), podobnie jak dzieje się to w mszy rzymskiej. Oprócz tego liturgia dokonuje się na oczach wiernych; brama królewska ikonostasu cały czas pozostaje otwarta. Homilię wygłasza się bezpośrednio po Ewangelii, tak jak w Kościele greckim lub u katolików. Pozostawianie jej na koniec liturgii, co jest powszechnie przyjęte w Kościele rosyjskim, czyni ją bowiem jakby nieobowiązkową. Ewangelia czytana jest po rosyjsku i twarzą do wiernych (tradycyjnie obowiązuje język słowiański i czytanie Ewangelii z twarzą zwróconą w stronę ołtarza).

Starożytna liturgia bizantyjska straciła wskutek reformy nieco ze swojej „sakralnej tajemniczości", ale stała się przejrzysta i klarowna. Oprócz dokonania reform w sposobie odprawiania liturgii, co nie wzbudziło większych protestów konserwatywnego duchowieństwa, o. Gieorgrij Koczetkow wprowadził zmiany językowe. Liturgia została zrusyfikowana w taki sposób, że

w rytm i poszczególne strofy słowiańskich modlitw wprowadzono tyle rosyjskich słów, że modlitwy stały się w pełni zrozumiałe. Wśród bardziej konserwatywnego duchowieństwa podniosła się jednak burza sprzeciwu tak silna, że patriarcha Aleksy II dla ratowania spokoju i ostudzenia emocji musiał zakazać sprawowania zrusyfikowanej liturgii argumentując, że wprowadzanie zmiany języka liturgicznego jest sprawą całego Kościoła, o takich zaś sprawach może jedynie decydować sobór. Zakaz Patriarchy dotyczył jednak tylko języka, a nie jasności i przejrzystości liturgii. Zdobycz ta została zachowana; Aleksy II pobłogosławił nowy – będący istotą reformy – sposób sprawowania liturgii. Obecnie, po Soborze Biskupim, nic nie sprzeciwia się szerokiemu rozpowszechnieniu reform liturgicznych o. Gieorgija Koczetkowa i poszukiwaniu innych, alternatywnych form liturgii dla całego Kościoła. Zreformowana liturgia jest bardzo ważnym czynnikiem ewangelizacyjnym.

## 6. SZKOLNICTWO PRAWOSŁAWNE

Znaczna część prac ostatniego Soboru była poświęcona sprawom kształcenia religijnego i teologicznego. W tym zakresie Sobór kontynuował dzieło Soboru Biskupiego z 1990 roku, w wyniku postanowień którego Patriarchat założył pierwszą uczelnię teologiczną nowego typu, wypracowującą nowe metody kształcenia we współczesnym świecie, a tym samym oddziałującą na istniejące akademie duchowne i seminaria. Uczelnią tą jest Instytut Teologiczny pod wezwaniem św. Tichona Patriarchy. Kształci on nowe kadry duchowieństwa i laikatu, wypracowuje ich nową formację. Obok niego działa Prawosławny Uniwersytet im. Protojereja Aleksandra Mienia, zorganizowany przez niego samego, a prowadzony przez jego uczniów. Doświadczenie tych uczelni stanowić będzie podstawę dla organizacji nowej sieci wyższego szkolnictwa kościelnego. Biskupi zaś postanowili zorganizować cały nowy system kształcenia: od chrześcijańskich przedszkoli i szkół elementarnych przy każdej parafii, przez szkoły średnie i kursy katechetów w każdym miasteczku, seminarium w każdej eparchii, po wydziały bądź instytuty w każdym mieście uniwersyteckim i oddzielne akademie duchowne w centralnych miastach wszystkich krajów znajdujących się w kanonicznej jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego. Takie są bowiem założenia misji prawosławnej, które stopniowo i powoli, na miarę możliwości kadrowych i finansowych Kościoła, będą wprowadzane w życie. Zamiar ten jest niezmiernie trudny. Organizacyjnie jego realizację biskupi wyobrażają sobie tak samo, jak organizację działań misyjnych, czyli na zasadzie połączenia inicjatyw lokalnych z koordynacją odgórną, prowadzoną przez odpowiednie komisje Świętego Synodu. Na miejscu przy lokalnych biskupach mają powstać ciała odpowiedzialne za misje i szkolnictwo. Ich celem będzie określenie zadań w skali lokalnej i wynajdywanie odpowiednich ludzi, tak spośród duchowieństwa, jak i laikatu, którzy mogliby się podjąć tych

zadań. Celem zaś komisji synodalnych będzie koordynacja działań w skali całego Kościoła. Oznacza to – według cytowanych już słów o. Gieorgija Koczetkowa – „zjednoczenie sił całego Kościoła, dokonywane stopniowo i lokalnie w eparchiach”[17].

Niełatwo dzisiaj snuć przypuszczenia, kiedy zamiar ten uda się zrealizować w stopniu, który dawałby odczuwalne skutki w postaci wykształcenia licznych kadr ludzi Kościoła, a w konsekwencji – wpływ na życie parafii w każdym miejscu Rosji i innych krajów WNP. Dużo łatwiej podnieść z ruin budynki kościelne, niż dać pełne życie wspólnotom chrześcijańskim, czyli odtworzyć Kościół w sercach, świadomości i woli ludzi.

Na razie obie pierwsze istniejące uczelnie teologiczne nowego typu borykają się z ogromnymi trudnościami finansowymi, lokalowymi i organizacyjnymi. Ich doświadczenie uczy, że bez pomocy państwa nie da się zrealizować planów pełnego odrodzenia Kościoła w Rosji. Na pomoc tę bardzo liczyli biskupi zebrani na Soborze. Państwo rosyjskie – jak do tej pory – realną pomoc i współdziałanie z Kościołem okazało jedynie przy organizacji ordynariatów polowych w wojsku i milicji oraz w organizacji duszpasterstwa więziennego. Tu jednak kierowało się swoim własnym bezpośrednim interesem – ktoś musiał zastąpić zlikwidowane kadry politruków.

Realne niebezpieczeństwo stanowi też fakt obecnej znacznej „gorliwości” wszelkich integrystów i fundamentalistów, którzy znalazłszy się tak w systemie szkolnictwa, jak i w strukturze misji, będą robić wszystko, aby hamować dzieło reform, a przecież kadry świadomych i wykształconych chrześcijan są tak bardzo szczupłe...

## 7. KONIECZNA FORMACJA KAPŁAŃSKA

Najbardziej bezwzględną konieczność stanowi to, aby kapłan posyłany na parafię reprezentował pełną formację duszpasterską. Obecnie bowiem w celu uruchomienia tysięcy nowo otwieranych parafii posyła się na nie młodych ludzi wyświęconych po pierwszym bądź drugim roku seminarium. Zobowiązano ich – i to pod przysięgą – do ukończenia pełnego kursu seminarium, a w przypadku ludzi zdolniejszych – także i akademii duchownej. Nowy system kształcenia musi im zapewnić ukończenie nauki. Kościół musi napełnić wszystkie odbudowane na nowo świątynie pełnią życia chrześcijańskiego.

Oczywiście, nie wszędzie życie nowo otwartej parafii zaczyna się od formy „embrionalnej” w postaci niewykształconego kapłana, nie będącego w stanie być nosicielem pełni duszpasterskiej misji Kościoła, ale takich parafii jest niestety większość. Parafie z doświadczonym kapłanem, umiejącym budować

---

[17] Wywiad z o. Gieorgijem Koczetkowem – publikowany w niniejszym numerze „Ethosu”.

Kościół w ludzkich sercach, są dzisiaj raczej tylko wyjątkiem godnym najwyższego szacunku i naśladowania.

Przeważnie życie parafii rozpoczyna się od tego, że świeżo wyświęcony kapłan dostaje przydział, gdzieś w nieogarnionej przestrzeni Rusi. Przybywa na miejsce i zastaje ruinę cerkwi, którą w jak najkrótszym czasie musi doprowadzić do stanu używalności. Ten młody człowiek musi zwykle samodzielnie zorganizować odbudowę zabytkowej budowli, znaleźć wapno, cegły i fachowców, doglądać wszystkiego. Kończenie studiów staje się wówczas wysoce problematyczne. Zadaniem parafii jest jednoczenie ludzi wokół Chrystusa i oczyszczenie ich z całego brudu, którym nasiąkli w latach władzy sowieckiej i nasiąkają nadal w obecnej sytuacji, bynajmniej nie łatwiejszej dla życia religijnego niż lata reżimu komunistycznego. Kapłan ukazując przykład życia duchowego w Chrystusie, musi zmierzyć się z całą rzeczywistością ciemnoty i ignorancji religijnej, z całym złem, w którym żyją ludzie. Nie mająca bowiem podstaw w wiedzy religia łączy się w Rosji z magią, zabobonem, którego Ruś zawsze była pełna, a który rozplenił się z niebywałą siłą po odebraniu ludziom prawdziwej wiary. Praktyki obrzędowe zapełniają powstałą pustkę. Parafianie określają się tak: ponieważ jestem Rosjaninem, jestem prawosławny. Wskutek takiego myślenia i postaw jedynie 16% dorosłych Rosjan określało się w roku 1993 jako ateiści. Kościół prawosławny jest jedyną instytucją w Rosji, której ludzie ufają. Dane z tego samego roku mówią, że zaufanie do niego deklaruje ponad 70% ludności. Natomiast uczestnictwo w liturgii przynajmniej raz w miesiącu deklaruje tylko 10% ankietowanych[18] – dokładnie tyle, ile w latach siedemdziesiątych określało się jako wierzący. Proporcje uległy odwróceniu; Kościół ma świadomość obowiązku przekształcenia tej potencjalnej wiary mas w wiarę rzeczywistą – zadanie przytłaczające swoim ogromem. Chrześcijanie rosyjscy stawiają na dzieci i młodzież, na przyszłość młodego społeczeństwa. W parafiach zdecydowanie przeważają teraz ludzie starzy – ci, którzy wychowali się wtedy, gdy o Bogu jeszcze szeptano, i ludzie młodzi oraz bardzo młodzi. Średnie pokolenie reprezentują pojedyncze osoby, zwłaszcza z kręgów inteligenckich, uformowanych wokół któregoś z kapłanów działających w konspiracji.

## 8. KLASZTORY

Sytuacja monasterów jest bardzo podobna. W ciągu ostatnich czterech lat pojawiło się ich prawie trzysta, podczas gdy jeszcze w latach osiemdziesiątych ich liczba ledwie przekraczała dziesięć. Klasztory tak samo jak i parafie czekają na napełnienie ich duchem Chrystusowym. Na razie większość z nich

[18] Zob. B o r z i e n k o, dz. cyt., s. 6.

znajduje się na etapie entuzjazmu odbudowy zabytkowych obiektów klasztornych – świadków tysiącletniej historii chrześcijaństwa na Rusi. Borykają się z tym samym co parafie problemem rozpaczliwego braku kapłanów. Aby otrzymać zakonne święcenia kapłańskie (osiągnąć stan hieromnicha) przed rewolucją, kandydat oczekiwał minimum dziesięć lat. Dziś święcenia te nierzadko otrzymują ludzie już po roku „posłuszanija" (nowicjat), w czasie trwania którego większość czasu poświęcają na noszenie cegieł i mieszanie wapna. Są oni na razie hieromnichami potencjalnymi. To, że nieraz głoszą ultrakonserwatywne poglądy i odwracają się od wszelkich problemów świata, wynika zazwyczaj z braku ich formacji duchowej i powierzchownej ascezy, towarzyszących często młodzieńczej euforii wywołanej przez fakt zostania zakonnikiem.

Są też mnisi otwarci, o głębokiej duchowości i sprecyzowanej idei misji klasztorów; do takich należy o. Ignacy Kriokszyn, ihumen niedawno oddanego klasztoru Narodzenia Bogarodzicy w Bobreniewie koło Kołomny. Ideą posłannictwa jego monasteru[19] jest prowadzenie „misji wobec świata", której istotą jest nieustanna modlitwa Jezusowa za cały świat, pełna otwartość ekumeniczna i duszpasterstwo zakrojone na ogromną skalę, zarówno w odniesieniu do inteligencji, jaki i do ludu. W klasztorze bobreniewskim sprawowana jest zreformowana liturgia, taka sama jak u o. Gieorgija Koczetkowa, przejrzysta i klarowna jak msza rzymska, a przy tym niosąca całość duchowości wschodniego chrześcijaństwa. Duszpasterstwo bobreniewskie skierowane jest na istotę chrześcijaństwa – duchowość Jezusową – z pozostawieniem nieco na boku innych wątków tradycji chrześcijańskiej, zwłaszcza maryjności i ikony. Ojciec Ignacy stara się o przywrócenie równowagi duchowości prawosławnej kierując ją ku źródłu.

Oprócz tego mnisi bobreniewscy zajmują się pracą naukową w zakresie biblistyki, patrystyki i teologii pastoralnej. Za ich pośrednictwem też – oczywiście nieoficjalnie, aby nie rozdrażniać fundamentalistów – odbywa się znaczna część kontaktów patriarchy Aleksego II ze światem katolickim. Klasztor bobreniewski jest jednym z najpotężniejszych drogowskazów ukazujących, ku czemu należy dążyć w rosyjskim prawosławiu.

---

[19] Zob. Wywiad z ihumenem Ignacym Kriokszynem, Bobreniewo 14 I 1995 – publikowany w niniejszym numerze „Ethosu".

Jan JARCO

# ROSYJSKIE PRAWOSŁAWIE WOBEC PROBLEMU ODNOWY

*Sytuacja jest całkowicie misyjna. Wymaga stanowczej duszpasterskiej reformy Kościoła: generalnej katechizacji, odnowy życia liturgicznego oraz przede wszystkim odbudowy wspólnoty parafialnej.*

Upadek komunizmu doprowadził w Rosji do ważnych przemian we wszystkich dziedzinach, również w sferze religijnej. Celem zilustrowania przemian światopoglądowych i aktualnej sytuacji religijnej przytoczymy kilka danych statystycznych. Wprawdzie nie odzwierciedlają one rzeczywistości religijnej w całej jej głębi, pozwalają jednak uświadomić sobie skalę przemian i problemów.

## MIESZANA RELIGIJNOŚĆ

W ostatnich latach wzrost religijności w Rosji wydaje się oczywisty. W 1988 roku wierzyło w Boga 10% ludzi radzieckich, w 1992 – 40%. Jesienią 1994 roku do wiary w Boga przyznawało się 53% Rosjan (do niewiary 34%)[1], a zimą roku 1995 za chrześcijan uznawało się 56% Rosjan, za muzułmanów – 4%, a za niewierzących – 39%[2].

Religijność ta jednak pozostaje w znacznej mierze powierzchowna i nieraz wewnętrznie sprzeczna. W świadomości ludzi występuje wahanie się pomiędzy wiarą i niewiarą, a nieraz wiarą w nieokreślone siły nadprzyrodzone. Często wiara w Boga łączy się z okultyzmem, a dogmaty chrześcijańskie z elementami hinduizmu. 67% wierzy w czary i uroki, 66% w telepatię, 56% w astrologię, 46% w UFO. W ciągu ostatnich trzech lat dwuipółkrotnie wzrosła liczba „chrześcijan bezwyznaniowych" (z 22% do 52%). W wyniku jednego sondażu stwierdzono, że 46% ankietowanych uważa się za prawosławnych, ale wśród tych prawosławnych 22% nie wierzy w Boga, a 1% uważa się za przekonanych ateistów[3].

---

[1] Zob. „Moskowskij cerkownyj wiestnik" 1994, nr 7, s. 2.

[2] O. Sawieliew, *Atieizm nyncze nie w modie*, „Moskowskij cerkownyj wiestnik" 1995, nr 1, s. 2.

[3] Zob. R. Scalfi, *Ni ateos ni cristianos*, „Aceprensa" 1995, nr 10, s. 1-3.

Wśród Rosjan uważających się za prawosławnych dwie trzecie wierzy w Boga osobowego, ale jedynie 3% regularnie uczestniczy w liturgii i przystępuje do Komunii świętej. W Moskwie, gdzie czynnych jest 150 cerkwi, praktykujących prawosławnych jest zaledwie 1-2%. Sytuacja na wsi jest jeszcze gorsza. Prawie połowa ankietowanych prawosławnych stwierdza, że nigdy nie zwraca się do Boga, nawet w modlitwie prywatnej. Podobnie dla połowy prawosławnych Rosjan Pismo święte nie jest Słowem Bożym, lecz zbiorem przysłów, legend, kronik i pouczeń moralnych. Wreszcie dwie trzecie zdeklarowanych prawosławnych nigdy nie przystępuje do Eucharystii.

Nie można się temu dziwić, skoro wzrost religijności zawdzięcza się nie tyle działalności duszpasterskiej i misyjnej Kościoła, ile środkom masowego przekazu. 39% Rosjan czerpie swe przekonania religijne z telewizji, 31% z literatury pięknej, 21% z lektury Ewangelii, 21% od krewnych i przyjaciół, a zaledwie 9% od kościołów i duchowieństwa.

W ten sposób religijność Rosjan nie wypływa ze świadectwa Kościoła, lecz ze świeckiej kultury. Głosicielami religii, moralności i sensu życia są naukowcy, pisarze, artyści i działacze społeczni. Pod tym względem największym autorytetem cieszy się Aleksander Sołżenicyn (15%), Dmitrij Lichaczow (14%), kardiolog N. Amosow (13%), dziennikarz telewizyjny W. Mołczanow (11%), malarz Ilia Głazunow (6%), a następnie śpiewaczka Ałła Pugaczowa, generał Gromow i śpiewak rockowy Griebieszczikow. Patriarcha Aleksy II cieszy się autorytetem u 10% Rosjan[4].

## AMORALNOŚĆ

Powstaje pytanie: w jakiej mierze ta „odrodzona" religijność wypiera z życia ludzi takie „osiągnięcia moralności socjalistycznej", jak przerywanie ciąży i niszczenia życia ludzkiego w ogólności?

W sondażu Wszechrosyjskiego Ośrodka Badań Opinii Społecznej (WCIOM)[5] na pytanie, czy w Rosji należy zabronić przerywania ciąży, zaledwie 16% odpowiedziało „tak", natomiast 59% zdecydowanie opowiedziało się za przerywaniem ciąży. Jedna czwarta ankietowanych nie miała w tej sprawie własnego zdania.

Postawa proaborcyjna panuje pomimo to, że za wierzących uważa się obecnie 39% ankietowanych, nadto 22% waha się pomiędzy wiarą a niewiarą. Religijność Rosjan prawie nie ma wpływu na stosunek do aborcji. Za zakazem przerywania ciąży opowiada się 19% wierzących i 15% niewierzących.

Za dopuszczalnością przerywania ciąży opowiada się 64% kobiet i 54% mężczyzn, więcej ludzi w średnim wieku aniżeli młodzieży i starców. Do naj-

---

[4] Zob. *Głazami socyołogow*, „Nauka i religija" 1993, nr 5, s. 2-3.

[5] W. Sazonow, *Nowyj simbioz*, „Niezawisimaja gazieta" 1993, nr 151, s. 5.

bardziej aktywnych zwolenników przerywania ciąży należą przedsiębiorcy i biznesmeni (81%), urzędnicy (73%) i ludzie z wyższym wykształceniem (70%). Zakazu przerywania ciąży domagają się mieszkańcy wsi, ludzie najmniej wykształceni oraz młodzież do 25. roku życia.

Pomimo wzrostu liczby wierzących w Boga mieszkańcy Rosji w większości popierają także eutanazję. 55% ankietowanych odpowiedziało pozytywnie na pytanie, czy lekarz na życzenie ludzi śmiertelnie chorych powinien mieć możliwość pomóc im umrzeć za pomocą zastrzyków i lekarstw; 26% nie miało w tej sprawie zdania. Za eutanazją w takich przypadkach opowiada się entuzjastycznie 48% wierzących Rosjan i 61% niewierzących. Religia jakby nie miała wpływu na ich postawę wobec życia i śmierci. Większy wpływ na stosunek do eutanazji ma wiek, wykształcenie i sytuacja społeczna. Najmocniej przeciw eutanazji protestują mieszkańcy wsi, ludzie w podeszłym wieku; popierają eutanazję ludzie posiadający wysokie dochody, przedstawiciele nowych form gospodarowania, dyrektorzy przedsiębiorstw państwowych w 73-64%. Inteligencja rosyjska, mając do wyboru pomiędzy podstawowymi wartościami moralności chrześcijańskiej a pokusami laickiego liberalizmu, wybiera tę ostatnią, najwygodniejszą postawę.

## GROŹNA IGNORANCJA

Źródłem prawdziwych nieszczęść rosyjskiego społeczeństwa i samego Kościoła prawosławnego jest ignorancja religijna. Szczególnie wielka jest jego podatność na manipulacje na tle religijnym. Po odzyskaniu wolności religijnej rozczarowane społeczeństwo rzuciło się na wszelkie namiastki religii: okultyzm, magię i sekty.

Setki tysięcy nowo ochrzczonych zastały w cerkwiach ruinę, nędzę, rozpaczliwy trud odbudowy, surowe wymogi „twardej mowy", niezrozumiałe przeszkody, podziały polityczne, jurysdykcyjne, liturgiczne i językowe. Nie mogąc zrozumieć, co się dzieje i jak Kościół może im pomóc w rozwiązywaniu tylu problemów osobistych i społecznych, nowo nawróceni masowo przestali chodzić do cerkwi. Najczęstszą przyczyną porzucania praktyk jest brak elementarnej wiedzy religijnej, brak kościelnego nauczania.

Na ignorancji religijnej żerują współcześni arcybolszewicy i arcyreakcjoniści zwani „czerwono-brunatnymi", którzy w imieniu prawosławia walczą z „Zachodem, masonami, Żydami, katolikami, protestantami, ekumenizmem, kapitalizmem i demokracją". Przyczyną szerokiego poparcia niższego duchowieństwa dla nacjonalistów jest „przerażający poziom wykształcenia kapłanów"[6]. We wrześniu ubiegłego roku grupa mnichów rosyjskich wystąpiła

---

[6] G. Stricker, *Kirche im Fahrwasser politischer Entwicklungen*, „AZI" 1994, nr 5, s. 1-4.

do Patriarchy z żądaniem „anatemy dla ekumenizmu jako herezji nad herezjami", jako szatańskiego zbiorowiska „heretyków, pogan i Żydów"[7].

Arcybiskup wołogodzki Michaił (Mudjugin) ubolewa, że „duchowieństwo chętniej czyta «legendy starców» aniżeli Ewangelię [...]. Jest to typowy przykład gloryfikowania tego, co powinno raczej pozostawać na obrzeżach cerkiewnych. Tymczasem to wysuwa się na pierwszy plan jako jakieś zasadnicze prawdy. Ogromne powodzenie mają apokryfy. Te dokumenty nie uznane przez Kościół wypełniają treścią większość prawosławnych akatystów [...]. Tragedia polega na tym, że przeciwdziałamy łasce Bożej. W naszym Kościele, na nieszczęście, Chrystus odsunięty jest na dalszy plan". Kościół, jego zdaniem, potrzebuje dzisiaj przede wszystkim reform, które by go zbliżyły do wiernych. Należy zlikwidować lub choćby zmniejszyć ten podział, który obecnie istnieje między wiernymi a duchowieństwem[8].

Oświata religijna okazała się największym wyzwaniem dla Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, najtrudniejszą jego misją. 266 przywróconych monasterów nie stać jeszcze na tradycyjne funkcjonowanie jako ośrodki oświaty duchowej. W 16. tys. parafii większość duchownych nie posiada należytego wykształcenia teologicznego. W roku 1990 ponad jedna trzecia rosyjskich kapłanów prawosławnych nie miała żadnego wykształcenia duchownego. Niektórzy zostali wyświęceni dopiero po przejściu na emeryturę. Znaczna część duchownych ma ukończone zaledwie rok czy dwa lata seminarium duchownego. Ponadto filtr KGB dbał starannie, by do seminarium nie dostawali się najwybitniejsi. Dzisiaj duchowieństwo to zajęte pracami murarskimi, nie ma czasu na nic innego. Poza wielkimi miastami nadal wszędzie jest brak dobrych książek. Przy wielu cerkwiach ewangelizację i katechizację prowadzą nieprzygotowani entuzjaści.

Paradoksalnie nie komunikuje prawd wiary liturgia, która jest tu sprawowana w języku staro-cerkiewno-słowiańskim, greckim, angielskim, czuwaskim (!), ale nie w zrozumiałym języku ojczystym. Wielogodzinne nabożeństwa wedle starożytnych wzorców monastycznych jawią się nie wtajemniczonym jako niezrozumiały spektakl. Co więcej, wierni nie dopuszczają do żadnych zmian w życiu cerkiewnym, gdyż po upadku doczesnych pewników wśród ustawicznych zmian społecznych boją się utraty tego jedynego oparcia duchowego.

W dramatycznym duchu piszą do Patriarchatu Moskiewskiego członkowie Rosyjskiego Związku Ogólnonarodowego (Russkij Obszczenacyonalnyj Sojuz): „My, patrioci rosyjscy, jesteśmy świadomi tego, że problemy gospodarki, polityki i obrony w dniu dzisiejszym nie są najważniejsze. Główną sprawą

---

[7] „Russkij wiestnik" 1994, nr 27-28, s. 5.

[8] *Prawosławie boliejet*, „Siegodnia" 1994, nr 208, s. 6.

obecnie jest problem duchowy, odrodzenie żywego Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Najstraszliwszą rzeczą byłoby widzieć naszą ojczyznę nie w chaosie niedowładu gospodarczego i konfliktów politycznych, lecz we władzy areligijności, amoralności, obojętnosći wobec wiary i Kościoła"[9].

Sytuacja jest całkowicie misyjna. Wymaga stanowczej duszpasterskiej reformy Kościoła: generalnej katechizacji, odnowy życia liturgicznego oraz przede wszystkim odbudowy wspólnoty parafialnej. Taki jest główny ton współczesnej rosyjskiej publicystyki „religijnej". Zasadniczy akcent kładzie się na odrodzenie życia parafialnego, w którym skupiają się wszystkie aspekty odnowy kościelnej. Jak pisze archimandrit Zinon z monasteru pskowsko-pieczerskiego – założyciel współczesnej szkoły malarstwa ikonowego w Rosji – „problem odrodzenia życia kościelnego występuje teraz na pierwszym miejscu [...]. Tylko poprzez odrodzenie wspólnoty można prawdziwie rozwiązywać i problemy moralności, i wiele problemów społecznych. W chwili obecnej pojawiła się możliwość przywrócenia w Kościele tradycji Ojców Kościoła, teologii sakramentów, powrotu do prawdziwych podstaw życia kościelnego. Ale na przykładzie ponownie otwartych monasterów i świątyń można sądzić, że dzieje się coś odwrotnego: odradzają się te same synodalne formy życia kościelnego, które historycznie się nie sprawdziły i doprowadziły do katastrofy 1917 roku"[10].

Igumen Innokientij (Pawłow) największą tragedię Kościoła rosyjskiego upatruje w tym, że „bolszewicy nie tylko likwidowali duchowieństwo, zamykali i burzyli świątynie, oni niszczyli coś większego, mianowicie podstawę Kościoła: wspólnotę parafialną"[11]. Po likwidacji parafii ludzie dziesiątkami kilometrów wędrowali, aby przystąpić do sakramentów świętych, ale wspólnoty już nie tworzyli. Nie odtworzono jej do dziś: „Mamy hierarchię i kler, mało kto teraz przeszkadza otwieraniu świątyń, owszem, zachowaliśmy w Rosji sakramenty święte. Ale czy mamy obecnie Kościół w jego znaczeniu dogmatycznym i kanonicznym? Jest to rzeczywiście tragiczne pytanie. Pełnowartościowej bowiem wspólnoty parafialnej do tej pory nie odbudowano. A bez tego wszelka mowa o soborowości w Kościele rosyjskim pozostaje pustym dźwiękiem [...]. Odbudowa kościelnej wspólnoty parafialnej winna stać się dla Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego zadaniem pierwszorzędnym. Tylko poprzez nią możliwe jest odrodzenie prawosławne"[12].

Jak pisze o. Leonid Kiszkowski z Kościoła prawosławnego Ameryki, „Rosyjski Kościół Prawosławny jest ogromnym organizmem, możliwe są

---

[9] „Moskowskije nowosti" 1994, nr 14, s. 5.

[10] Archimandrit Zinon, *Pro prichod i obszczinu*, „Obszczaja gazieta" 1994, nr 208.

[11] Igumen Innokientij, *Tragiedija Russkoj Cerkwi, w czem ona?*, „Siegodnia" 1994, nr 202, s. 13.

[12] Tamże.

w nim różne prądy. Ludzie mają różne potrzeby, różne aspiracje i tęsknoty, różne poziomy duchowego rozwoju. I jest rzeczą naturalną, że w ściśle prawosławnych granicach istnieje różnorodność przy zachowaniu jedności wiary i tradycji. Jednym odpowiadają wspólnoty konserwatywne, inni szukają nowych form życia parafialnego"[13].

Wśród takiej mozaiki odbudowywanych wspólnot pasterska postawa „łowców dusz" nieraz zamienia się w postawę „łowców wrogów". Co gorliwszych duszpasterzy traktuje się jak „wilki w owczej skórze" i przezywa „filokatolikami", „kryptoprotestantami", „mieniowcami" (od zamordowanego o. Aleksandra Mienia), „ekumenistami", „modernistami", szmemanistami (od emigracyjnego teologa Aleksandra Schmemanna), którymi sterują „wszechobecni żydomasoni".

## „ODNOWICIELE"

Na tym tle stała się głośna dość radykalna próba odnowy parafialnej poczyniona przez o. Gieorgija Koczetkowa. Ten Boży mąż jeszcze jako student leningradzkiej Akademii Duchownej pod koniec lat osiemdziesiątych zajął się podziemną katechizacją. Na wniosek KGB wyrzucono go z Akademii z wilczym biletem. Nie mogąc wykonywać wyuczonego zawodu ekonomisty, tułał się po ciężkich robotach, ale katechizacji nie zaprzestawał. Wyświęcono go w roku 1990. Za parafię dano mu w 1991 roku kawałek korytarza dawnej cerkwi Powitania Matki Boskiej Włodzimierskiej w Moskwie (Srietienska), którą zajmowały pracownie konserwacji zabytków. Przez pół roku wywalczył połowę cerkwi, w 1993 zdobył całą świątynię i duży sąsiadujący z nią budynek na szkołę parafialną, kursy katechetyczne i inne potrzeby parafialne. Odbudowana parafia o. Gieorgija miała swoje bractwo („srietiency") i Wyższą Prawosławną Szkołę Teologiczną z filiami i studentami zaocznymi w całej Rosji. W sumie studiowało tu 1300 osób. Pierwszy rok studiów poświęcony był przygotowaniu do chrztu i ugruntowaniu elementarnej wiedzy religijnej. Pozostałe trzy lata obejmowały program poważnego instytutu teologicznego. Parafia prowadziła też szkołę niedzielną dla 350. dzieci. Przy szkole funkcjonowało również gimnazjum prawosławne.

Ukazem z 31 stycznia 1994 roku patriarcha Aleksy II przeniósł o. Gieorgija Koczetkowa do skromniejszej świątyni Zaśnięcia NMP w Pieczatnikach, zakazał mu sprawowania liturgii „z osobliwościami misyjnymi" i wszelkiej działalności kościelnej poza granicami Moskwy, w tym także wypowiedzi prasowych. O. Gieorgij decyzji zwierzchnictwa kościelnego pokornie się podporządkował. Bractwo jednak i tysiącosobowa parafia swojej ciężko odbudowanej

---

[13] *Jazyk żywogo obszczenija s Bogom*, „Moskowskije nowosti" 1994, nr 14, s. 5.

własności nie chce oddać mnichom monasteru pskowsko-pieczerskiego na „podworie" (przedstawicielstwo) w Moskwie. W obronie „srietienców" największy szum podniosła „demokratyczna" prasa. Wspierają ją listy uczonych, intelektualistów i poważnych prawosławnych autorytetów zagranicznych. Atakują ich równie poważni archimandryci, protojereje, kapłani, diakoni, świeccy działacze narodowi, politycy, pisarze i artyści.

Zapanował strach przed „schizmą" (raskołem). O. Gieorgij bowiem w odrestaurowanej cerkwi nie postawił typowego ikonostasu z „carskimi wrotami", lecz ograniczył się tylko do dwu ikon ze Zbawicielem i Bogarodzicą. Na domiar złego nieco uwspółcześnił niezrozumiałe staro-cerkiewno-słowiańskie formuły, zmieniając szyk wyrazów, oraz czytał wiernym Ewangelię, Listy i Dzieje Apostolskie w zrozumiałym języku rosyjskim, a „tajne" modlitwy kapłańskie odmawiał na głos. Nadto po Ewangelii i homilii o. Gieorgij ogłaszał, że na liturgii wiernych mogą być tylko wierni, a niewierzący i nieochrzczeni winni opuścić cerkiew. To ostatnie zgorszyłoby nawet katolików posoborowych, a co dopiero z definicji „konserwatywnych" prawosławnych, dla których w cerkwi nie ma drobiazgów. Za każdym bowiem szczegółem tkwi cała warstwa znaczeń religijno-kulturalnych. Starowiercy przecież ongiś tysiącami szli na śmierć, na stosy za „dwupierstije" (żegnanie się dwoma palcami) – broniąc ortodoksji przed nadciągającymi „satanistycznymi" reformami patriarchy Nikona.

Związek Bractw Prawosławnych w liście do patriarchy Aleksego II z 28 grudnia 1993 roku zarzuca o. Gieorgijowi m.in. „zaprzestanie odmawiania Godzin, brak ikonostasu, ciągłe kazania z ambony ubranego w komżę członka Akademii Nauk, Siergieja Awierincewa". Prace o. Mienia, o. Koczetkowa, Nikołaja Bierdiajewa i Siergieja Awierincewa jako podstawowe podręczniki Wyższej Prawosławnej Szkoły Teologicznej przy parafii Srietienskiej „wyraźnie świadczą o ukierunkowaniu tego instytutu: modernizm we wszystkich sferach życia kościelnego, krytyka wszystkiego i wszystkich, skrajny ekumenizm"[14]. Po kilku miesiącach Związek Bractw Prawosławnych zarzuci ponownie: „A teraz konkretnie – jakie nowości liturgiczne z naszego punktu widzenia stanowią skrajne niebezpieczeństwo dla Kościoła:

1. przekład liturgii na współczesny język rosyjski;

2. zanegowanie i burzenie zakorzenionych tradycji narodowego Kościoła lokalnego;

3. skrajny ekumenizm, koncelebracja z nieprawosławnymi (konkretnie z katolikami obrządku wschodniego);

4. praktyka komunii świeckich podczas każdej liturgii, w której uczestniczą"[15].

---

[14] *Obraszczenije*, „Russkij wiestnik" 1994, nr 1, s. 9.

[15] *Cerkow protiw modiernizma*, „Russkij wiestnik" 1994, nr 3-6, s. 8.

Ponad pięćdziesięciu moskiewskich duchownych w piśmie do Patriarchy uznało, że „reformistyczna działalność kapłana G. Koczetkowa, który dokonał samowolnie zamachu na część tradycji kościelnej, nierozerwalnie wiążącej nas z innymi narodami słowiańskimi, nie może być oceniana inaczej jak antyprawosławny modernizm [...] mogący doprowadzić do nowej schizmy. Reformistyczno-odnowicielską działalność kapłana G. Koczetkowa odbieramy jako celową profanację liturgii prawosławnej i obrazę religijnych uczuć wierzących”[16].

Grupa pisarzy i działaczy społecznych wystosowała list do Patriarchy, w którym stwierdza, że w „Rosyjskim Kościele Prawosławnym dojrzała i wydaje pierwsze swoje gorzkie owoce przebiegle ukrywana schizma [...]. Ten ruch jest popierany przez siły zewnętrzne [...]”. Ich zdaniem samowolna zamiana liturgicznego języka staro-cerkiewno-słowiańskiego na współczesne przekłady „prowadzi do zniszczenia językowej jedności liturgicznej wszystkich prawosławnych Kościołów słowiańskich”[17].

„Srietienców” podejrzewa się o to, że „za dążeniem do językowego modernizmu w liturgii, któremu towarzyszy sztuczna archaizacja praktyki liturgicznej i wystroju cerkiewnego, kryje się tendencja do tworzenia «paralelnego Kościoła», czyli sekty demonstrującej wyższość własnych teorii i życia swej wspólnoty nad życiem i kanonami Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego”[18].

W tym pomieszaniu materii u oskarżycieli o. Koczetkowa chodzi chyba mniej o komunikację wiernych z Bogiem, a więcej o „nierozerwalny związek z innymi narodami słowiańskimi”, choćby za pomocą niekomunikatywnego języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. Związek Prawosławnych Bractw nawet nie skrywa politycznych motywów ataku na „srietienców”. Zarzuca im m.in.: „Członkowie bractwa «Srietienije» porzucili salę posiedzeń w Petersburgu po przyjęciu na zjeździe rezolucji w obronie bratniej Serbii”[19]. Szczególnie wydaje się im groźny „filokatolicyzm” o. Gieorgija. Ponad połowę tekstu wspomnianego apelu bractw do Patriarchy z 28 grudnia 1993 roku stanowią prokatolickie cytaty z wywiadu o. Koczetkowa dla katolickiego pisma „La Nuova Europa” (dawniej „Russia Cristiana”) wydawanego przy ruchu „Comunione e Liberazione” – obecnie także po rosyjsku w Moskwie: „Nowaja Jewropa”.

W wywiadzie tym o. Koczetkow przepowiedział: „Jesteśmy na beczce prochu i gotowi do wybuchu w każdej chwili. Jeśli nie spotkamy się z ogólnokościelnym poparciem, to postarają się nas usunąć [...]. Nie uczyni tego ani

---

[16] „Russkij Wiestnik” 1994, nr 3-6, s. 9.

[17] „Russkij Wiestnik” 1994, nr 3-4, s. 10.

[18] Tamże, s. 8.

[19] Tamże, s. 28.

Patriarchat, ani Wydział Katechizacji. Najbardziej może to leżeć w interesie prawicowych kręgów kościelnych"[20].

Chociaż niedoszły „herezjarcha" zachował się z pokorą i całkowicie podporządkował rozporządzeniu Patriarchy, „beczka z prochem" wybuchła. Widmo „odnowicielstwa" krąży nad zagorzałymi bractwami. O. Gieorgij nie zgadza się z zarzutem „neoodnowicielstwa". „Tego oskarżenia w żadnej mierze nie można przyjąć. Cerkiewne odnowicielstwo lat dwudziestych – twierdzi – obejmowało przede wszystkim kolaborację, przysposobienie do reżimu sowieckiego. Odnowiciele ogłosili Chrystusa pierwszym komunistą, a władzę sowiecką – z natury chrześcijańską"[21]. O. Koczetkowowi chodzi o autentyczną, wypływającą od wewnątrz i za zgodą hierarchii odnowę Kościoła. Przypomina: „Już w 1991 roku wystosowaliśmy do Patriarchy prośbę o błogosławieństwo, przedstawiając opracowane przez wykwalifikowanych wiernych filologów zasady rusyfikacji. Czekaliśmy przez dwa lata. Nie było żadnej odpowiedzi [...]. Gdy tylko Patriarcha Aleksy w sposób wyraźny określił swoją wolę poprzez radę diecezjalną, od razu podporządkowaliśmy się. Chciałoby się, oczywiście, bardziej elastycznej decyzji, ale jedność kościelna pozostaje droższa. Szkoda tylko, że sądzili nas zasadniczo ludzie, którzy nigdy nie byli w naszej cerkwi – ani członkowie komisji filologicznej i rady diecezjalnej, ani dziekan, ani, za przeproszeniem, Patriarcha"[22].

Archimandryta Piotr (Polakow) z Patriarchatu Moskiewskiego przyznaje, że dzięki postawie o. Gieorgija „zagrożenia schizmy raczej nie ma, ponieważ sam o. Gieorgij nie zatracił jeszcze zdrowego rozsądku [...], nie sprzeciwiał się Patriarsze, przeciwnie, jego słowa znalazły akceptację zebranych"[23].

Atmosferę kościelną, którą z pokorą znosi o. Koczetkow, oddają słowa archimandryty: „Hierarchia poczyniła już pierwsze kroki celem wyleczenia o. Gieorgija. Nie jest jednak łatwo leczyć dusze, które zasmakowały trucizny własnej nieomylności. Wtedy każde działania lecznicze traktuje się jako nieprzyjazne. Kiedy człowiek jest opętany pychą, nie potrafi niczego słyszeć. Oby w danym wypadku tak nie było. Godne pochwały jest to, że o. Gieorgij podporządkował się decyzji rady diecezjalnej"[24].

Patriarcha Aleksy II w nawiązaniu do sprawy o. Koczetkowa przyznał, że „kierownictwo rosyjskiego Kościoła prawosławnego nie jest przeciwne wprowadzaniu nowości i dyskutowaniu o nich – życie kościelne, jak wszystko na świecie, wymaga doskonalenia. Ale po pierwsze, zmian nie można wprowa-

---

[20] „La Nuova Europa" 1992, nr 3, s. 77-82.

[21] „Rossijskaja gazieta" 1994, nr 80, s. 7.

[22] Tamże.

[23] Tamże.

[24] Tamże.

dzać w jednej chwili, a po drugie, problemy tego rodzaju winny być przedmiotem dyskusji soboru archijerejskiego lub lokalnego. Tam ten temat będzie niewątpliwie podjęty"[25].

[25] „Moskowskije nowosti" 1994, nr 16, s. 11A.

# POLACY I ROSJANIE

Roman DZWONKOWSKI SAC

# ZJEDNOCZENI W OBRONIE WOLNOŚCI I GODNOŚCI LUDZKIEJ

*Wspólne cierpienia w łagrach i wspólny protest przeciwko złu, jakie wówczas się działo, połączyły Polaków i Rosjan, katolików i prawosławnych. Może to być symbolem na dzisiejsze czasy, kiedy potrzebne są nie tyle protesty, ile raczej wspólny wysiłek budowania lepszej przyszłości.*

Jednym ze straszliwych doświadczeń ludzkości w XX wieku, które pociągnęło za sobą miliony ofiar, stały się łagry sowieckie i koncentracyjne obozy niemieckie. Jeśli jednak te ostatnie istniały niewiele ponad dziesięć lat, to pierwsze prowadziły swoją działalność znacznie ponad lat sześćdziesiąt. Dziś rzeczywistość łagrowa w byłym ZSSR staje się przedmiotem wielu analiz z punktu widzenia różnych dyscyplin naukowych. Na czoło wysuwa się jednak problem o charakterze moralnym, a w nim – pytanie o możliwość zachowania podstawowych wartości ludzkich w warunkach planowej ich degradacji i niszczenia przez skrajne zniewolenie i poniżenie człowieka[1].

Celem tej publikacji jest przedstawienie dwu wystąpień więźniów łagru na Wyspach Sołowieckich – duchownych Cerkwi prawosławnej i Kościoła katolickiego – skierowanych w 1926 i 1930 roku do najwyższych władz ZSSR. Wskazywały one m.in. na łamanie prawa w stosunku do Cerkwi i Kościoła katolickiego, na prześladowanie duchowieństwa i ludzi wierzących, piętnowały sposób traktowania więźniów w łagrach oraz przymusową ateizację społeczeństwa. Są one bardzo wymownymi świadectwami zachowania wolności wewnętrznej i godności ludzkiej w warunkach poniżającej ją egzystencji łagrowej. Są przykładami i symbolami ludzkiego heroizmu, aczkolwiek podobne niezliczone akty odwagi i obrony godności można znaleźć wśród osób należących do różnych innych kategorii więźniów. Wydaje się, że zagadnienie to ze wszech miar zasługuje na uwagę.

---

[1] P. Bortkiewicz, *Zachowanie wartości moralnych w sytuacjach granicznych. Studium na podstawie polskiej łagrowej literatury pamiętnikarskiej*, Łódź 1994, s. 365. W dalszych rozważaniach ta bardzo interesująca praca była dla mnie wielokrotnie ważnym źródłem inspiracji.

## I. ŁAGRY JAKO MIEJSCE DEGRADACJI OSOBY LUDZKIEJ I MIEJSCE HEROIZMU

Na temat tego, czym były łagry stalinowskie, napisano już tak wiele, że wystarczy tu jedynie krótkie przypomnienie zasadniczych rysów tej nieludzkiej rzeczywistości. Oficjalna nazwa łagrów brzmiała: Isprawitielno-Trudowyje Łagieria (ITŁ) – Obozy Pracy Poprawczej. Jeśli z wielu definicji pracy przyjmiemy najkrótszą, mówiącą że „pracą jest każde indywidualne lub zbiorowe działanie ludzkie, mające na celu doskonalenie człowieka i świata”[2], to rzeczywistość „pracy” w łagrach jawi się jako jej fundamentalne zaprzeczenie. Prymitywizm form pracy, jej wymiar czasowy, brak wyposażenia, brak odpoczynku, głodowe racje żywnościowe itp. służyły degradacji pracy i osoby ludzkiej. Służyła temu ponadto całość warunków egzystencji w łagrach: terror stosowany przez kierownictwo i strażników, pogarda dla życia ludzkiego i ciągłe zagrożenie śmiercią, brud, rozbicie solidarności więźniów przez system donosicielstwa, bezwzględny zakaz praktyk religijnych stanowiących oparcie moralne dla więźniów, ograniczenie łączności z bliskimi, otoczenie złożone z wykolejeńców i kryminalistów oraz różnego rodzaju inne udręki moralne i fizyczne. Wśród licznych wspomnień i utworów literackich łagrowe piekło szczególnie plastycznie przedstawiają utwory Warłama Tichonowicza Szałamowa[3].

Obozy Pracy Poprawczej, którymi nazwano w ZSSR łagry, miały w istocie na celu unicestwienie „wewnętrznego człowieka” z niezależnymi zasadami moralnymi, będącymi podstawą jego światopoglądu, poczucia godności i honoru, a w ten sposób pozbawienie go zdolności oporu wobec zła i kłamstwa. Dlatego przykłady zachowania tych wartości w łagrach zasługują na najwyższy szacunek i uwagę.

## II. FENOMEN WOLNOŚCI I GODNOŚCI W ŁAGRACH

Problem ten był i będzie nadal przedmiotem badań i analiz moralistów, filozofów, literatów i publicystów. Chcemy rozpatrzyć go na nowo na przykładzie dwu wspomnianych na wstępie wystąpień duchownych prawosławnych i katolickich więzionych w łagrze na Sołówkach.

### 1. ODEZWA BISKUPÓW PRAWOSŁAWNYCH Z ŁAGRU NA WYSPACH SOŁOWIECKICH DO RZĄDU ZSSR – MAJ 1926

W latach 1923-1926 w łagrze sołowieckim więzionych było dwudziestu trzech prawosławnych biskupów, stanowiących najbardziej reprezentatywną

---

[2] J. Majka, *Rozważania o etyce pracy*, Wrocław 1986, s. 11.

[3] Zob. *Słownik pisarzy rosyjskich*, red. F. Nieuważny, Warszawa 1994, s. 376.

grupę hierarchii cerkiewnej. Stanowili oni elitę duchową i intelektualną Cerkwi rosyjskiej i z tego powodu znaleźli się w łagrze. Władze ZSSR, dążąc od samego początku do rozbicia i podporządkowania sobie Cerkwi, aresztowały przede wszystkim tych przywódców duchowych, którzy mieli największy wpływ na społeczeństwo rosyjskie, a tym samym mogli stanowić najważniejszy czynnik oporu przeciwko bezwzględnej realizacji totalitarnego ustroju komunistycznego.

Po ośmiu latach od rewolucji bolszewickiej charakter tego ustroju był już dostatecznie jasny, i to właśnie było zasadniczą przyczyną skierowania do władz ZSSR wspomnianego memorandum. Opublikowane ono zostało dopiero w 1988 roku, a więc po sześćdziesięciu dwu latach na Zachodzie, a pięć lat temu, w 1990 roku, w ZSSR[4]. Poprzedza je krótki wstęp Michaiła Polskiego, wskazujący na genezę tego dokumentu i jego moralną wymowę. Ponieważ jest on obecnie stosunkowo łatwo dostępny, nie ma potrzeby podawać tu jego dokładniejszego streszczenia. Wystarczy wskazać na zasadnicze w nim punkty. Chodzi bowiem przede wszystkim o przedstawienie postawy moralnej jego autorów.

Redakcja czasopisma „Siewier", które opublikowało memorandum, nazywa je na wstępie „jednym z najważniejszych dokumentów GUŁAGU", który wywołał szeroki rezonans w kraju i za granicą[5]. Było ono kolejnym, ale tym razem wysłanym z gułagu, określeniem stanowiska Cerkwi wobec państwa sowieckiego. Wskazywało na historyczną jej lojalność wobec władzy państwowej, niezależnie od jej form ustrojowych, byle respektowała ona podstawowe prawa ludzkie. Jednocześnie jednak w bardzo mocnych i jasnych słowach wskazywało na zasadniczy konflikt światopoglądowy istniejący między wiarą w Boga, głoszoną przez Cerkiew, a ateizmem i materializmem głoszonym przez „oficjalną filozofię komunistycznej partii i kierowanego przez nią rządu Republik Sowieckich"[6]. Autorzy podawali wiele konkretnych przykładów prześladowania duchowieństwa oskarżanego o rzekomą działalność kontrrewolucyjną i polityczną, skazywania na łagry biskupów i innych duchownych nie na mocy rozpraw i wyroków sądowych, lecz decyzji administracyjnych, łamania zasady rozdziału państwa i Cerkwi, rażącej dyskryminacji ludzi wierzących, fałszu twierdzeń tzw. Cerkwi odnowicieli o panującej w ZSSR wolności religijnej większej niż w jakimkolwiek kraju na świecie itp.

Przemilczanie takiego stanu rzeczy autorzy memorandum uznali za „niemożliwe i uwłaczające godności Cerkwi"[7]. Forma i ton memorandum, pełne

---

[4] Zob. *Obraszczenije sołowieckich episkopow*, „Siewier" 1990, nr 9, s. 99-107 (Pietrozawodsk, Karelia).

[5] Zob. tamże, s. 99.

[6] Tamże, s. 102.

[7] Tamże.

stanowczości, a zarazem wielkiej powagi i godności, robią duże wrażenie na czytelniku. Wspomniany wyżej autor wstępu, M. Polski, pisząc o memorandum słusznie stwierdza, że jest to dokument, któremu „obcy był nawet cień ugodowości, był nieustraszony w świadczeniu o prawdzie i wolny, choć w pętach, w swoich poglądach"[8]. Tylko jeden z jego współautorów miał przeżyć łagry i znaleźć się po latach na wolności.

## 2. LIST DWUDZIESTU JEDEN KSIĘŻY KATOLICKICH Z ŁAGRU SOŁOWIECKIEGO DO WCIK[9] ZSSR – 20 CZERWCA 1930 ROKU

W przeciwieństwie do memorandum biskupów prawosławnych powyższy list jest dokumentem dotychczas całkowicie nieznanym. Odnaleziony został w lutym 1995 roku w bibliotece watykańskiego Instytutu Wschodniego w Rzymie. Liczy trzy strony maszynopisu i stanowi odpis dokumentu oryginalnego (zapewne rękopisu) z pewnymi błędami, gdy chodzi o nazwiska. Nie wiadomo, w jaki sposób dotarł do Rzymu. Podpisany został przez księdza z archidiecezji mohylewskiej, Adolfa Gotliebowicza Filippa (1885 – zm. po 1936) w imieniu dwudziestu innych księży katolickich narodowości polskiej, litewskiej, łotewskiej, rosyjskiej i gruzińskiej. Jeden z nich, Łotysz, Bolesław Sloskans (1893-1981) był biskupem i administratorem apostolskim w Mohylewie na Białorusi, więzionym wówczas na Sołówkach. Ręką dopisane zostało jeszcze nazwisko księdza narodowości gruzińskiej. Autor listu podał dokładny adres łagru, w którym przebywał on i wymienieni w piśmie księża, potwierdzający treść dokumentu[10]. Brzmiał on następująco: „AKCCR, g. Kem', 4 otdielenije SŁON[11], punkt Anzer, komandirowka Troickaja". W historii obozu na Sołówkach jego oddział na wyspie Anzer jest znany z panującego tam surowego reżimu. O losach ks. Filippa wiadomo na razie tylko tyle, że po odbyciu wyroku dziesięciu lat na Sołówkach, został uwolniony i w 1936 roku przebywał krótko w Witebsku. W następnym roku został aresztowany. Grupa kilku innych księży wymienionych w liście, dzięki wymianie więźniów z Polską, Litwą i Łotwą w 1932 i 1933 roku, znalazła się w tych krajach na wolności.

---

[8] Tamże, s. 100.

[9] WCIK: Wsierosijskij Centralnyj Ispełnitielnyj Komitiet – Wszechrosyjski Centralny Komitet Wykonawczy.

[10] Wymienieni zostali: Aleksandrow Nikołaj Aleksandrowicz, Aszeberg Paweł Piotrowicz, Baranowski Piotr Augustynowicz, Batmaniszwili Szio Grigoriewicz, Bujalski Franciszek Konstantinowicz, Wersocki (?) Jan Janowicz, Dejnis Wincenty Wincentowicz, Jemielianow Potapis Andrejewicz, Żawryd Jan Rajmundowicz, Iwanow Dominik Adolfowicz, Lubczyński Feliks Nikołajewicz, Nowicki Donat, Siwicki Kazimierz Antonowicz, Sloskans Bolesław Bernardowicz (biskup), Sowiński Józef Bolesławowicz, Stysło Bazyli Wasiliewicz, Trojgo Jan Janowicz, Trocki Franciszek Janowicz, Chomicz Paweł Siemionowicz, Szwdzinis Mieczysław, Jóźwik Józef i Sapariszwili Konstantyn.

[11] SŁON: Siewiernyje Łagieria Osobowo Naznaczenija – Północne Obozy Specjalne.

List ma inny charakter niż memorandum biskupów prawosławnych. To ostatnie było obszernym dokumentem, opisującym i analizującym dramatyczną sytuację, w jakiej znalazła się Cerkiew w ZSSR, i szukającym sposobu godnego modus vivendi w nowej rzeczywistości. Skierowane było do władz w imieniu całej Cerkwi przez reprezentatywną część jej hierarchii, uwięzioną w łagrze. Natomiast wspomniany list, podpisany przez ks. Filippa, był jego osobistym pismem do władz, z którym solidaryzowała się wymieniona grupa dwudziestu księży.

Jego treść była, ogólnie biorąc, podobna do treści memorandum, lecz została wyrażona w innej, niekiedy częściowo niedoskonałej formie (powtórzenia), co wynikało z pewnością z ciężkich warunków bytowych, w jakich musiał być napisany (inwigilacja), zapewne znacznie gorszych od tych, w jakich o kilka lat wcześniej mogło powstać memorandum. List ograniczał się do krótkiego wskazania ateistycznego charakteru Wszechrosyjskiej Komunistycznej Partii Bolszewików i antyreligijnej działalności Związku Wojujących Bezbożników – jako czynnika walki z religią – oraz różnych form prześladowania duchowieństwa katolickiego i ludzi wierzących. Te ostatnie zostały przedstawione w sposób bardzo konkretny. Autor listu wskazywał na masowe aresztowania księży traktowanych, jak pisał, „jako najgorszy element przestępczy"; na wyroki skazujące ich na ciężkie roboty fizyczne w łagrach – mimo niewinności; na warunki życia i pracy takie, że szybko niszczą one zdrowie; na zależność w łagrze od elementów kryminalnych, z których składa się łagrowe „naczalstwo", na zsyłanie księży, po odbyciu wyroków w łagrach, do mniej lub bardziej odległych miejscowości ZSSR, z reguły położonych w regionach o surowym i niezdrowym klimacie oraz ciężkich warunkach ekonomicznych; na pozbawienie prawa do korespondencji z najbliższą rodziną i pomocy materialnej z zewnątrz; na widoczny cel tych działań, którym była fizyczna likwidacja duchowieństwa; na podatki nakładane na kościoły, a niemożliwe do zapłacenia ze względu na tychże podatków wysokość i na to, że kościoły były zamykane (następnie podawano w prasie, że takie było żądanie samych wiernych); na prześladowanie ludzi wierzących przez zaliczanie ich do tzw. kułaków, skazywanie ich na łagry, konfiskowanie ich majątku i zsyłanie rodziny w odległe rejony. Zarówno memorandum biskupów prawosławnych, jak i list księży katolickich wysłane z łagru na Sołówkach do najwyższych władz ZSSR mają tę samą wymowę moralną. Stanie się ona bardziej zrozumiała po bliższej charakterystyce autorów.

## 3. AUTORZY PISM DO WŁADZ ZSSR Z ŁAGRU NA SOŁÓWKACH I MOTYWACJA ICH WYSTĄPIENIA

Jak wspomniano, stanowili oni grupę duchowieństwa z Cerkwi prawosławnej i Kościoła katolickiego – dwu siostrzanych Kościołów, jak mówi określenie

spopularyzowane od czasów Soboru Watykańskiego II. Przed uwięzieniem pełnili ważne funkcje religijne i społeczne jako kapłani i biskupi. Byli ludźmi o głębszej formacji religijnej i moralnej, a tym samym o wiele silniej niż inni przeżywali to wszystko, co było pogwałceniem zasad moralnych, prawa, poniżeniem godności ludzkiej, własnej i innych, wyrazem braku szacunku dla życia ludzkiego oraz prawa do wyznawania wiary w Boga i uznawania innych wartości ludzkich. Mieli także pełne doświadczenia łagrowe, gdyż od kilku lat przebywali na Sołówkach. Niepodważalne wartości moralne, którym byli wierni, opierały się na wierze w Boga, co miało w tym wypadku znaczenie zasadnicze. W tej perspektywie cierpienie jawi się nie jako zniechęcający i łamiący morale człowieka bezsens, ale jako tajemnicze doświadczenie o ukrytym, głębokim sensie. Taka wizja życia pozwalała także łatwiej zachować wewnętrzną wolność i godność w warunkach zniewolenia zewnętrznego, pokus szukania ulgi za cenę odstępstwa od zasad oraz różnego rodzaju presji psychicznej zmierzającej do wywołania decyzji takiego odstępstwa. Innymi słowy autorzy omawianych tu pism byli ludźmi o bardzo mocno przeżywanej tożsamości indywidualnej, w której religia, wiara w Boga i niepodważalne zasady moralne stanowiły najważniejszy element. W sposób decydujący pomagało im to zachować poczucie bycia nadal sobą w ciężkich sytuacjach moralnych i fizycznych i działać zgodnie z wewnętrznymi przekonaniami.

Istnieje fundamentalny związek między wyznawanymi wartościami moralnymi a poczuciem powinności. To ostatnie posiada „swoistą natarczywość, usilność i nieustępliwość-bezwzględność, która domaga się, aby pójść za bezwarunkowym zobowiązaniem”[12], niezależnie od bolesnych konsekwencji, jakie to może za sobą pociągnąć. Przykładem na słuszność powyższych twierdzeń mogą być postawy uwyraźnione w omawianych tu dokumentach.

Wskazując na zasadnicze rozbieżności w sferze sowieckiej ideologii, prawosławni biskupi stwierdzają w memorandum, że jest „niemożliwe przemilczanie tego stanu rzeczy” gdyż – jak piszą – byłoby to „uwłaczającą godności Cerkwi nieprawdą, bezcelową i nikogo nie będącą w stanie przekonać”[13]. W zakończeniu swego wystąpienia piszą z kolei, że jeśli ich starania o porozumienie Cerkwi i władz państwowych na wyłożonych w ich piśmie zasadach zostaną odrzucone, to Cerkiew „gotowa jest przyjąć cierpienia materialne i fizyczne, na które jest skazana”[14].

Analogiczne stwierdzenia zawarte są w liście ks. Filippa i solidaryzujących się z nim księży z łagru na wyspie Anzer. W pierwszych jego zdaniach mówi on, że długo milczał na temat „okropnego bezprawia i przestępstw popełnianych

---

[12] B o r t k i e w i c z, dz. cyt., s. 266 i 268.

[13] *Obraszczenije sołowieckich episkopow*, dz. cyt., s. 102.

[14] Tamże, s. 107.

przez lokalnych agentów OGPU[15], którzy naruszają w sposób rażący konstytucję Związku Sowieckiego o wolności sumienia w stosunku do duchowieństwa rzymsko-katolickiego i wiernych". Dalsze jednak milczenie na ten temat i niepoinformowanie o bezprawiu WCIK „nie pozwoliłoby – jak pisze – zachować spokojnego sumienia i byłoby przestępstwem".

Powyższe sformułowania wskazują na silne poczucie powinności moralnej i wierności wyznawanym wartościom w warunkach ciężkiej i zagrażającej życiu egzystencji łagrowej. Autorom cytowanych pism nie chodziło o własną obronę czy bezpośrednie polepszenie ciężkiego położenia i warunków bytu, gdyż ich wystąpienia narażały ich na coś całkiem przeciwnego. Były to więc dowody zasługującej na wielki szacunek i uznanie odwagi cywilnej tych wszystkich, którzy je podpisywali. Pisma z Sołówek piętnujące zło nie były jedynie przejawem buntu, lecz przemyślaną i odważną formą protestu wobec zła, wskazującą na jego przyczyny i racje jego napiętnowania. Pomimo ostrego niekiedy tonu potępienia nadużyć i krzywd nie było w pismach uczucia nienawiści. Protestującymi kierowała obrona prawdy i sprawiedliwości tam, gdzie była ona w brutalny i cyniczny sposób gwałcona zarówno w łagrach, jak i w całym państwie.

Z cytowanych wyżej wypowiedzi wynika, że ich autorzy wierność wyznawanym zasadom moralnym i wartościom uważali za warunek ocalenia swego człowieczeństwa. Dawali w ten sposób dowód zachowania wolności i godności w warunkach szczególnie ciężkich, będących miejscem szczególnej koncentracji cierpienia i zła.

Trudno tu nie wspomnieć o tym, że analogiczną ocenę moralną ideologii komunistycznej i działalności OGPU i KPZS (Komunistycznej Partii Związku Sowieckiego), jaką znajdujemy w omawianych tu dokumentach, dali sześćdziesiąt lat później deputowani do Rady Najwyższej ZSSR na jednej z sesji tej Rady w 1989 roku. W swoich kolejnych wystąpieniach wskazywali na nadużycia i nieszczęścia, jakie działalność ta sprowadziła na ich kraj[16]. Ich źródłem była – jak podkreślali – przede wszystkim nieprawda i poszukiwanie wroga. Dodajmy, że jego istnienie i znalezienie było konieczne dla usprawiedliwienia klęsk ekonomicznych, i innych mankamentów wynikających z zasad ustroju komunistycznego, oraz dla uzasadnienia metod rządzenia za pomocą terroru. Jak wiadomo, oskarżenia i wyroki skazujące duchowieństwo i wszystkie inne kategorie osób na wysokie kary, opierały się na artykułach kodeksu karnego

---

[15] OGPU: Obiedinionnoje Gosudarstwiennoje Politiczeskoje Uprawlenije – Główny Państwowy Urząd Polityczny.

[16] Na przemówienia te zwraca uwagę w swoim niezwykle ważnym dla stosunków polsko-rosyjskich wykładzie p. Irina Iłowajska Alberti. Został on wygłoszony na KUL-u 18 V 1995 roku z okazji uroczystości 75-lecia urodzin papieża Jana Pawła II – publikowany w niniejszym numerze „Ethosu".

ZSSR, które mówiły o przestępstwach politycznych i przewidywały odpowiednio wysokie kary (art. 54 i 58 z wieloma paragrafami). Dlatego memorandum biskupów prawosławnych zaraz na wstępie wspomina o oskarżeniach episkopatu i kleru prawosławnego „o działalność kontrrewolucyjną i spiskową, zmierzającą do obalenia władzy sowieckiej i przywrócenia poprzedniego ustroju"[17]. Pod takim właśnie zarzutem dokonano w okresie międzywojennym aresztowań wszystkich księży i biskupów katolickich w ZSSR. Zapadały wyroki łagrów, zesłania, a także wyroki śmierci. Te ostatnie od połowy lat trzydziestych wykonywano. Zamknięte zostały wszystkie kościoły katolickie poza dwoma: w Moskwie i Leningradzie.

Wspólne cierpienia w łagrach i wspólny protest przeciwko złu, jakie wówczas się działo, połączyły Polaków i Rosjan, katolików i prawosławnych. Może to być symbolem na dzisiejsze czasy, kiedy potrzebne są nie tyle protesty, ile raczej wspólny wysiłek budowania lepszej przyszłości. Wstępnym warunkiem jest tu wzajemne poznanie się, szacunek, życzliwość i przyjaźń.

***

Kilka powyższych refleksji na temat zachowania wartości moralnych w tzw. sytuacjach granicznych, jakie stwarzały dla milionów ludzi łagry stalinowskie, zasługuje na dalsze ich rozwinięcie. Warto zwrócić uwagę na dwie kwestie. Jedna ma charakter budzącej nadzieję konstatacji, druga pewnej przestrogi. Otóż omawiane tu dokumenty oraz niezliczone inne znane już z wielu wspomnień świadectwa są dowodem na to, że nawet w warunkach skrajnego ograniczenia ludzkiej egzystencji, jakie istniały w zdehumanizowanym i nieludzkim świecie łagrów, człowiek zdolny jest do ocalenia swej godności, do jasnego rozróżniania dobra i zła, do właściwych wyborów moralnych i obrony wyznawanych wartości. Innymi słowy zdolny jest do zachowania wewnętrznej wolności i człowieczeństwa[18]. Zagadnienie to zasługuje na pogłębione studia szczególnie tych dyscyplin, które zajmują się psychologicznym i etycznym wymiarem człowieka.

Drugą refleksję nasuwa rysujący się coraz wyraźniej kryzys współczesnej cywilizacji. Jego analiza zawarta jest w encyklice papieża Jana Pawła II *Evangelium vitae* z 25 marca 1995 roku. Źródłem tego kryzysu jest – jak stwierdza Papież – „relatywizm etyczny, cechujący znaczną część współczesnej kultury" (nr 70). Papież widzi w nim przyczynę „zbrodni przeciwko ludzkości, które stały się tak smutnym doświadczeniem naszego stulecia" (tamże). Zarówno łagry, jak i koncentracyjne obozy hitlerowskie zrodziły się z programowo

---

[17] *Obraszczenije sołowieckich episkopow*, dz. cyt., s. 102.

[18] Zob. B o r t k i e w i c z, dz. cyt., s. 270n.

materialistycznej, a więc odrzucającej transcendencję, wizji człowieka. Jest on w niej ostatecznie tylko częścią przyrody. Wizja ta w sposób niejako naturalny rodzi relatywizm etyczny, nie znający wartości i zasad absolutnych, które, jak na przykład negatywne normy moralne, „obowiązują zawsze i we wszystkich okolicznościach, bez żadnych wyjątków" (tamże, nr 75). W takiej wizji człowiek zostaje pozbawiony najgłębszych podstaw swoich praw niezależnych od prawa pozytywnego, a tym samym godności i instancji odwoławczej, niezależnej od państwa. Encyklika *Evangelium vitae* przedstawia ten sam konflikt dwu wizji człowieka, jaki ukazuje omawiane wyżej memorandum biskupów prawosławnych z Sołówek i list księży katolickich z łagru na wyspie Anzer.

Choć może się to wydać bez żadnego związku z powyższymi rozważaniami, warto na zakończenie zacytować opinię znanego politologa, Zbigniewa Brzezińskiego, wyrażoną we wstępie do jego najnowszej książki: „Potencjalnie bardzo niebezpieczną konsekwencją odczuwalnego zaniku kryteriów etycznych w życiu codziennym świata zachodniego jest utrata możliwości sterowania przemianami, jakie następują we wszystkich dziedzinach życia. Bez moralnie zakorzenionego wartościowania dynamika przemian społecznych, technologicznych i politycznych wymyka się spod kontroli opartej na racjonalnych przesłankach"[19].

Opinia ta, gdy chodzi o znaczenie kryteriów etycznych, odnosi się dzisiaj, rzecz jasna, nie tylko do świata zachodniego. Jej walor jest uniwersalny.

---

[19] Z. Brzeziński, *Bezład*, Warszawa 1994, s. 7n.

Janusz KAMOCKI

# POLACY W KAZACHSTANIE WCZORAJ I DZIŚ

*Musimy zdawać sobie sprawę, że polskość tych ludzi, pochodzących z ziem oderwanych od Rzeczypospolitej w drugim rozbiorze i poddanych przez siedemdziesiąt lat wpływom ideologii sowieckiej, jest inna od naszego poczucia narodowego. [...] Wśród tamtejszych Polaków można spotkać zarówno szczerych polskich patriotów, bojowników o utrzymanie ducha polskości i katolicyzmu w swych rodzinach i wsiach, jak i patriotów Związku Radzieckiego.*

Kazachstan kojarzy się nam na ogół z masowymi wywózkami z polskich ziem wschodnich, dokonywanymi przez sowieckich okupantów w latach 1940-41. Nie wszyscy jednak wiedzą, że wywożeni w tym okresie nie byli bynajmniej pierwszymi Polakami, których przymusowo osiedlano na stepach kazachskich. W czasach sowieckich (pominąwszy już czasy carskie, gdy gubernia orenburska – dzisiejszy Kazachstan północny – była częstym miejscem zesłania) to smutne pierwszeństwo należy się tym z naszych rodaków, których traktat ryski pozostawił po stronie sowieckiej. Nie było ich mało – zwłaszcza wielotysięczne rzesze Polaków zamieszkiwały przygraniczne obszary w rejonach Żytomierza i Mińska. Wprawdzie układ pokojowy z Rosją dawał prawo emigracji do Polski tym wszystkim Polakom, którzy nie życzyli sobie przyjmować rosyjskiego obywatelstwa, ale skorzystała z tego głównie inteligencja i ziemiaństwo – ci doskonale wiedzieli, co ich czeka pod sowieckim panowaniem; pozostała natomiast ludność chłopska i liczna, żyjąca na podobnym jak chłopi poziomie, drobna szlachta. Tym niełatwo było porzucić ziemię, a ponad studwudziestoletnie panowanie rosyjskie na tych terenach (granica po traktacie ryskim częściowo pokrywała się z granicą drugiego rozbioru) przyzwyczaiło ludzi do władz rosyjskich i pozwalało przypuszczać, że i z władzami sowieckimi stosunki jakoś się ułożą.

Początkowo rzeczywiście mogło się wydawać, że władze sowieckie będą szanować przynajmniej swoje zobowiązania wobec wszystkich narodów zamieszkujących Rosję: wszędzie tam, gdzie zwarcie zamieszkiwali Polacy, powstały lokalne polskie komitety, organizacje, szkoły, gazety... Te wszystkie „dobrodziejstwa" miały jednak swój ukryty cel: „sowieccy" Polacy mieli być przyszłą kadrą, która – gdy w przyszłości Armia Czerwona zacznie „wyswobadzać polski lud pracujący od panowania białopolaków – obszarników i kapitalistów" – obsadzi natychmiast polskie NKWD i inne urzędy. Planów tych jednak nie dało się zrealizować, m.in. dlatego iż tamtejsi Polacy okazali się

wyjątkowo odporni na propagandę komunistyczną. Nie chcieli wstępować do kołchozów (na ich ziemiach procent „ukołchozowienia" był chyba najniższy w całym Związku Radzieckim), bronili swych kościołów. Upór ten został przez władze sowieckie oceniony jednoznacznie: widocznie Polacy ci znajdowali się pod wpływem POW – potężnej Polskiej Organizacji Wojskowej dążącej do obalenia ustroju radzieckiego... To nieistotne, że POW dawno już nie istniała; w opinii NKWD była to wciąż groźna instytucja, a za współpracę z nią tysiące ludzi więziono.

Na dodatek oba polskie obwody leżały tuż nad granicą Polski; w okresie zatem, w którym Związek Radziecki rozpoczął przygotowania do agresji na Polskę, obecność zwartej masy Polaków akurat na tym terenie była dla władz sowieckich niepożądana.

Zwłaszcza niepożądana była obecność najbardziej aktywnego i najbardziej uświadomionego elementu: bogatych gospodarzy, drobnej szlachty zagrodowej, ludzi związanych z Kościołem, wszystkich, których można było uznać za „wrogów ludu". W latach 1935-37 polskie rejony na Białorusi i Ukrainie zostały ostatecznie zlikwidowane i przystąpiono do przesiedlania ludności, przy czym akcja ta największe natężenie miała w roku 1936. Z reguły w nocy oddziały NKWD otaczały polskie wsie, odbierano ludziom wszelkie dokumenty osobiste, uniemożliwiając tym samym poruszanie się poza wsią (nawet gdyby udało się ominąć straże i uciec do sąsiednich miejscowości), dawano im zazwyczaj kilka lub kilkanaście godzin czasu na zapakowanie się. Oznajmiano, że zostają przesiedleni w inne rejony Związku Radzieckiego, gdzie czekają już przygotowane dla nich domy i gdzie będą mieli lepsze warunki aniżeli w swych dotychczasowych siedzibach.

Wątpliwe, aby ktokolwiek wierzył tym obietnicom, ale chyba najwięksi nawet optymiści tracili złudzenia, gdy załadowywano ich do towarowych wagonów, które ruszały na wschód. Prawdopodobnie jednak i pesymiści nie wyobrażali sobie, jak ta droga na nowe miejsce będzie wyglądać. W ciągu kilkutygodniowej podróży, po zjedzeniu zabranych ze sobą zapasów, zaczynał się głód, przez cały czas dokuczało pragnienie (wodę niejednokrotnie dostarczano raz na cztery dni), nie było mowy o jakiejkolwiek opiece lekarskiej. Małe dzieci i ludzie starzy masowo umierali – zmarłych po prostu zabierano z wagonów na postojach i wrzucano do rowów. Dla ludzi przywykłych do grzebania swych zmarłych na cmentarzach z całym tradycyjnym ceremoniałem, takie żegnanie się z najbliższymi było tragedią.

Wywożono całe rodziny, jednakże już przy osiedlaniu się w Kazachstanie przeważały kobiety: wielu mężczyzn aresztowano – przepadli oni bez wieści[1].

---

[1] Na ogół ci, którym po latach udało się dowiedzieć o losach aresztowanych, dostawali informacje, że zostali rozstrzelani za szpiegostwo na rzecz Polski.

Opuszczone gospodarstwa przekazywano Ukraińcom z sąsiednich wsi. Rozbijało to dotychczasową zwartość etniczną wsi polskich, a ponadto – co dla władz sowieckich nie było bez znaczenia – na tych terenach, na których współżycie Polaków i Ukraińców układało się dotychczas przyjaźnie, stwarzało sytuacje konfliktogenne. Przekonali się o tym ci nieliczni, którzy, mimo wszelkich trudności, korzystając ze złagodzenia reżimu po śmierci Stalina, próbowali powrócić bądź na stałe, bądź żeby tylko zobaczyć swe rodzinne strony. Tak na przykład kilkunastoletni chłopak (który żyje nadal na tamtym terenie i jeszcze dziś woli, by za granicą o nim nie pisano) nie został wpuszczony do swego domu zajętego już przez rodzinę ukraińską.

Związek Radziecki dysponował ogromnymi terenami, na których można było osadzać przymusowych przesiedleńców, ale wyrzucanych Polaków skierowano do północnego Kazachstanu, który władze radzieckie postanowiły zasiedlić ludźmi białymi. Było to kontynuacją akcji prowadzonej przez władze carskie, które tę część Azji, na której żyły koczownicze plemiona kazachskie (zwane ongiś Kirgizami, Kirgiz-Kajsakami bądź Kirgiz-Kazachami), objęły swymi wpływami już w XVII wieku. Początkowy protektorat nad kazachskimi chanatami w wieku XVIII zamienił się w pełne włączenie ich w obręb rosyjskiego imperium; powstawały tam zakładane przez kupców rosyjskich miasta oraz osady wiejskie. Z osadnikami nie było kłopotu – przesiedlano ich przymusowo carskimi ukazami. Wśród nich byli też i Polacy; o najdawniejszych osadnikach wiadomości są niepewne, tradycja określa ich jako Polaków, lecz być może byli to zabrani siłą w roku 1763 przez wojska rosyjskie zamieszkujący Polskę staroobrzędowcy[2], ale już niewątpliwie osadzono w Orenburgu Polaków wziętych do niewoli podczas konfederacji barskiej[3].

Liczby zesłańców polskich nikt nie jest w stanie określić – wzrastała ona po każdym powstaniu, czy chociażby po uznanych za bunt ruchach młodzieżowych; wszak w Orenburgu byli przez długi czas osadzani wileńscy filomaci: Tomasz Zan, Jan Czeczot i Adam Suzin. Spośród nich Zan wyróżniał się swymi badaniami przyrodniczymi, zwłaszcza geologicznymi i meteorologicznymi, był również założycielem pierwszego chyba na tej ziemi muzeum. Suzin zaś (który zresztą na interesujących nas terenach przebywał znacznie krócej) dokonał wielu bardzo ciekawych obserwacji etnograficznych. Wśród zesłańców spotykało się wielu specjalistów z różnych dziedzin, inni właśnie w czasie pobytu na Syberii (dzisiejszy Kazachstan wchodził w skład ówczesnej Syberii) zdobywali naukowe kwalifikacje. Polakom zawdzięcza Kazachstan opracowania geologiczne, przyrodnicze, a przede wszystkim etnograficzne. Warto tu może zaznaczyć, że wydany w roku 1842 poemat Gustawa Zieliń-

---

[2] Zob. A. Kijas, *Polacy w Kazachstanie*, Poznań 1993, s. 16.

[3] Zob. tamże, s. 17.

skiego *Kirgiz* był pierwszym w literaturze światowej utworem poświęconym kulturze Kazachów! (Miałem okazję widzieć w Ałma Acie przechowywany jako niezmiernie wartościowy zabytek stary rękopis, prawdopodobnie tegoż autora.)

Prócz zesłańców na terenie gubernii orenburskiej spotykało się licznych Polaków odbywających służbę wojskową, jak również nielicznych przybyłych dobrowolnie z terenów tzw. Królestwa w poszukiwaniu lepiej płatnej pracy. Część z nich po wojnie polsko-bolszewickiej powróciła do Polski na podstawie układu z 24 lutego 1921 roku o repatriacji. Rosjanie często nie chcieli wypuszczać Polaków, zwłaszcza zaś potrzebnych im fachowców. Liczba Polaków pozostałych w Kazachstanie nie była jednak imponująca, nie przekraczała pięciu tysięcy osób. Dominowała tam ludność rosyjska, która z kolei dzieliła się na trzy grupy: zamieszkującą miasta ludność kupiecko-urzędniczą, licznie przybywających – zwłaszcza od połowy XIX wieku – chłopów, oraz Kozaków uważających się za właściwych zdobywców tych terenów, patrzących z góry zarówno na Kazachów, jak i na chłopstwo rosyjskie.

W trzydziestych latach XX wieku, po stłumieniu kazachskich ruchów wolnościowych, w kierownictwie Związku Radzieckiego powstała myśl o zamienieniu stepów północnego Kazachstanu na tereny rolnicze, z których plony mogłyby uniezależnić Związek od dostaw zboża z zagranicy. Koncepcja ta wymagała jednak osadzenia na tych stepach ludzi, którzy mogliby być siłą roboczą, oczywiście – jak przystało na system sowiecki – bezpłatną. Siłą tą właśnie mieli być Polacy, wyrzucani z dotychczasowych swych siedzib. Wysiedleni byli osadzani wzdłuż linii kolejowej: co kilkanaście kilometrów zatrzymywano pociąg, wyładowywano kilka wagonów i tworzono kolejną „toczkę", czasem w pobliżu torów, przeważnie jednak w odległości kilkudziesięciu kilometrów od nich, którą to odległość wygnańcy musieli oczywiście przebyć pieszo. „Toczki" były tylko numerowane, z czasem dopiero powstały nazwy miejscowości, do dziś jednak w powszechnym użyciu jest nazywanie tych miejscowości dawnymi numerami. Tak na przykład w najlepiej mi znanym dzisiejszym rejonie czkałowskim było trzynaście „toczek" (pierwsza – Kalinówka, druga – Doniecka, trzecia – Biełojarka, czwarta – Podolska, piąta – Jasna Polana, szósta – Wiśniówka, siódma Konstantinówka, ósma – Krasnokijówka, dziewiąta – Nowobierozowka, dziesiąta – Nowogrieczanowka, jedenasta – Zielony Gaj, dwunasta – Pietrowka, trzynasta – Czkałowo). A czternasta „posiołek" – to w powszechnym określeniu drugi świat, cmentarz. W „toczkach" panował reżim niemalże więzienny: ludzie nie posiadali żadnych dokumentów, nie wolno było opuszczać „toczki" bez specjalnego zezwolenia komendanta. Znany mi jest nawet przypadek, że kiedy Piotr Gajdamowicz z Donieckiej ożenił się z Hanną Kulinowską, komendant miał pretensję, iż Gajdamowicz ośmielił się ożenić z kobietą z innej ulicy (aczkolwiek z tej samej „toczki"!) bez specjalnego zezwolenia.

Polacy deportowani w czasie wojny do Kazachstanu lokowani byli przeważnie w miejscowościach tak odległych od miejsc osiedlenia deportowanych w latach trzydziestych, że zazwyczaj jedni nie wiedzieli o istnieniu drugich na tym terenie. Podczas gdy w roku 1945 Polacy wywiezieni z zagarniętych przez ZSRR Kresów Wschodnich mogli wrócić do Polski dzięki temu, że mieli przed wojną obywatelstwo polskie, to Polacy odcięci w roku 1921 granicą ustaloną przez traktat ryski nie mogli na to liczyć, ponieważ byli deportowani jako obywatele radzieccy.

„Toczki" stały się ośrodkami powstających kołchozów. W późniejszych czasach, po zaoraniu stepów, zwiększył się napływ ludności z całego ZSRR i rozpoczęto tworzenie sowchozów. Między nimi czasem powstały porozrzucane osady prawdziwych właścicieli tej ziemi – Kazachów. Na terenie obwodu czkałowskiego jest to Karaagasz oraz auł Żargain. Ponadto dużo Kazachów mieszka w niektórych sowchozach, na przykład w Sugurbajskim, Ałabotinskim, Ticho Okeonskim, Sewastopolskim.

Jednakże na interesującym nas terenie północnego Kazachstanu Kazachów nie było zbyt wielu. Złożyło się na to kilka przyczyn. Pierwszą, najważniejszą, była niewielka gęstość zaludnienia stepów kazachskich. Kazachowie wytworzyli ciekawą kulturę koczowniczą dopasowaną do warunków geograficznych, w których żyją. Większość ich ziem zajmują słone stepy, nie nadające się nie tylko do uprawy, lecz nawet na wypas stad.

Żyzne ziemie występują w dwu rejonach: na terenie Kazachstanu wschodniego (w okolicach Ałma Aty) oraz Kazachstanu północnego, który już od XVIII wieku znalazł się w orbicie zainteresowań osadników rosyjskich. Ziemie te, w okresie tzw. oswajania celiny, czyli zaorywania ugorów, zostały przeznaczone pod uprawę zbóż. Nieliczni mieszkający tam uprzednio Kazachowie musieli przestawić się z koczowniczego pasterstwa na pracę w kołchozach i sowchozach. Stanowią więc oni niezbyt liczącą się na tych terenach mniejszość, zwłaszcza od czasów napływu mas ludności rosyjskiej (czy innej, ale rosyjskojęzycznej). Liczba ich zresztą znacznie zmniejszyła się już uprzednio na skutek masowej emigracji Kazachów w latach dwudziestych i trzydziestych do Mongolii, Chin, Afganistanu i Iranu – ucieczki spowodowanej ekonomiczną i kulturową polityką sowietów. Sytyuacja ta zmieniła się dopiero w ostatnich latach. Według oficjalnej statystyki w roku 1970 Kazachów w Kazachstanie było 4.234.166, a Rosjan 5.521.917; w roku 1993 Kazachów było już 7.687.000, Rosjan zaś 6.169.000.

Na wzrost liczebności ludności rdzennej wpływa zarówno większy niż u Rosjan (a także u innych grup „białych") przyrost naturalny, jak i napływ Kazachów z zagranicy. Najważniejsza obecnie jest emigracja z Mongolii. Sprzyja jej fatalna sytuacja ekonomiczna w tym kraju, a także bardzo silny związek emocjonalny tamtejszych Kazachów z ich ojczyzną. Przeważnie są oni potomkami bogatych rodów, które uciekły przed sowietami, a w Mongolii

zachowały większą niż Kazachowie w ZSRR świadomość historyczną i język. Teraz, gdy wracają do Kazachstanu, mają za złe miejscowym Kazachom ich zrusyfikowanie. Przybysze osadzani są głównie w północnym Kazachstanie, czyli tam, gdzie dotychczas Kazachowie byli w mniejszości (oprócz Rosjan żyją tam właśnie Polacy).

Polacy w większości byli na prawach „spiecpieriesielencow"; oficjalny nadzór nad nimi zniesiono dopiero w roku 1956, ale ich nie zrehabilitowano i nadal jako byli „spiecpieriesielency" pozostali pod kontrolą władz. W 1969 roku jeszcze wielu z nich nie miało „paszportów", nie mogli więc nigdzie wyjeżdżać, gdzieniegdzie otrzymali je dopiero w latach siedemdziesiątych.

Za czasów carskich – według spisu z roku 1897 (opublikowanego w roku 1905) – na terenie Azji Środkowej mieszkało 11.597 Polaków, z tego 2.825 w ówczesnym obwodzie syrdaryjskim, 1.142 w akmolińskim, 198 w semipałatyńskim, 185 w semireczańskim, przeważnie (90%) w miastach. Emigracja zarobkowa z Królestwa na przełomie XIX i XX wieku w niewielkim stopniu była kierowana również do Kazachstanu, tak że część spośród kilku tysięcy chłopów, którzy w latach 1906-1910 wyemigrowali z Kieleckiego i Lubelskiego, osiedliła się w guberniach orenburskiej, omskiej oraz w rejonie iszymskim[4]. Gawęcki oblicza, że po rewolucji na terenie Kazachstanu przed rokiem 1936 zamieszkiwało nie więcej niż 5.000 Polaków[5].

Wszelkie dane statystyczne zawodzą jednak po zmianach, jakie spowodowało przymusowe przesiedlenie na teren Kazachstanu Polaków z Ukrainy. Ilu w sumie przesiedlono, tego dokładnie nikt nie wie. Może z czasem zostaną ujawnione akta NKWD, które dokonywało operacji przesiedlania. Dotychczas wszelkie dane można traktować jedynie jako orientacyjne. Ujawnione materiały Ministerstwa Spraw Wewnętrznych ZSRR mówią o 28.130 osobach, która to liczba jest na pewno zaniżona, prawdopodobnie dotyczy jedynie którejś z kolejnych akcji wysiedleńczych. Podający te dane Marek Gawęcki oblicza liczbę przesiedlonych na około 60.000, jednak nawet i ona wydaje się zaniżona, zwłaszcza wobec ogromnej śmiertelności zarówno w czasie transportu, jak i pierwszej zimy po przesiedleniu (były liczne rodziny, w których wymarły wszystkie dzieci i ludzie starzy). Nie są również jasne kryteria, według których były prowadzone wysiedlenia – w teorii miały uderzyć przede wszystkim w chłopów bogatych i narodowo uświadomionych, dotykały jednak również wiejską biedotę i polskich aktywistów partyjnych. Niejednokrotnie wraz z Polakami wysiedlano także mieszkających po sąsiedzku, w licznych wsiach mieszanych, Ukraińców i Niemców, których sporo żyło na wsiach podolskich.

---

[4] Zob. M. Gawęcki, *Polacy w Kazachstanie: teraźniejszość i przyszłość (raport z badań)*, 1993, mps, s. 32.

[5] Zob. tamże, s. 33.

Polskość wśród przesiedlonych była tępiona bezwzględnie; nawet publiczne odzywanie się w języku ojczystym mogło pociągnąć za sobą daleko idące konsekwencje, do aresztowania i zesłania do łagru włącznie. W szkole dzieci mówiące po polsku były ośmieszane, rodzice ich często byli wzywani na rozmowy, w których tłumaczono im, że mówienie po polsku w domu jest szkodliwe, gdyż utrudnia dziecku opanowanie lekcji. Wprawdzie forsowanie języka rosyjskiego było powszechne w całym ZSRR, i dążący do jakiegokolwiek awansu zarzucali swój język, jednak tępienie języka polskiego wśród wywiezionych do Kazachstanu przekraczało nawet sowieckie normy. W rezultacie język polski coraz bardziej stawał się językiem jedynie domowym oraz językiem modlitwy, coraz mniej zrozumiałym dla młodszego pokolenia. Według przytaczanej tu już poprzednio oficjalnie statystyki w roku 1970 tylko 17,1% Polaków podało język polski jako swój język ojczysty, w roku 1989 już tylko 12,2%. A trzeba pamiętać, że nie wszyscy Polacy mają w dokumentach wpisaną narodowość polską, dotyczy to najwyżej połowy z nich. Wielu zapisywano jako Rosjan bądź jako Ukraińców, nie pytając ich o zdanie, a w takim przypadku trzeba było wyjątkowej odwagi, aby mimo nacisku żądać wpisania narodowości polskiej; wielu umyślnie podawało inne niż polska narodowości, aby ułatwić sobie wyjście z kategorii „spiecpieriesielencow", ułatwić dzieciom naukę, umożliwić opuszczenie kołchozu i przeniesienie się do miasta.

Przeniesienie się w inne okolice pozwalało na ukrycie narodowości i zatarcie przynależności do wrogów ludu i do „spiecpieriesielencow". Ludzie wstydzili się tej przynależności – a więc i swej narodowości. Zmiana przynależności narodowej w pewnym okresie była łatwa, wielu więc ludzi do swej narodowości przyznało się dopiero po „pierestrojce". A gdy prasa donosiła o strajkach w Polsce i o dewastacji pomników i grobów radzieckich w Polsce, znów wpisywali się oni jako Rosjanie. Często zmiana narodowości u ludzi traktowanych jako zdrajcy ojczyzny i wrogowie ludu, nie mogących liczyć na oparcie w PRL-u, była jedyną drogą do awansu. Na dodatek dużo rodzin mieszanych do dziś podaje narodowość wygodniejszą dla dzieci, na przykład w małżeństwach polsko-niemieckich zazwyczaj wpisuje się dzieciom narodowość niemiecką. Pierwotnie przeważały małżeństwa wewnątrzetniczne, a przynajmniej wewnątrzwyznaniowe, jednak postępująca ateizacja spowodowała zanik tej bariery. Małżeństw polsko-kazachskich jest mało; tu już wchodzą w grę duże różnice kulturowe. Polacy, jak inni biali, gardzą kulturą kazachską, uważają się za stojących wyżej. W tej sytuacji wszelkie obliczenia aktualnej liczby Polaków w Kazachstanie mogą mieć wartość tylko orientacyjną: statystyka mówi tu o niecałych 60.000, Gawęcki ocenia tę liczbę na ponad 100.000, lecz według mnie i ona jest znacznie zaniżona – przypuszczam, że można przyjąć 200.000, niektórzy przypuszczają, że jest nawet ćwierć miliona Polaków. Podawana przez niektórych księży liczba 300.000 jest już na pewno

zawyżona; wyższe liczby – dochodzące czasem nawet do jednego miliona – nie mają żadnego pokrycia w danych.

Należy tu zaznaczyć, że wysiedlano Polaków z obu polskich rejonów – zarówno z obwodu im. Marchlewskiego na Ukrainie, jak i z obwodu im. Dzierżyńskiego na Białorusi. Tymczasem w Kazachstanie znajdują się przeważnie dawni wysiedleńcy z terenów Ukrainy. Gdzie zatem znajdują się dawni mieszkańcy obwodu im. Dzierżyńskiego? Dotychczas nie udało się nam znaleźć ich skupisk. Być może ich kości znajdują się w Kuropatach i innych miejscach masowych kaźni; możliwe, że wyginęli w łagrach na północy, niewielką można mieć nadzieję, że w dalszych poszukiwaniach uda się nam odkryć ich potomków.

Obecnie załamanie się systemu sowieckiego, zwiększenie swobody, przyjazdy polskich księży i nauczycieli, a także ogłoszenie niepodległości Kazachstanu spowodowało ożywienie poczucia narodowego wśród tamtejszych Polaków. O ile dotychczasowe doświadczenie sprzyjało postawie ogólnosowieckiej, bez manifestowania swej odrębności, to obecnie zachodzące zmiany do pewnego stopnia wymuszają samoidentyfikację. Dotychczasowy układ był jasny i w zasadzie powszechnie akceptowany. Po upadku stalinizmu zwiększyły się swobody, można było już przemieszczać się w inne, lepsze klimatycznie rejony (wielu Polaków przeniosło się w okolice Ałma Aty), ludzie doszli do pewnej zamożności. Młode pokolenie częstokroć nawet niewiele wie o terrorze (starsi niejednokrotnie bali się o tym młodym mówić), traktuje zresztą to jako historię. Zwłaszcza epoka Breżniewa (podczas której znacznie poprawiła się sytuacja materialna) do dziś jest wspominana ciepło – w zasadzie jedynym wytykanym jej mankamentem było kontynuowanie prześladowań religijnych. W domu można było mówić dowolnym językiem, w życiu oficjalnym zaś obowiązywał powszechnie zrozumiały język rosyjski. Zatargów narodowościowych w zasadzie nie było. W nowym pokoleniu częste były małżeństwa mieszane, oczywiście między „białymi". Natomiast Kazach, który miał jakiekolwiek ambicje, musiał zerwać ze swą tradycją, zarzucić swój język ojczysty, przejść na rosyjski i przynajmniej powierzchownie się zrusyfikować.

Przekształcenie się radzieckiej republiki Kazachstanu w osobne państwo zburzyło istniejący dotąd układ. W Kazachstanie władzę objęli Kazachowie – dotychczasowi obywatele drugiej kategorii. Narzucają oni swój język do tej pory nikomu niepotrzebny (według spisu z roku 1989 tylko 0,4% Polaków deklarowało znajomość języka kazachskiego) jako język urzędowy; zapowiadają, że kto go nie opanuje, w niedługim czasie nie będzie mógł zajmować państwowego stanowiska. Wprawdzie niewielu Polaków zajmowało liczące się posady, jednakże strach padł na wszystkich. Na dodatek w wielu środowiskach kazachskich powstanie własnego państwa wywołało uczucia patriotyczne, a nawet szowinistyczne: pojawiły się żądania opuszczenia Kazachstanu przez „białych" traktowanych w całości jako okupanci. W praktyce prześladowania

Polaków ograniczają się jak dotąd jedynie do powolnego usuwania ich z kierowniczych stanowisk oraz do drobnych szykan, jak na przykład odmowy obsłużenia w sklepie czy uwag w autobusie, że żyjąc w Kazachstanie mogliby w końcu nauczyć się posługiwania językiem kazachskim (którego notabene nie zna również znaczny procent kazachskiej inteligencji).

Poważniejszym problemem jest troska o przyszłość swoją, a zwłaszcza dzieci: Kazachowie otwarcie mówią, że nie może być mowy o oddaniu kazachskiej ziemi w niekazachskie ręce, że „biała" ludność wiejska może co najwyżej liczyć na krótkoterminową dzierżawę ziemi, ale nie na otrzymanie jej na własność. W miastach pojawia się problem znalezienia pracy i dostępu do szkół.

Wszystko to sprzyja uczuciu niepewności co do dalszych losów. Uczucie to jest potęgowane faktem masowego opuszczania Kazachstanu przez liczne tamtejsze kolonie: niemiecką i żydowską. Nawet tak małe grupki jak Litwini są ściągane do swego kraju; w miarę możliwości wyjeżdżają również i Rosjanie. Polacy czują się coraz bardziej osamotnieni. Wyjazd Niemców, powodowany głównie przyczynami ekonomicznymi, odbierają często jako ucieczkę z obszaru zagrożonego. Jedyną grupą, która jest zdecydowana pozostać na stałe w Kazachstanie, są Kozacy – uważający się za spadkobierców zdobywców tych nieornych – a więc ich zdaniem do nikogo nie należących – stepów, po których tylko czasem przesuwały się stada bydła pędzone przez dzikich pastuchów kazachskich. Zwłaszcza za swój uważają bogaty w minerały i w żyzne ziemie Kazachstan północny – właśnie te ziemie, na których mieszka większość Polaków. Kozacy grożą, że tereny te utrzymają przy Rosji choćby siłą; formują oddziały i gromadzą broń, a że jest ich stosunkowo niewielu, próbują – jak dotąd bezskutecznie – wciągnąć Polaków do współpracy pod hasłami wspólnej walki Słowian.

Do niepodległości kazachskiej Polacy na ogół są nastawieni nieentuzjastycznie; tradycje kazachskie są uważane za prymitywne, a odrodzenie narodowe – za recesję cywilizacyjną. Ciekawą jest jednak rzeczą, że sam Nazarbajew na ogół oceniany jest pozytywnie, czasem określany jako „nasz prezydent". Ceniony jest również jego niedawno wydany dekret o rehabilitacji, zdejmujący z wielu Polaków piętno „wrogów ludu".

Wszystkie te elementy razem wzięte, potęgowane dodatkowo złym i stale się pogarszającym stanem ekonomicznym Kazachstanu, sprzyjają odrodzeniu się poczucia narodowego wśród Polaków. Rozpowszechniają się pragnienia powrotu do Polski rozumianej jako „historyczna ojczyzna". Język polski zachowało najstarsze pokolenie; średnie praktycznie zarzuciło go na rzecz rosyjskiego; chętnie natomiast uczy się polskiego młodzież.

Naturalnie musimy zdawać sobie sprawę, że polskość tych ludzi, pochodzących z ziem oderwanych od Rzeczypospolitej w drugim rozbiorze i poddanych przez siedemdziesiąt lat wpływom ideologii sowieckiej, jest inna od na-

szego poczucia narodowego. Że w wielu przypadkach jest to polskość traktowana instrumentalnie, że w rodzinach mieszanych wybór nacji częstokroć jest podyktowany większą lub mniejszą atrakcyjnością ekonomiczną danej opcji. A z drugiej strony Polska wielu ludziom nieraz jawi się jako kraj wszelkiej doskonałości. Wśród tamtejszych Polaków można spotkać zarówno szczerych polskich patriotów, bojowników o utrzymanie ducha polskości i katolicyzmu w swych rodzinach i wsiach, jak i patriotów Związku Radzieckiego. Przybywający z Polski księża podtrzymują wśród tamtejszych Polaków ducha polskiego – ale równocześnie w kierownictwie Kościoła katolickiego w Kazachstanie rodzi się obawa, iż ewentualny masowy wyjazd Polaków kazachstańskich do Polski spowodowałby zanik tamtejszego środowiska katolickiego.

Skomplikowana jest również sprawa repatriacji tych ludzi do Polski. Niewątpliwie każdy, kto czuje się Polakiem, ma prawo do przyjazdu do Polski i do osiedlenia się na polskiej ziemi. Lecz ewentualny przyjazd na stałe jest równoznaczny z porzuceniem kraju, w którym ktoś się urodził, w którym znajdują się groby bliskich. Z jednej strony wspomniane wyżej powody skłaniają do decyzji o repatriacji, z drugiej władze Kazachstanu – przerażone świadomością, że gdy po Niemcach i Polacy opuszczą ten kraj, jego rolnictwo znajdzie się w całkowitym upadku – zdają się dążyć za wszelką cenę do zahamowania emigracji. Trudna też będzie sprawa adaptacji Polaków z Kazachstanu do polskiej rzeczywistości, trudno będzie kołchoźnikom dostosować się do gospodarki indywidualnej, tak jak dzisiaj trudno jest studentom z Kazachstanu studiującym w Polsce przestawić się na inny tok myślenia i inny poziom nauki niż ten, z którym stykali się w szkołach kazachstańskich. Prasa i telewizja zrobiły swego czasu wiele szumu dookoła jednej rodziny z Kazachstanu sprowadzonej niedawno do Polski nie zauważając równocześnie, że już kilkadziesiąt polskich rodzin stamtąd osiedliło się w naszym kraju.

Niestety, ten trudny problem leży dziś na barkach i na sumieniach grupy ludzi skupionych w kilku komitetach społecznych i Stowarzyszeniu Wspólnoty Polskiej. Władze państwowe – jedyne, które są do tego powołane i jedyne, które mają możliwość sensownego przeprowadzenia repatriacji wśród tych Polaków z Kazachstanu, którzy tego pragną i którzy naprawdę są Polakami – starają się przerzucić cały ciężar owej sprawy na barki poszczególnych gmin. W rezultacie zarówno koszty materialne, jak i społeczne repatriacji są o wiele większe, niż mogłyby być, a wśród Polaków w Kazachstanie utwierdza się opinia, że „Polska nas nie chce".

Marek HOŁUSZKO

# OBYWATELE POLSKI WYZNANIA PRAWOSŁAWNEGO

*Przez całe tysiąclecie mniejszość prawosławna w Polsce zamieszkuje wspólnie z katolikami. Wzajemne sąsiedztwo uczyło obie grupy tolerancji, wzbogacało obie kultury, wreszcie, na tym najniższym poziomie komórki społecznej – rodziny, zaowocowało setkami tysięcy małżeństw mieszanych w których każde z małżonków wnosiło swoje zwyczaje. W rezultacie na terenach Rzeczypospolitej wytworzyła się swoista kultura, której nie można przypisać ani do Wschodu, ani do Zachodu.*

## I. PRAWOSŁAWIE ORAZ OBRZĄDKI WSCHODNIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

Na terenie Polski zamieszkuje obecnie około 730 tys. osób związanych wyznaniowo z chrześcijaństwem wschodnim[1]. Są to głównie wyznawcy Kościoła prawosławnego. Na Suwalszczyźnie i Mazurach zamieszkuje grupa ludności rosyjskiej należąca do Kościoła staroobrzędowego (starowiercy). Także wierni obrządków wschodnich Kościoła katolickiego: greckokatolickiego, neounickiego i ormiańskiego czują się poprzez zbliżoną obrzędowość duchowo bliscy prawosławnym.

Tabela 1: Chrześcijaństwo obrządków wschodnich w Polsce[2]

| Związek wyznaniowy | Diecezje | Duchowni | Parafie | Kościoły, kaplice | Wierni |
|---|---|---|---|---|---|
| Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny | 7[3] | 259 | 250 | 313 | 570 000 |
| Wschodni Kościół Staroobrzędowy | – | 3[4] | 4 | 4 | 2 576 |

---

[1] Wszystkie zawarte w tym opracowaniu dane statystyczne dotyczące liczby osób należących do danego wyznania lub mniejszości pochodzące z lat 1945-1995, są danymi szacunkowymi, gdyż w żadnym z powojennych spisów nie pytano o wyznanie, narodowość i język ojczysty.

[2] *Mały rocznik statystyczny, 1991*, Warszawa 1991; *Kościół prawosławny w Polsce, dawniej i dziś*, Warszawa 1993; K. U r b a n, *Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991 (zarys statystyczny)*, Kraków 1994.

[3] Liczba diecezji na terenie Polski łącznie z Prawosławnym Ordynariatem Wojska Polskiego. Ponadto pięć diecezji znajduje się poza granicami Polski.

[4] Tzw. nastawnicy, gdyż staroobrzędowcy nie posiadają hierarchii duchownej.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Kościół katolicki – obrządek:** | | | | | |
| **greckokatolicki** | 1 | 70 | 90 | 90[5] | 150 000[6] |
| **neounicki** | – | 1 | 1 | 1 | 300 |
| **ormiański** | – | 1 | 2 | 2 | 800 |

## II. OBECNOŚĆ PRAWOSŁAWIA W POLSCE

Obrządek wschodni pojawił się w południowej części Polski w IX wieku, a więc prawie sto lat wcześniej niż data oficjalnego chrztu Polski. Wprowadzenie chrześcijaństwa wiązało się z włączeniem Księstwa Wiślan w skład Księstwa Wielkomorawskiego. Prawdopodobnie już w X wieku powstały katedry biskupie tego obrządku w Krakowie i Wiślicy. Obrządek metodiański przyjął liturgię w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Wprowadził on obrzędowość wschodniego chrześcijaństwa zaszczepioną wśród narodów słowiańskich przez braci Cyryla i Metodego[7].

Wraz z przyłączeniem przez Bolesława Chrobrego do państwa polskiego Grodów Czerwińskich w 1018 roku, znalazły się w jego granicach ziemie podległe diecezji we Włodzimierzu na Wołyniu, która została założona pod koniec X wieku. Po utracie Grodów Czerwińskich w granicach państwa polskiego brak jest większych skupisk ludności wyznania prawosławnego. Jedynie pograniczne tereny położone na wschód od Lublina i nad Sanem mogły być zamieszkane przez ludność mieszaną wyznaniowo (katolików i prawosławnych).

W 1344 roku Kazimierz Wielki przyłącza do Polski Ziemię Przemyską, w 1349 roku resztę Rusi Halickiej, a w 1366 roku następuje włączenie jako

---

[5] Łącznie z obiektami współużytkowanymi.

[6] W wydawnictwach podawana jest liczba 300 000 wiernych. Wydaje się ona znacznie przesadzona, zwłaszcza po tym jak w ostatnich latach próbowano określić liczbę wiernych Kościoła greckokatolickiego w wewnętrznych ocenach kościelnych na około 90 000 praktykujących. Oceny sięgające 300 000 powstają z dodania do liczby ludności ukraińskiej (rusińskiej) mieszkającej w Polsce w 1947 roku wartości przyrostu naturalnego. Tymczasem ludność ta była nie tylko wyznania greckokatolickiego, lecz także prawosławnego, a w następnym czterdziestoleciu wielu z wiernych obrządku greckokatolickiego przeszło do Kościoła prawosławnego lub do rzymskokatolickiego.

[7] Chrzest księcia Wiślan i wiążące się z tym wprowadzenie chrześcijaństwa na tereny Małopolski w IX wieku, potwierdzone jest przez *Kronikę Panońską*. Trwają jednak ciągle spory o przynależność obrządku metodiańskiego. Nie można tu mówić ani o przynależności do Kościoła prawosławnego, ani do Kościoła katolickiego, gdyż formalny rozdział między tymi Kościołami nastąpił prawie dwa wieki później. W IX wieku było czymś naturalnym, że Cyryl i Metody, wysłani przez patriarchę Konstantynopola z misją szerzenia wśród Słowian chrześcijaństwa, o rozsądzenie sporów z hierarchią Kościoła obrządku zachodniego zwrócili się do papieża. Ponieważ niemiecka hierarchia obrządku zachodniego raczej zwalczała obrządek metodiański, a rozszerzył się on tylko w ramach Kościoła wschodniego, można wskazać na Kościół prawosławny jako na duchowego spadkobiercę działalności obu Braci Sołuńskich.

ziem lennych Księstwa Chełmsko-Bełskiego, Księstwa Włodzimierskiego i Podola. Wraz z tymi zmianami cztery biskupstwa utworzonej w 1303 roku metropolii halickiej (Halicz, Przemyśl, Chełm i Włodzimierz) znalazły się granicach Polski. Kazimierz Wielki stara się o utrzymanie własnej struktury cerkiewnej w państwie polskim, lecz jego śmierć w 1370 roku zmienia sytuację. Na skutek zabiegów książąt litewskich w 1371 roku metropolia halicka zostaje włączona do litewskiej z siedzibą w Nowogródku.

Po Unii Krewskiej w 1388 roku Kościół prawosławny w Koronie i w Wielkim Księstwie Litewskim znalazł się w jurysdykcji metropolitów litewskich w ramach metropolii kijowsko-halickiej. Gdy na początku XV wieku metropolia kijowska została podzielona na kijowsko-halicką (litewską) i włodzimiersko-suzdalską, państwo polsko-litewskie uzyskało osobną, związaną z jego granicami organizację Cerkwii podległej formalnie patriarsze w Konstantynopolu. Potwierdzeniem tej odrębności było oficjalne zrzeczenie się w 1458 roku tytułu metropolii kijowskiej przez metropolitów moskiewskich.

W skład metropolii litewskiej wchodziło dziesięć diecezji: siedem w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego (kijowska, połocko-witebska, smoleńsko-siewierska, czernihowsko-brańska, turowsko-pińska, łucko-ostrogska, włodzimierska), trzy w ramach Korony (chełmsko-bełzka, przemysko-samborska, halicka). Dwie z tych diecezji – kijowska i połocka były arcybiskupstwami. Do Kościoła prawosławnego należało wówczas około połowy ludności państwa polsko-litewskiego. W wyniku Unii Lubelskiej w 1569 roku oraz zmian granicznych zaszłych w XVI wieku na skutek wojen z państwem moskiewskim pod koniec XVI wieku w granicach Rzeczypospolitej znajdowało się osiem archidiecezji i diecezji metropolii kijowskiej, dwie w Wielkim Księstwie z biskupstwami w Połocku i Pińsku oraz pięć w Koronie z biskupstwami w Kijowie, Chełmie, Lwowie, Łucku i Włodzimierzu.

W XVII wieku po Unii Brzeskiej nastąpił rozpad, a od 1686 roku utrata niezależnej struktury organizacyjnej Kościoła prawosławnego na ziemiach Rzeczypospolitej. Kościół reprezentujący dużą część ludności państwa – pomimo oporu wiernych, większości duchowieństwa i dwóch biskupów, którzy nie uznali Unii – został nagle zdelegalizowany dekretem króla Zygmunta III Wazy . Wprawdzie na skutek protestów szlachty prawosławnej sejm w 1607 i 1608 roku wydał konstytucje potwierdzające prawa Kościoła prawosławnego, lecz Zygmunt III Waza sprzeciwiał się reaktywowaniu hierarchii. Została więc ona reaktywowana bez zgody królewskiej w 1620 roku. Dopiero za panowania Władysława IV w 1633 roku nastąpiło jej oficjalne reaktywowanie. W jej skład wchodziło sześć biskupstw: kijowskie, lwowskie, łuckie, mcisławskie, przemyskie, czernihowskie.

Z powodu wojen obejmujących wschodnie tereny Rzeczypospolitej siedziba metropolii Kijów, znalazła się w granicach Rosji, a samo istnienie niezależnej hierarchii prawosławnej w Rzeczypospolitej stało się problemem przetar-

gowym w stosunkach zarówno wewnętrznych, jak i polsko-rosyjskich. W zawartym w 1686 roku układzie pokojowym pomiędzy Rosją i Rzeczypospolitą prawosławni w Polsce zostali poddani jurysdykcji metropolity kijowskiego.

Przejścia prawosławnych biskupów: przemyskiego w 1692 roku, lwowskiego w 1700 roku i łuckiego w 1702 r. do obrządku unickiego ostatecznie osłabiły prawosławie w Rzeczypospoliej. Biskupstwo mścisławskie pozostało jedynym na jej ziemiach, a gdy i to miasto w wyniku pierwszego rozbioru znalazło się na terenie Rosji, powołano w 1785 roku biskupstwo z siedzibą w Słucku. Chociaż istniała jeszcze gęsta sieć parafialna we wschodniej części Księstwa Litewskiego i południowo-wschodnich ziemiach Korony, to jednak w zachodniej części dawnego prawosławia przeważała ludność unicka. Na terenie Polski pozostały już tylko nieliczne ośrodki prawosławia wśród otaczających je parafii unickich. Działały jeszcze klasztory prawosławne w Jabłecznej, Drohiczynie, Bielsku i Zabłudowie.

Dopiero Sejm Czteroletni postanowił powołać ponownie niezależną strukturę Cerkwi. Obradujący w Pińsku zjazd duchownych i świeckich Kościoła prawosławnego uchwalił strukturę, którą zatwierdziła konstytucja sejmowa w maju 1792 roku. Cerkiew prawosławna w Polsce miała podlegać nominalnie patriarsze w Konstantynopolu, a jej hierarchia miała się składać z metropolity i trzech biskupów. Projektu tego jednak nie zrealizowano ze względu na kolejne rozbiory.

W okresie rozbiorów parafie unickie na ziemiach Rzeczypospolitej podległych Rosji stały się ponownie prawosławnymi. Stało się to w kilku etapach. W okresie po ostatnich dwóch rozbiorach duża część unickich parafii na ziemiach włączonych do Cesarstwa przeszła na prawosławie. Zjawisko to uległo osłabieniu na początku XIX wieku. Kościół greckokatolicki w obrębie ziem włączonych do Cesarstwa istniał do 1839 roku, gdy zgromadzeni na synodzie w Połocku uniccy biskupi i przedstawiciele niższego duchowieństwa postanowili powrócić do Kościoła prawosławnego. Akt ten objął również swym zasięgiem leżący w granicach Cesarstwa obwód białostocki. Diecezje unickie pozostały na terenach Galicji oraz Królewstwa Polskiego. W 1875 roku chełmskie biskupstwo unickie stało się prawosławnym.

Okres po Powstaniu Styczniowym 1864-1905 stanowi najgorszą kartę w historii prawosławia na ziemiach polskich. Cerkiew rosyjska, pozbawiona jeszcze przez Piotra I swojej najwyższej władzy duchownej: patriarchy, poddana tym samym woli władzy świeckiej, stała się dla Polaków symbolem rusyfikacji. Rusyfikacja dotyczyła nie tylko Polaków. W znacznie większym stopniu podlegali jej prawosławni mieszkańcy dawnych ziem Rzeczypospolitej: Białorusini i Ukraińcy. Zastosowana po 1875 roku brutalna przemoc carskiego aparatu administracyjnego w stosunku do tej części unickiej ludności Chełmszczyzny i południowego Podlasia, której obce było prawosławie połączone z rusyfikacją, czy akcja budowy okazałych świątyń prawosławnych

w centrach większych miast Królestwa Polskiego stanowią główne przykłady zła, jakie władze zaborcze wyrządziły dla późniejszych, już w niepodległej Polsce. stosunków katolicko-prawosławnych. Nie naprawił tego zła carski ukaz tolerancyjny z 1905 roku, po którym około 150 tys., spolszczonej prawosławnej ludności, mieszkającej na terenie obecnych województw: chełmskiego, bialskopodlaskiego, siedleckigo, łomżyńskiego, suwalskiego przeszło na rzymskokatolicyzm.[8]

W niepodległym państwie przywrócona została niezależność Kościoła prawosławnego. W listopadzie 1924 roku Patriarcha Konstantynopola nadał Cerkwi w Polsce autokefalię. Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny liczył według spisu 1931 roku 3 mln. 763 tys. wiernych zamieszkałych głównie w woj.: białostockim, lubelskim, nowogródzkim, poleskim, wileńskim i wołyńskim. Ludność prawosławna, skupiona poza tymi województwami, liczyła 48,7 tys. osób. Kościół, na którego czele stał metropolita, składał się z pięciu diecezji: warszawskiej, grodzieńskiej, poleskiej, wileńskiej i wołyńskiej. Jednak brzemię wzajemnej nieufności i nieuregulowanych spraw majątkowych Cerkwii ciążyło przez cały okres międzywojenny na stosunkach pomiędzy nią a władzami państwowymi. Wzajemną nieufność spotęgowały popierane przez władze administracyjne akcje polonizacyjne na Ziemiach Wschodnich oraz akcje burzenia świątyń prawosławnych. W wyniku jednej z nich w 1938 roku zburzono na Lubelszczyźnie 114 cerkwi.

Zmiana granic po II wojnie światowej, a więc strata większości wiernych oraz powojenne wysiedlenia ludności z województw wschodnich były katostrofalne dla prawosławia w Polsce. Liczba wiernych zmniejszyła się z 4 mln. do 300 tys., świątyń z 1.947 do 223, parafii z 991 (w 1934 roku) do 142 (w 1952 roku)[9]. Strat tych nie mogło wyrównać powstanie nowych placówek na Ziemiach Zachodnich oraz napływ pewnej liczby ludności prawosławnej wraz z repatriantami ze Wschodu. Dodatkowym ciosem było aresztowanie przez władze zwierzchnika Cerkwi metropolity Dionizego w 1948 roku. Przebywał on w areszcie do 1957 roku. Cerkiew, tak jak wszystkie kościoły mniejszościowe, poddano nadzorowi Urzędu do Spraw Wyznań przy Ministerstwie Spraw Wewnętrznych (istniał przy nim do 1990 roku).

Odbudowa sieci diecezjalnej i parafialnej następowała powoli. Po 1956 roku na Lubelszczyznę i Podkarpacie powróciła część z wysiedlonej w akcji „Wisła" ludności, co spowodowało odnowienie działalności parafii prawosławnych na Łemkowszczyźnie oraz powstanie nowych parafii w okolicach Prze-

---

[8] *Historia Polski w liczbach*, Warszawa 1994, s. 90; w 1897 roku, prawosławni stanowili 6,6% ludności Królestwa Polskiego, a odliczając wojsko – 4,7% ludności cywilnej; w 1913 roku – 3,7% ludności cywilnej. Można więc oszacować, że w wyniku ukazu tolerancyjnego 1905 roku przeszło z prawosławia na katolicyzm około 1% ludności, co w sumie dałoby liczbę ok. 110 tys. osób.

[9] *Kościół prawosławny w Polsce, dawniej i dziś*, dz. cyt. s. 40, 63, 72.

myśla i Sanoka. W latach osiemdziesiątych ludność prawosławna rozpoczęła budowę kilkunastu nowych świątyń, reaktywowano dwie diecezje, powstało wiele nowych parafii. W 1994 roku powołano Prawosławny Ordynariat Wojska Polskiego. W wyniku tych przemian Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, na czele którego stoi metropolita, liczy obecnie siedem diecezji znajdujących się w Polsce (warszawsko-bielską, białostocko-gdańską, łódzko-poznańską, wrocławsko-szczecińską, przemysko-nowosadecką, lubelsko-chełmską oraz diecezję wojskową) i pięć poza granicami kraju.

## III. STRUKTURA NARODOWOŚCIOWA PRAWOSŁAWNEJ LUDNOŚCI POLSKI

Prawosławie w I Rzeczypospolitej związane było z ukraińską i białoruską ludnością województw wschodnich. Obecnie, w III Rzeczypospolitej, pomimo zmiany granic mniejszości te w dalszym ciągu stanowią większość wśród prawosławnych w Polsce. Jednak na współczesny skomplikowany przekrój narodowy wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego nałożyły się zmiany narodowościowe na terenach polskich XIX i XX wieku.

1. Przez cały okres, począwszy od 1918 roku, następuje polonizacja ludności prawosławnej. Coraz większa część wiernych określa się jako „prawosławni Polacy". Oczywiście, prawie w całości grupa ta ma pochodzenie białoruskie, ukraińskie lub rosyjskie. Są to więc Polacy w pierwszym, drugim czy trzecim pokoleniu lub pochodzący z małżeństw mieszanych. Taka cezura czasowa wynika z tego, że te osoby, które jeszcze w czasach zaborów czuły się Polakami, a były wyznania prawosławnego, przeszły po carskim ukazie tolerancyjnym w 1905 roku na rzymskokatolicyzm. Zjawisko to ma więc metrykę dawniejszą niż lata międzywojenne. Wprawdzie w ostatnich latach coraz częściej zachodzą przypadki przechodzenia na prawosławie z innych wyznań, lecz w dalszym ciągu jest to zjawisko marginalne w skali całej populacji prawosławnych. Powolna zmiana przynależności etnicznej przedstawicieli mniejszości narodowych występuje w większości krajów. Wszak za wschodnią granicą, w ciągu ostatniego półwiecza, zaszła białorusenizacja lub ukrainizacja części polskiej ludności katolickiej. Zrozumiałe jest także to, że działacze organizacji mniejszości starają się temu zjawisku przeciwdziałać. Jednak istnienie prawosławnych Polaków wzbudza specjalne emocje nie tylko wśród członków mniejszości białoruskiej czy ukraińskiej, lecz wśród dużej części duchowieństwa cerkiewnego. Przyczyny tego problemu tkwią nie tylko w skomplikowanej przeszłości prawosławia w Polsce. Pamięć pokoleń żyjących obecnie dostarcza aż nadto wspomnień do wzbudzania tych emocji:

– Starsze pokolenie wiernych i duchowieństwa pamięta przedwojenne próby administracyjnej polonizacji Cerkwii, przy równoczesnych akcjach odbierania i niszczenia cerkwi (na przykład na Lubelszczyźnie), czy popieranie

działań mających na celu przechodzenie prawosławnych na katolicyzm rzymski lub neounijny. Równocześnie założeniem programowym niektórych z głównych partii politycznych była całkowita polonizacja w ciągu kilkudziesięciu lat wschodnich województw Rzeczypospolitej.

– W przesiedleniach lat 1945-1947 administracja polska połączyła kryterium narodowościowe z religijnym. W samej akcji „Wisła" wysiedleniu podlegały wszystkie rodziny prawosławne i unickie (także małżeństwa mieszane). Tereny te zostały zasiedlone ludnością polską, której wyznanie było przecież w większości rzymskokatolickie. Te bolesne wydarzenia wpłynęły na ugruntowanie się stereotypu Polaka-rzymskokatolika także wśród prawosławnej i unickiej ludności Polski.

– Władze komunistyczne w latach 1947-1989 często próbowały wykorzystać do celów politycznych istniejące w Polsce różnice narodowościowe i wyznaniowe. Próby antagonizowania ludności metodami odpowiedniej propagandy, kontroli mniejszości, ich organizacji oraz kościołów mniejszościowych (w tym Cerkwi), obsadzania stanowisk w lokalnej administracji złożyły się na dalsze utrzymanie uprzedzeń narodowościowych i religijnych.

– Demokratyczne przemiany w państwie po 1989 roku, dały wprawdzie możliwość uregulowania narosłych problemów narodowościowych i konfesyjnych, lecz równocześnie uwolniły skrywane przedtem uprzedzenia i nacjonalizmy. Prawicowe partie polityczne powróciły w swych programach wyborczych do akcentowania ścisłego związku polskości z katolicyzmem. Równocześnie nieuregulowane dotąd sprawy majątkowe Kościoła prawosławnego we wschodniej i południowo-wschodniej części Polski stały się przyczyną ostrej publicznej dyskusji na tematy związane z łączeniem na tym terenie narodowości i konfesji. Wynikiem tego jest dosyć szczególna sytuacja. Istnieje spora grupa wiernych przyznająca się do narodowości polskiej, którą podejrzliwie traktują nie tylko przedstawiciele mniejszości białoruskiej i ukraińskiej, lecz także duża część duchowieństwa prawosławnego wywodzącego się z tych mniejszości. Równocześnie duża część tak społeczeństwa polskiego, jak i duchowieństwa katolickiego nie przyjmuje do wiadomości faktu istnienia takiej społeczności.

2. Z polonizacją wiernych Kościoła prawosławnego wiąże się problem małżeństw mieszanych. Po okresie powojennych przesiedleń i przeniesieniu się dużej części prawosławnej ludności wiejskiej do miast, w których najczęściej dominującą społecznością są rzymskokatolicy, związki pomiędzy małżonkami obu wyznań stały się powszechne. W miastach centralnej części Polski stanowią one większość małżeństw zawieranych obecnie przez prawosławnych. W tym przypadku, nawet jeżeli argumenty strony prawosławnej są na tyle silne, że dzieci z tego związku są ochrzczone w cerkwi, wychowanie prowadzi je w kierunku polskości. Powiększają więc one liczbę prawosławnych Polaków.

3. W latach dwudziestych XX wieku napłynęło do Polski nieco uciekinierów rosyjskich po rewolucji bolszewickiej. Wraz z Rosjanami pozostałymi po okresie zaborów stanowili oni w okresie międzywojennym prawie stutysięczną mniejszość rosyjską wyznania prawosławnego. Dzisiaj, po emigracji spowodowanej wydarzeniami ostatniej wojny, stanowią oni grupę 10-12 tys. ludności prawosławnej pochodzenia rosyjskiego. Procesy polonizacyjne wśród tej grupy ludności zachodzą bardzo szybko (następuje wymiana języka przy zachowaniu wyznania). Może świadczyć o tym fakt, że jest ona jedyną mniejszością narodową w Polsce, która nie wyłoniła w ostatnich latach swojej reprezentatywnej organizacji.

Tabela 2: Struktura narodowościowa ludności prawosławnej w Polsce

| Narodowość | Wierni K. praw. (w tys.) | Udział prawosłanych w mniejszości | Główne ośrodki |
|---|---|---|---|
| Białorusini | 200-230 | prawie 100% | woj. białostockie, Warszawa, duże ośrodki miejskie |
| Ukraińcy | 80-90 | około 40% | woj. przygraniczne od białostockiego do nowosądeckiego, Ziemie Zachodnie, Mazury, Warszawa, Kraków[10] |
| Łemkowie (Rusnacy) | 20-24[11] | około 40% | woj. płd.-wsch. i płd.-zach., Warszawa, Kraków[12] |
| Rosjanie | 7-10 | około 75% | Łódź, Warszawa, Białystok |
| Grecy, Macedończycy | ok. 4 | większość | Wrocław, Gdańsk, Warszawa |
| Polacy | 200-220 | około 0,5% | Białystok, Warszawa, Wrocław, inne większe miasta[13] |

4. W okresie ostatnich stu lat obserwuje się zjawisko tzw. separatyzmu łemkowskiego. Narodowe dążenia rusińskiej ludności łemkowskiej do oddzielenia się od Ukraińców szczególnie silnie objawiły się w okresie międzywojennym przy przechodzeniu całych wsi łemkowskich na prawosławie. Kuria Rzymska zmuszona była do oddzielenia w Przemyślu greckokatolickich para-

[10] Województwa: bialskopodlaskie, chełmskie, zamojskie, przemyskie, krośnieńskie, nowosądeckie, południowa część białostockiego – jako ludność rodzima, Dolny Śląsk, Ziemia Lubuska, Pomorze oraz Warmia i Mazury – jako ludność przesiedlona w 1947 roku, duże skupiska w Warszawie, Lublinie, Krakowie.

[11] Suma ta obejmuje obie opcje łemkowskie: narodową i tych, którzy uważaja się za grupę etniczną narodu ukraińskiego, a których liczbę należałoby wliczyć do Ukraińców. Nie można jednak oszacować populacji każdej z opcji.

[12] Województwa krośnieńskie i nowosądeckie – jako ludność rodzima; Dolny Śląsk i Ziemia Lubuska – ludność przesiedlona w 1947 roku; skupiska w Warszawie i Krakowie.

[13] We wszystkich parafiach większych miast, zwłaszcza w Polsce centralnej i zachodniej. Na wschodzie duże skupisko w Białymstoku.

fii od ukraińskiej diecezji i utworzenia samodzielnej Administracji Apostolskiej Łemkowszczyzny. Obecnie część ludności łemkowskiej (zarówno prawosławnych, jak i grekokatolików) uważa się za osobny naród, a część za grupę etniczną narodu ukraińskiego. Po akcji „Wisła" powstały prawosławne parafie łemkowskie na Ziemiach Zachodnich w województwach: wrocławskim, legnickim, zielonogórskim, gorzowskim, a po 1956 roku w wyniku powrotu części ludności reaktywowały się lub zostały na nowo założone parafie w Beskidzie Niskim.

5. W latach 1947-1956, po klęsce komunistycznego powstania w Grecji, przybyło do Polski 15 tys. uchodźców greckich i macedońskich. Ethos walki dawał im liczne przywileje od ówczesnych władz Polski, lecz wiązało się to z manifestacją ateizmu. Powrót do prawosławia rozpoczął się w latach osiemdziesiątych. Obecnie mieszka w Polsce około 4,5 tys. tej ludności.

## IV. PRZYWIĄZANIE DO WŁASNEJ OBRZĘDOWOWOŚCI JAKO WYRÓŻNIK PRAWOSŁAWNEJ LUDNOŚCI W POLSCE

Współczesna ludność prawosławna, na co dzień niczym nie różniąca się od pozostałych obywateli Polski, wtopiona jest w życie rozwijającego się przemysłoworolniczego kraju. Inności konfesyjnej wielu rodzin prawosławnych skupionych w miastach Polski centralnej lub zachodniej nie domyślają się nawet sąsiedzi czy współpracownicy. Nieco inna sytuacja jest na wsi czy na wschodzie Polski, lecz i tu ta inność może się wyrazić tylko obrzędowością i czasem innym od polskiego językiem używanym w rodzinie. Często ten inny język – używany w domu, przy cerkwi, na spotkaniach, gdzie spotka się więcej osób narodowości białoruskiej lub ukraińskiej – jest dla przeciętnego Polaka źródłem refleksji nad różnorodnością etniczną i religijną kraju. Ale przecież dla sporej części ludności prawosławnej językiem używanym w domu jest język polski. Różnicami dla wszystkich nie są więc różnice językowe, lecz obrzędowe.

Na zewnątrz prawosławie wyróżnia się swoistą atmosferą nabożeństw, tradycyjną bizantyjską liturgią, pięknym śpiewem liturgicznym i wystrojem świątyń pełnych palących się świec i ikon rozmieszczonych zarówno na ikonostasie, jak i na ścianach świątyni. Wyróżnia się też innym od rzymskokatolickiego kalendarzem liturgicznym. W cerkwiach w Polsce liturgię sprawuje się w kilku językach. Obok staro-cerkiewno-słowiańskiego używa się jego odmian: ukraińskiej i białoruskiej oraz języka polskiego. Używane są równolegle dwa kalendarze (w Warszawie na przykład prawosławne święta Bożego Narodzenia wypadają według współczesnego kalendarza 24 grudnia, na Białostocczyźnie 6 stycznia), które łączy termin Wielkanocy i innych związanych z nią „świąt ruchomych". Uduchowiona, specyficzna atmosfera nabożeństw udziela się wiernym. Specyficzne są także prawosławne miejsca pielgrzymkowe – oddalone od większych miejscowości, często stojące na wzniesieniach, otoczone lasami.

Lecz ta odmienność zachowań wiernych w cerkwi w stosunku do innych wyznań, wynika nie tylko z różnic zewnętrznych wystroju świątyni czy liturgii. Prawosławnych cechuje nieco inny stan duchowy, inny sposób patrzenia na otaczający świat. Ten pierwiastek orientalnego poczucia i myślenia towarzyszy prawosławnemu przez całe życie zarówno w domu, jak i w cerkwi. Jest on często odpowiedzialny za inną, niezrozumiałą dla postronnego, hierarchię wartości bardziej uwypuklającą stany ducha. Stojąc przed ikonami prawosławny odczuwa bezpośredni kontakt z Bogiem i świętymi, których one przedstawiają, a samo nabożeństwo odbywające się w tym czasie w cerkwi staje się jakby tłem do tego kontaktu. Tego, kto obserwował pielgrzymki prawosławne do Grabarki, Jabłecznej, Supraśla, „Krynoczki" w Puszczy Białowieskiej czy na Górę Jawor na Łemkowszczyźnie, musi zastanawiać ich inność. A przecież biorą w nich udział ci sami ludzie, ta sama na przykład młodzież, którą w życiu codziennym nie sposób odróżnić od pozostałej.

## V. MUZYKA, MALARSTWO I ARCHITEKTURA CERKIEWNA W POLSCE

Nie sposób pominąć wkładu, jaki wnosi społeczność prawosławna z racji swego wyznania do ogólnego dorobku kulturalnego kraju. Wnosi zresztą przez cały okres naszej historii. Zachwyt budzą piękne drewniane i murowane świątynie prawosławne i greckokatolickie na wschodzie i południowym-wschodzie Polski. Wzrusza głębokie przesłanie duchowe wyrażone przez artystów w starych pięknie pisanych ikonach (ikon się nie „maluje"). Niestety, lata 1947-1989 były okresem dewastacji, masowego rabunku i wywozu na Zachód tych bezcennych zabytków kultury.

Szczególną rolę w liturgii odgrywa śpiew cerkiewny. W hajnowskiej cerkwi odbywają się w maju coroczne Międzynarodowe Festiwale Muzyki Cerkiewnej. W bieżącym roku festiwal w Hajnówce został zakwalifikowany przez Ministerstwo Kultury do wydarzeń artystycznych najwyższej rangi. Poziom koncertów festiwalu jest wysoki, w czym jest dużo zasługi ich wieloletniego dyrektora Mikołaja Buszki. Lecz muzyka cerkiewna to nie tylko nabożeństwo. Inspiruje ona twórczość znanych artystów w Polsce na przykład Romualda Twardowskiego.

W Bielsku Podlaskim działa szkoła ikonograficzna. Sztuką pisania ikon zajmuje się u nas wielu wybitnych artystów. Najbardziej znanym jest zamieszkały w Krakowie prof. Jerzy Nowosielski, którego piękne ikony zdobią nie tylko cerkwie prawosławne, lecz również świątynie greckokatolickie i rzymskokatolickie. To dzięki niemu parafie rzymskokatolickie w Wesołej koło Warszawy, Jelonkach (Warszawa) czy w Tychach mają niepowtarzalną polichromię.

Zasługą polskich prawosławnych architektów (na przykład prof. Grygorowicza z Poznania) są budowane w ostatnich latach cerkwie. Wyjątkowo pięknym rozplanowaniem architektonicznym oraz związaną z tym akustyką wy-

różnia się zbudowana w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych cerkiew w Hajnówce. Zresztą na terenie Polski wykształciły się swoiste, piękne style cerkiewne łączące w sobie kulturę Wschodu i Zachodu. Najpiękniejszymi przykładami są tu łemkowskie i bojkowskie drewniane cerkiewki (greckokatolickie i prawosławne) oraz budowane w rejonach wschodnich cerkwie w stylu renesansu wileńskiego. Szczególne miejsce zajmuje obronna gotyckorenesansowa, odbudowywana obecnie, cerkiew w Supraślu.

## VI. GŁÓWNE PROBLEMY DOTYCZĄCE SPOŁECZNOŚCI PRAWOSŁAWNEJ W POLSCE

Społeczność prawosławna jako mniejszość wyznaniowa rozproszona w kraju, gdzie ponad 95% społeczeństwa jest wyznania rzymskokatolickiego, spotyka się z ciągłym problemem przechodzenia z prawosławia na katolicyzm. Wymieszanie się ludności prawosławnej z katolicką wpływa na zwiększenie się odsetka małżeństw prawosławno-katolickich, których dzieci częściej wychowywane są w wierze katolickiej niż prawosławnej. Powoduje to sytuację, w której konserwatywna część społeczności prawosławnej niechętnie patrzy zarówno na takie małżeństwa, jak i na tych prawosławnych, którzy przyznają się do narodowości polskiej. Są oni często traktowani jako potencjalni kandydaci do zdrady prawosławia i przejścia na rzymskokatolicyzm.

Sieć parafialna jest ciągle zbyt rzadka, lecz równocześnie trudno ją w warunkach rozproszenia rozbudowywać, gdy liczba wiernych przypadających na jedną parafię jest niewielka. Do tego parafie są często wielonarodowościowe i nie sposób w takich warunkach ustosunkować się pozytywnie do żądań którejś z etnicznych grup dotyczących wprowadzenia liturgii w jej języku. W rezultacie jedynym wyjściem okazuje się liturgia w tradycyjnym języku cerkiewno-słowiańskim, na terenach zaś gdzie przeważa ludność ukraińska – liturgia w języku cerkiewno-słowiańskim z wymową ukraińską. Sprawowana jest również liturgia w języku polskim.

Rozproszenie wyznawców prawosławia stanowi także przyczynę ich środowiskowej izolacji. Poczucie izolacji potęgują funkcjonujące wciąż w społeczeństwie polskim uprzedzenia i mity w stosunku do osób narodowości niepolskiej i wyznających inną religię niż rzymskokatolicka. Częste więc są wciąż przypadki ukrywania swojej prawosławnej tożsamości w pracy czy wśród znajomych z obawy o niekorzystne reperkusje w karierze zawodowej czy życiu towarzyskim. Nie są to tylko obawy irracjonalne; ciągłe funkcjonowanie tych mitów potwierdzają przeprowadzone w ostatnich latach badania ludności.

Społeczność tę trapią też problemy zewnętrzne, których rozwiązanie stało się możliwe dopiero obecnie. Wzbudzającą największe emocje jest sprawa mienia, o którego zwrot ubiega się Kosciół prawosławny. Wiele z lokalnych spraw załatwiły władze państwowe w ciągu ostatnich kilku lat, lecz do dzisiaj

pozostały najważniejsze, z których rozwiązaniem związana jest emocjonalnie cała społeczność prawosławna; to przede wszystkim sprawy przynależności zabudowań klasztornych w Supraślu, terenów cmentarza w Jabłecznej, czy ponad dwudziestu byłych (sprzed akcji „Wisła") cerkwi greckokatolickich, które w latach powojennych użytkował Kościół prawosławny. Od załatwienia tych spraw zależy obecnie pełne rozwiązanie nabrzmiałych problemów katolicko-prawosławnych na ziemiach polskich. Droga braterstwa i ekumenii jest tu na początku szczególnie wyboista – i w skali Kościołów, i w skali członków obu społeczności.

***

Przez całe tysiąclecie mniejszość prawosławna w Polsce zamieszkuje wspólnie z katolikami. Wzajemne sąsiedztwo uczyło obie grupy tolerancji, wzbogacało obie kultury, wreszcie na tym najniższym poziomie komórki społecznej – rodziny zaowocowało setkami tysięcy małżeństw mieszanych, w życie których każde z małżonków wnosiło swoje zwyczaje. W rezultacie na terenach Rzeczypospolitej wytworzyła się swoista kultura, której nie można przypisać ani do Wschodu, ani do Zachodu. To z tego wspólnego skarbca czerpali swoje natchnienie luminarze polskiej, ukraińskiej i białoruskiej kultury w XIX i na początku XX wieku. Po przemieszczeniach ludności i zmianach granic w XX wieku w życiu kulturalnym zapanował wprawdzie pierwiastek zachodni, lecz wciąż ta pozostałość Wschodu z odmiennym wyznaniem, zwyczajami, a często mową bywa nieodzownym elementem odrębności polskiej kultury w świecie.

Równocześnie to tysiącletnie wspólne sąsiedztwo nagromadziło wiele niejasności i uprzedzeń między przedstawicielami obu tak bliskich sobie wyznań. Wszak przez prawie cały okres historii Polski, od 1054 roku do Soboru Watykańskiego II, Kościół prawosławny był dla katolickiego „Kościołem schizmatyckim", Kościół katolicki zaś był oskarżany przez prawosławny o odstępstwo od prawdziwej wiary Ojców Kościoła. Mit o pełnej tolerancji religijnej w Polsce na przestrzeni wieków nie ma żadnego potwierdzenia w faktach historycznych. Nawet w czasach największej tolerancji religijnej – epoki jagiellońskiej i panowania Batorego – prawosławni byli tylko formalnie zrównani w prawach z ludnością katolicką. Ani biskupi, ani magnateria nie miała w rzeczywistości praw ich odpowiedników wyznania rzymskokatolickiego. Nie przypadkiem prawosławne rody magnackie dążąc do piastowania odpowiednich urzędów przeszły w ciągu XV i XVI wieku na katolicyzm, a jedno z głównych żądań biskupów prawosławnych przy zawieraniu Unii Brzeskiej dotyczyło zrównania ich w prawach z biskupami rzymskokatolickimi. Dążenia do pełnej unii, a więc całkowitej likwidacji Kościoła prawosławnego w Polsce, były wciąż odnawiane aż do czasów Sejmu Czteroletniego. Za tymi dążeniami stała zarówno cała administracja państwa (król i jego urzędnicy), jak też rzesze szlachty oraz magnaci, którzy w rzeczywistości rządzili Rzeczypospolitą. Okres rozbiorów

zmienił ten układ na równie niekorzystny. Wtedy dla odmiany za prawosławnymi stanęła potęga państwa, a katolik stał się obywatelem gorszej kategorii. Poniżenia jakich doznał Kościół i ludność katolicka w Polsce w latach 1831-1905, a przede wszystkim w okresie po Powstaniu Styczniowym, położyły cień na stosunkach z prawosławnymi w międzywojennej Polsce. Ówczesne władze nie były w pełni obiektywne w stosunku do problemów Kościoła prawosławnego. Wojna, walki polsko-ukraińskie i powojenne czasy przymusowych przesiedleń obciążyły jeszcze bardziej konta wzajemnych roszczeń polskich, białoruskich i ukraińskich, co w przełożeniu na wyznania oznaczało: rzymskokatolickich, greckokatolickich i prawosławnych. Władze PRL-u nie były zainteresowane stworzeniem właściwej atmosfery dla wyjaśniania wzajemnych oskarżeń.

Dopiero czasy po Soborze Watykańskim II zaowocowały pojęciem siostrzanego związku obu Kościołów i wzajemnego zbliżenia. Jednak w przypadku Polski trzeba było następnych dwudziestu lat, aby Kościoły (zwłaszcza mniejszościowe) i ich wierni mogli okazać w pełni swoje własne niezależne dążenia. Pomogły temu podjęte przez Sejm działania dotyczace związków wyznaniowych. Regulacja prawna stosunków państwa i Kościoła katolickiego nastąpiła w 1989 roku. W dwa lata później Sejm uchwalił odpowiednią ustawę dla Kościoła prawosławnego. W wojsku polskim działają już ordynariaty obu Kościołów, a duchowni obu wyznań mają otwarty dostęp do sprawowania swojej posługi religijnej w szkołach, szpitalach, domach opieki i więzieniach. Co prawda w nowej sytuacji ujawniły się też wszystkie nabrzmiałe przez wiele lat antagonizmy, ale rozwiązać je można tylko na drodze dialogu.

Wizyta papieska w prawosławnej katedrze w Białymstoku miała wymiar symbolu i to tym większego, że trzy lata przedtem w tej samej katedrze gościł Patriarcha Konstantynopola – głowa Kościoła prawosławnego. Braterską decyzją jest również udostępnienia wszystkich kaplic wojskowych Katolickiego Ordynariatu WP kapłanom i żołnierzom innych wyznań. Wszystko to buduje, lecz wystarczy przejrzeć tylko publikacje wydane przez oficyny związane z obu Kościołami i dotyczące najtrudniejszego problemu na drodze do pojednania: Unii Brzeskiej, aby zobaczyć, jak jeszcze oba wyznania są na tej drodze daleko[14].

---

[14] Przeciętnego prawosławnego czytelnika książek wydawnictw katolickich razi na przykład brak jakiejkolwiek próby oceny politycznych skutków Unii dla Rzeczypospolitej (prawosławni uważają, że to Unia, poprzez wywołanie powstań kozackich, rozpoczęła łańcuch nieszczęść kończący sie rozbiorami Polski), brak oceny cierpień, jakich doświadczyła społeczność prawosławna przy wprowadzaniu Unii czy gloryfikacja postaci Jozafata Kuncewicza, którego działalność w żaden sposób nie da się pogodzić ze współczesnymi normami współżycia różnych wyznań. Z kolei nawet przy pobieżnym przeglądzie książki o Unii Brzeskiej wydanej ostatnio przez wydawnictwo prawosławne razić może zupełny brak informacji o tragicznym losie tej części unitów Królestwa Polskiego, którzy po 1875 roku opierali się przejściu na prawosławie (cierpienia tych ludzi plamią dla odmiany stronę prawosławną), jak i obrażający uczucia katolika język autora przy podawaniu faktów historycznych.

# KU SPEŁNIENIU WIZJI ODZYSKANEJ JEDNOŚCI

## Z Ludwikiem Wiśniewskim OP rozmawia ks. Alfred Wierzbicki

**Ks. Alfred Wierzbicki**: *Jesteśmy blisko kościoła św. Katarzyny na terenie dawnego klasztoru Dominikanów. Kościół św. Katarzyny znajduje się przy Newskim Prospekcie, niedaleko stąd do Pałacu Zimowego. W pobliżu Sobór Kazański. Jest tu w Petersburgu takie miejsce, które wiąże się tradycyjnie z katolicyzmem. Obecnie jest tutaj ponownie czynny kościół katolicki – właśnie kościół św. Katarzyny. Jednym z duszpasterzy jest ojciec Ludwik Wiśniewski. Chciałbym Ojca najpierw zapytać: jak Ojciec trafił do Petersburga po dość długim „stażu pracy" w Polsce?*

**Ludwik Wiśniewski OP**: To pytanie zawsze mi stawiają. Mówię wtedy, że trafiłem tutaj przypadkowo, to znaczy nie wybierałem. Kiedy otwarła się możliwość wyjazdu do Rosji, to byłem gorącym zwolennikiem, żeby pojechali młodzi księża (także z naszego zakonu), ale do głowy mi nie przyszło, że to ja mam jechać. Uważałem, że jestem już stary, że moja znajomość języka jest taka, że na to nie pozwala. Aż pewnego dnia mój prowincjał spotkał mnie na korytarzu w Krakowie i ja go po raz któryś z rzędu zacząłem molestować, żeby dał mi rok przerwy od duszpasterstwa akademickiego, bo ja już nie mogę. To on zaproponował: „A może byś do Moskwy pojechał?" Ja mówię: „Ojciec żartuje, jestem stary i języka nie znam". Zapytałem: „Serio?" – „Zupełnie serio". To ja na to, że za tydzień odpowiem. Zresztą wiedziałem już, że odpowiem pozytywnie, skoro taka propozycja wyszła. I w ten sposób znalazłem się w Rosji, wprawdzie nie w Moskwie, ale w Petersburgu. Tak, że nie wybierałem, nie pragnąłem, po prostu zwyczajnie znalazłem się tutaj z inicjatywy zakonu.

**A.W.**: *I co Ojciec znalazł, kiedy przybył do Petersburga?*

**L.W.**: Nic nie znalazłem. Był kościół, który przetrwał, francuski kościół Matki Boskiej z Lourdes, w którym jeden stary ksiądz odprawiał. Przez dwa

miesiące kazano mi przebywać w jakimś domu, niemal się ukrywałem, aż któregoś dnia poszedłem do tego księdza, przedstawiłem się i w ten sposób zacząłem tu powoli coś robić, w jakiś sposób duszpastersko pracować. A później przyszło odzyskanie kościoła św. Katarzyny, w którym jednakże nie można było zacząć odprawiać, bo kościół jest prawie zupełnie spalony, zniszczony. Urządziliśmy w dawnej zakrystii kaplicę i zaczęliśmy ludziom służyć także i w tym miejscu, w samym centrum Petersburga.

**A.W.**: *A wierni – w jaki sposób dowiadywali się o parafii? W jaki sposób można było obudzić ich świadomość przynależności do Kościoła?*

**L.W.**: A to jest cały problem. Po prostu, w jakiś sposób przychodzili. My w tej chwili nie prowadzimy w mieście jakiejś akcji pobudzającej. Rozwój kościoła następuje na takiej zwykłej zasadzie, że jeden człowiek mówi drugiemu, zaprasza. Polaków z pochodzenia jest tutaj sporo. Część z nich stopniowo, stopniowo odnajduje drogę. Można powiedzieć, że każdego dnia ktoś tam odnajduje drogę do Kościoła. I tak powoli ta nasza społeczność katolicka rośnie. Ale to jest proces bardzo powolny.

**A.W.**: *Ojciec wspomniał Polaków, ale są tutaj także Rosjanie, którzy wyznają katolicyzm.*

**L.W.**: Znaczy to, że jest w jakimś sensie historyczna sytuacja. Po raz pierwszy w historii tworzy się autentyczny rosyjski Kościół. Nawet bardzo niewielu Polaków zna język polski. Ja nie pytam zresztą, kto kim jest według narodowości. Później, po jakimś czasie wychodzi, że babcia, dziadzio byli Polakami, dlatego on tutaj przyszedł. Ale część (jak dużo, to bardzo trudno powiedzieć) jest czystych Rosjan.

**A.W.**: *Wróćmy jeszcze do tradycji. Kiedy chodzi się po Petersburgu, to spotyka się nawet budynki, w których istniały instytucje kościelne w czasach carskich. Jest gmach dawnej kurii biskupów mohylewskich, jest gmach seminarium i Akademii Duchownej. Ponoć przed rewolucją było tutaj dziesięć parafii, a więc Kościół katolicki już istniał – przynajmniej w Petersburgu.*

**L.W.**: Około dziesięciu, jeślibyśmy liczyli jeszcze te podmiejskie parafie, to byłoby ich znacznie więcej. No cóż, to w końcu była stolica imperium, stolica państwa, w którym żyli także Polacy. W związku z tym Polaków w XIX wieku było tu ogromnie dużo. Różne są wyliczenia. Niektórzy twierdzą, że przed rewolucją było do 150 tys. Polaków. Tych parafii katolickich było sporo. Z tym że ustaliła się jakaś taka tradycja (tak to nazywano wręcz), że kościoły katolickie to są kościoły polskie, chociaż chodzili do nich nie tylko Polacy. Sam

kościół św. Katarzyny był budowany dla czterech narodowości: Włochów, Niemców, Francuzów i Polaków. I zarząd kościoła stanowiło ośmiu syndyków po dwóch z każdej narodowości. Jednakże w XIX wieku Polacy jak gdyby wyparli wszystkich innych samą swoją liczbą.

**A.W.**: *Czy w tych czasach przedrewolucyjnych byli już Rosjanie katolicy?*

**L.W.**: To jest odrębne, bardzo ciekawe zagadnienie. Tuż przed rewolucją były dwie takie społeczności katolickie: w Moskwie zgromadzone wokół małżeństwa Brikosowych i druga tutaj w Petersburgu. Dzieje ich są dość specyficzne. Było chyba czterech księży, niestety wszyscy byli skłóceni. Oni nie bardzo sami wiedzieli, czy są unickim Kościołem, w każdym razie chcieli być rosyjskim katolickim Kościołem. Już po wybuchu rewolucji, kiedy arcybiskup Szeptycki mógł tutaj przyjechać, właśnie w naszym kościele odbył się pierwszy i jedyny Synod katolickiego Kościoła rosyjskiego. Więcej, były jakieś próby rozwoju, z tym że był to ciągle obrządek wschodni. Natomiast w tej chwili na terenie Rosji tego obrządku wschodniego nie ma. To jest znowu odrębna sprawa. Rosja niesłychanie boi się tego, co się nazywa ruchem unickim. Katolicy Rosjanie byli oczywiście już przed rewolucją. Zresztą w samej historii Rosji mamy wielu wybitnych Rosjan katolików, ale w takim wymiarze, w pewnej swobodzie, Kościół katolicki Rosjan dopiero się rodzi.

**A.W.**: *Główne centra katolicyzmu w Rosji to chyba Petersburg i Moskwa?*

**L.W.**: Przetrwały okres komunistyczny tylko właściwie dwa kościoły w Rosji. Jeden kościół w Moskwie, św. Ludwika, francuski, i drugi w Petersburgu, też francuski – Matki Boskiej z Lourdes, dawniej Notre Dame de France. I to są chyba rzeczywiście główne centra katolicyzmu. Aktualnie, powolutku w różnych miastach odnajdują się grupki katolików, zgłaszają się i w ten sposób formują się nowe parafie, „pryhody", które mają problemy z odzyskaniem dawniej już istniejącego kościoła. To jest cały wielki proces, który tu w tej chwili się dokonuje.

**A.W.**: *A jak patrzy Cerkiew prawosławna na odradzający się Kościół katolicki? Czy traktuje go jako konkurencję, czy też przyjmuje z radością fakt odradzania się chrześcijaństwa w różnych wyznaniach?*

**L.W.**: To jest strasznie skomplikowana sprawa. Na ten temat dużo się mówi w Polsce. Ja bym zaczął od zwykłych prostych ludzi. Oni naszych katolików pytają: wy też chrześcijanie? Nie bardzo wiedzą, że to są chrześcijanie. Przez wiele wieków mówiło się ludziom prawosławnym, że katolicy to są heretycy, którzy się oderwali, i to tkwi do dziś w tych nawet uczęszczających do kościoła.

Ja już nie mówię o masach ludzi, którzy w ogóle nie są religijni i znają Kościół katolicki z podręczników. Nie tak dawno przeglądałem pewien podręcznik, w którym wyakcentowane są takie trudne momenty, gdzie jednoznacznie Kościół katolicki jest przedstawiany przez całe wieki jako Kościół, który chciał zniszczyć Rosję. Mówi się, że był zawsze antyrosyjski. Taka wizja jest obecna zwykle u szarego człowieka.

To jest jedna rzecz. Druga rzecz to duchowieństwo. I tu bardzo różnie sprawy wyglądają. Trudno tutaj operować procentami. Część duchowieństwa żyje w dawnym stylu. Nie tak dawno przyjmowałem kogoś do Kościoła katolickiego, kto powiedział mi: „Ojcze, ja już nie mogę. Ja często rozmawiam, bo taką mam pracę, z księżmi prawosławnymi – oni inaczej nie powiedzą o Papieżu, tylko «ten mason». Ja tego nie mogę ścierpieć – mówi – proszę mnie tutaj przyjąć". Z drugiej strony jest bardzo wielu księży, którzy w jakiś sposób otarli się o katolicyzm. Niektórzy byli wysyłani za granicę, niektórzy są wychowankami niezwykłego człowieka – metropolity Nikodima, który umarł w Rzymie (był obserwatorem Soboru Watykańskiego). Otóż pamięć o tym Nikodimie, który był w najlepszym tego słowa znaczeniu ekumenistą, jest tutaj żywa, i są także księża, którzy tamte czasy pamiętają. Dalej, jest jakaś grupa ludzi albo bezpośrednio, albo duchowo związanych z zamordowanym ojcem Aleksandrem Mieniem, którzy także inaczej patrzą na nas. Tak że tutaj się dokonuje jakiś proces.

I wreszcie, na szczytach. Mnie bardzo trudno powiedzieć, co myśli Patriarcha, czy co myśli bardzo reprezentatywny arcybiskup smoleński i kaliningradzki Kirił (który prowadzi sprawy zagraniczne). Tutaj metropolita petersburski Ioann publikował wielokrotnie jakieś artykuły – pożal się Boże – stawiające w jednym szeregu wszystkich heretyków i także katolików. Ale, równocześnie, aktualnie profesorem Akademii Duchownej w Petersburgu jest emerytowany arcybiskup Michaił, który w najlepszym tego słowa znaczeniu jest naszym bratem i który bardzo krytycznie na te wszystkie deformacje patrzy. Ilu jest wyższych duchownych, którzy patrzą na nas tak, jak my patrzymy na Kościół prawosławny – ja tego nie wiem. Natomiast wydaje mi się, że bardzo powoli następuje proces jakiegoś rzeczywistego zrozumienia, czym jest Kościół katolicki i czym jest Kościół prawosławny, i jakie powinno być ich wzajemne odniesienie.

**A.W.**: *Nasuwa mi się taka refleksja, że to niezrozumienie wynika często z nieznajomości. Czy ta obecność Kościoła katolickiego, na razie w fazie bardzo początkowej, sprzyja poznawaniu kościołów?*

**L.W.**: Oczywiście, tak to jest. Ja od czasu do czasu powtarzam – kochani, prawdziwy, i to mocny Kościół katolicki tu w Rosji jest potrzebny także prawosławnym. Bez rzeczywistego ducha ekumenizmu i zrozumienia innych

chrześcijan nie ma chrześcijaństwa. Kościół katolicki tu jest potrzebny, żeby pokazać Rosjanom czy prawosławnym, czym on w ogóle jest. Nieufność wynika rzeczywiście z braku poznania i różnych schematów, stereotypów, które ciągle egzystują. Pod tym względem Kościół katolicki nie tylko jest tutaj potrzebny, ażeby służyć tym, którzy uważają się za katolików, ale wydaje mi się, że Kościół ten jest potrzebny dla samego Kościoła prawosławnego, ażeby mu pokazać związki, jakie między tymi dwoma Kościołami istnieją.

**A.W.**: *A czy rezerwa Rosjan w stosunku do Kościoła katolickiego nie wypływa z obawy przed polonizacją tego Kościoła?*

**L.W.**: Generalnie tu nie ma tego problemu. Jak się czyta historię katolickiego Kościoła, która się zaczynała tuż przed rewolucją i w okresie rewolucji, to tam ciągle ten problem istnieje. Ponieważ struktury, proboszczowie itd. to wszystko byli Polacy i to Rosjanom ogromnie w jakiś sposób ciążyło. W tej chwili u nas tutaj nie ma tego problemu. Jednakże przewiduję, że w przyszłości może trochę problemów narosnąć, z tego powodu, że tutaj zwłaszcza Polacy (także Włosi) przyjeżdżają, może nie tyle polonizować – tak jak my mówimy: rusyfikować – ile raczej przywożą wzory Kościoła bardzo konserwatywnego, polskiego. Jednakże Kościół polski, Polacy tu muszą być obecni ze względu na to, że jest i będzie chyba coraz więcej ludzi, którzy przyznają się do polskości.

**A.W.**: *Tak, ale to byłby Kościół polski w takim sensie, jak istnieją na przykład polskie misje katolickie w Stanach Zjednoczonych, we Francji czy w Szwajcarii. Czy można by go porównać do tego typu duszpasterstwa?*

**L.W.**: Osobiście bardzo nie chciałbym, żeby tutaj powstały tego rodzaju struktury, jakie istnieją na Zachodzie. Tu jest sytuacja inna, nawet Polacy to już jest „mieszanka". U nas na przykład odprawia ksiądz francuski, ja odprawiam po polsku, ale bardzo bym nie chciał, żeby w jednej parafii były cztery parafie, bo to rozbija wspólnotę. Ja bym bardzo chciał, żeby to była jedna parafia. Ja sprawuję liturgię po polsku, ale jestem dla wszystkich, nie tylko dla grupki Polaków. Bardzo się boję, że mogą powstać enklawy, że narodowość wprowadzimy w sam Kościół i w chrześcijaństwo, a to byłoby w moim przekonaniu bardzo niedobre. Chciałbym, żeby tu nie było parafii narodowych, żeby to były parafie katolickie, w których są ludzie przyznający się do różnych nacji.

**A.W.**: *Już powstaje chyba kler rosyjski, są chyba nowe powołania zakonne, kapłańskie?*

**L.W.**: Tak. Nawet trudno by mi było to wszystko zliczyć. W wielu zakonach są młodzi ludzie. Oni są częściowo pochodzenia polskiego, niektórzy niemiec-

kiego, ale także są Rosjanie. Jest tu powołane przez arcybiskupa Kondrusiewicza Seminarium Duchowne w Moskwie, które pracuje drugi rok. Jest bardzo ważne, żeby dorobić się kleru, który stąd się wywodzi.

**A.W.**: *Ojciec wspomniał o tym, żeby nie utożsamiać Kościoła z narodowością i nie redukować Kościoła do narodowości, ale chciałbym postawić jeszcze inne pytanie, pytanie dotyczące historii, lecz także przyszłości: stosunków polsko-rosyjskich, rzeczywistego pojednania tych dwóch narodów. Czy teraz, dzięki otwarciu granic, zwiększającej się bliskości, również większej obecności Kościoła, Ojciec patrzy jakoś optymistycznie na przyszłość wzajemnego zrozumienia obydwu narodów?*

**L.W.**: Najpierw trzeba zacząć od tego, że w jakiejś mierze problem pojednania jest problemem jednostronnym. To my w Polsce odczuwamy ten wielki przedział, natomiast tutaj generalnie całe pokolenia nie znają historii, ze zdziwieniem dowiadują się o różnych faktach. Istnieje także stereotyp: myśmy tyle dali, zwróciliśmy tym narodom wolność, przedtem łożyliśmy na nich wszystkich, a oni są teraz niewdzięczni w stosunku do nas. Niektóre narody usiłują w jakiś tam Pakt Atlantycki wejść. Nie zna się historii. Dam przykład. Kiedy tutaj był problem z „Pribałtiką", z Estonią (z której robi się często największego wroga Rosji), to tym młodym Rosjanom mówię ironicznie: „Jak to, Estończycy wywozili Rosjan na Sybir?". I dopiero wtedy zaczynają pytać: „Jak to, a kiedy Estończycy wywozili Rosjan?". Pierwsza rzecz, to trzeba znać historię narodu. Brak tu znajomości rzeczywistej historii. Dlatego gdy chodzi o pojednanie między Rosjanami a Polakami, odnoszę wrażenie, że z tej strony nie widzi się potrzeby czegoś takiego, ponieważ nie zna się wielu rzeczy. Generalnie stosunek do Polaków jest przychylny – ja tu nie widzę problemów. Między innymi ja po to wywoziłem ponad dwa tysiące młodzieży z Petersburga na spotkanie z Papieżem, żeby ci młodzi odczuli życzliwość Polaków dla Rosjan. Myślę, że tu trzeba takich zwykłych normalnych kontaktów, które powinny sprawić, że będzie ten przepływ między Polską a Rosją.

**A.W.**: *Są także Rosjanie, którzy studiują w Polsce. To też jest na pewno jakieś nowe doświadczenie. Rosjanie, którzy przyjeżdżają do Polski, zdobywają wykształcenie i wracają lub będą wracać do swego kraju.*

**L.W.**: Widzę, że niektórzy z nich dopiero w Polsce zaczynają dostrzegać problemy polsko-rosyjskie i w Polsce dopiero dostrzegają pewną antyrosyjskość. Nie wiem, w jakim procencie, ale przyszłość pokaże, ilu z nich wróci antypolsko nastawionych. Obawiam się, że niektórzy – tak. W wyniku doświadczeń w Polsce. Ja nie uważam, że Polacy są antyrosyjscy, ale jest coś takiego „w powietrzu" (niektórzy mówią: my głośno na ulicy nie mówimy po

rosyjsku, bo się boimy). Czy po powrocie będą pomostem między kulturą polską i kulturą rosyjską i ewentualnie między Polakami a Rosjanami – nie wiem. Czasem mam wątpliwości.

**A.W.**: *Czy są już jakieś próby formacji intelektualnej na rzecz zaangażowania społecznego w Kościele?*

**L.W.**: Myślę, że tu trzeba by o dwóch sprawach mówić. Pierwsza – to ruchy, które tu przybyły. One zwłaszcza są obecne w Moskwie, a nie u nas w Petersburgu: „Comunione e Liberazione", „Fokolarini", „Neokatechumenat". Natomiast w samej Rosji powołano do życia College św. Tomasza, który ma swoje filie w Kaliningradzie, w Petersburgu, ale przede wszystkim działa w Moskwie. I to ma być miejsce jakiegoś kształcenia elit. Niesłychanie ważną rzeczą jest sprawa wiedzy i świadomości religijnej. Jedną z zasadniczych rzeczy jest „dorobienie się" ludzi, którzy będą wykształceni w zakresie filozofii i teologii. I dlatego to wysyłanie młodych m.in. do Polski ma takie znaczenie. Kto z nich będzie zdolny do podjęcia zadań, jakie stoją przed Kościołem, to dopiero się zobaczy. W każdym razie to jest sprawa zasadnicza. A ponadto na miejscu prowadzimy spotkania, wieczory dyskusyjne, nie mówiąc o regularnym przygotowaniu do sakramentów, zwłaszcza do sakramentu chrztu często osób dorosłych. Chciałoby się lepiej i więcej robić niż dotąd.

**A.W.**: *Gdy chodzi o tę podstawową katechizację, to pamiętam rozmowę z Ojcem, kiedy mówiłem, jak piękna jest cerkiew Spas na Krowi, która tym się charakteryzuje, że ma ikony na zewnątrz, i Ojciec mówił, że to mógłby być taki podstawowy katechizm.*

**L.W.**: Chodzę i ciągle rozmyślam nad tym, jak katechizować. Gdzieś tam głęboko mam ukryte najprzeróżniejsze plany. Między innymi zastanawiałem się i nad tym: a może dałoby się tu przyprowadzić ludzi i pokazywać poszczególne mozaiki i obrazy i w ten sposób katechizować? Ale odnośnie do tej cerkwi to tam treści religijne wydają się zbyt wyrywkowo potraktowane i w sposób nieuporządkowany przedstawione.

**A.W.**: *To byłoby bardzo ciekawe, zwłaszcza że często mówi się o inkulturacji, o wcielaniu Ewangelii w kulturę lokalną i budowaniu tej kultury w oparciu o Ewangelię.*

**L.W.**: Tutaj także się o tym mówi, zwłaszcza ludzie pochodzenia rosyjskiego powtarzają: kultura rosyjska, w kulturze rosyjskiej. Ja to potwierdzam, ale tego nie potrafię robić. Mówię: starajcie się wyjść w tym kierunku. Jestem przekonany, że któregoś dnia zjawią się ludzie przygotowani muzycznie, któ-

rzy potrafią na przykład znaleźć teksty, melodie w duchu narodowym rosyjskim; ale to jest proces bardzo powolny i nie można tego oczekiwać od razu. Ale jest to coś bardzo ważnego.

**A.W.**: *Już we wcześniejszej rozmowie usłyszałem, że Ojciec wiąże duże nadzieje ze spotkaniem ogłoszonym przez Papieża w Ziemi Świętej w roku 2000, ze spotkaniem wszystkich wyznań chrześcijańskich. Skąd u Ojca taka ogromna nadzieja na to spotkanie?*

**L.W.**: Nie wiem skąd, ale taką nadzieję mam. Mam nadzieję, że jedno się stanie: że przy spotkaniu Ojca świętego i Patriarchów odprawiona zostanie wspólnie Eucharystia i będzie to początek wspólnego celebrowania Eucharystii. Że nastąpi w gruncie rzeczy zjednoczenie Kościołów, które później oddolnie będzie trwało długo. Mam nadzieję, że taki zasadniczy krok w tym 2000 roku nastąpi. I mam taką wizję, którą opowiadam Rosjanom: „Kochani, za dwadzieścia lat to będzie tak w Rosji, że prawosławny sobie pomyśli: «Aha, dzisiaj mamy mało czasu, bo musimy pojechać na daczę i musimy chorą babuszkę odwiedzić, dlatego pójdziemy na Mszę św. do kościoła katolickiego», a katolik powie: «Dzisiaj pójdziemy na liturgię prawosławną, żeby tam uczestniczyć». Za dwadzieścia lat to będzie sytuacja taka, że to będą jakby dwa obrządki, w których będzie można uczestniczyć zależnie od możliwości albo okoliczności: albo w jednym, albo w drugim i to ze strony zarówno katolików, jak i prawosławnych". Ja taką wizję roztaczam czasem przed nimi. A niektórzy – nie tylko katolicy – mówią: „O, dałby Bóg".

**A.W.**: *Ojciec wspomniał w tej swojej ekumenicznej przyszłościowej wizji chrześcijaństwa o dwóch obrządkach, ale to mi trochę przypomina Unię. A wiem, że prawosławie bardzo niechętnie odnosi się do Unii. Za rok będzie dokładnie 400 lat od Unii Brzeskiej.*

**L.W.**: To akurat nie przypomina Unii. Dopóki nie przyjechałem, to pewnych rzeczy nie widziałem. Jak bardzo mianowicie pewne stereotypy tkwią w prawosławnych. Nas w szkole uczono, a potem także i w seminarium, o wyprawach krzyżowych, ale trzeba tu przyjechać, żeby zobaczyć, jak to jest straszliwie bolesna sprawa dla prawosławnych. Może to jest także sprawa rozdęta w okresie komunistycznym, zwłaszcza złupienie Konstantynopola przez łacinników. Bezustannie się do tego powraca. Można tłumaczyć, że to wbrew woli Papieża było czynione, ale to nic nie pomaga. Inną ze spraw jest sprawa związana ze św. Aleksandrem Newskim, z jego walką (tym razem bliżej, tu na północy). Wreszcie sprawa Unii. Rosjanie są przekonani, że usiłowano oderwać i oderwano część prawosławia. Możemy tłumaczyć, że to jest bardziej sprawa wewnątrzprawosławna niż sprawa polsko-rosyjska czy

rzymsko-moskiewska, ale to jakoś głęboko tkwi. Myślę, z obawą, jak to będzie przy obchodzie rocznicy Unii Brzeskiej, czy to znowu nie wywoła u ludzi prawosławnych jakiegoś rodzaju niedosytu. Dlatego trzeba ogromnie starannie przygotowywać wystąpienia, zwłaszcza referaty natury historycznej. Tu potrzeba bardzo dobrych historyków, mając na uwadze jednak trochę tę specyficzną świadomość Kościoła prawosławnego. W tym zwykłym życiu cała historia jak gdyby nie istnieje, ani walka z Unią, ani jej zniszczenie (zwłaszcza na Białorusi), ani tzw. Synod Lwowski. W tej chwili jakoś trzeba próbować pokazać prawdę historyczną i zrobić to naprawdę dobrze, równocześnie mając przed oczami, że jest to niesamowicie bolesna sprawa dla prawosławnych.

**A.W.**: *Było kiedyś takie hasło: nawrócić Rosję. Czy dzisiaj to samo hasło coś znaczy?*

**L.W.**: Może się mylę, ale wydaje mi się, że w przeciągu ostatnich pięćdziesięciu lat spojrzenie nas katolików na prawosławie jakoś się oczyściło. Jeśli w przeszłości były właśnie tendencje do „katolicyzowania" (choć ze strony samego Rzymu nigdy chyba nie było tendencji do „katolicyzowania"), to tego teraz nie ma. Chodzimy wokół tej sprawy na paluszkach, wiedząc o tym, że zachowanie tego bogactwa, które niewątpliwe jest w Kościele prawosławnym, jest niezmiernie ważne dla wszystkich chrześcijan. I to my już wiemy. Przyszłe zjednoczenie musi być zjednoczeniem nie tylko z poszanowaniem tego dorobku, ale z zabezpieczeniem tego dorobku. I my to tutaj wiemy, lecz ja odnoszę wrażenie, że oni tego nie wiedzą, że nam tak bardzo zależy na tym, żeby to, co jest wielkim dorobkiem prawosławia, rzeczywiście ocalało. I tak myślę, że sposobem na ocalenie tego, co cenne w prawosławiu, jest rzeczywiście jedność Kościoła.

*Petersburg, 12 kwietnia 1995 roku*

# ODBUDOWA I OTWARTOŚĆ

## Z ojcem Ignacym Kriokszynem, ihumenem klasztoru Narodzenia Bogurodzicy w Bobreniewie koło Kołymy, rozmawia Paweł Przeciszewski

**Paweł Przeciszewski**: *Bardzo proszę o kilka uwag na temat odradzania się klasztorów i życia monastycznego w dzisiejszej Rosji, a także na temat ich obecnej roli ewangelizacyjnej.*

**Ihumen Ignacy Kriokszyn**: Obecną sytuację określa fakt, że większość sił Kościoła przeznaczonych na odbudowę monasterów poświęca się w głównej mierze na odbudowę ich murów, przedstawiających najczęściej ogromną wartość zabytkową. Zespoły monasterskie zostały zwykle zdewastowane w ogromnym stopniu przez swoich uprzednich państwowych użytkowników, którzy doprowadzili je do stanu całkowitej ruiny. Wobec tego odrodzenie życia monastycznego na obecnym etapie to przede wszystkim odbudowa zabytkowych klasztornych zespołów architektonicznych oraz odtworzenie ich gospodarstw, albowiem praca na roli stanowiła u nas zawsze podstawę utrzymania monasterów.

Wszystko to stanowi dziś priorytet w życiu klasztorów w kościele rosyjskim. życie to zaś jest w znacznym stopniu określone tradycjami kościelno-politycznymi, nawiązującymi zwykle do spuścizmy św. Józefa Wołockiego, XVI-wiecznego reformatora i organizatora klasztorów i, niestety, gloryfikatora samodzierżawia. Na tradycjach „józefiańskich" opiera się cały układ materialny życia monasterów.

My sami w Bobreniewie, zajmujemy się odbudową strony materialnej naszego klasztoru, który w momencie przejęcia go przez nas był całkowitą ruiną. Uważam jednak, że najważniejszą sprawą jest odbudowa ducha Chrystusowego w ludziach, reszta, włączając w to także sprawy obyczajów religijnych, ma znaczenie tylko pomocnicze.

**P.P.**: *Odczułem to w momencie, gdy Ojciec Ihumen zapowiedział z ambony, że nie będzie dziś procesji nad rzekę – „Jordanu" – mimo że dziś mamy dzień*

*Chrztu Pańskiego. „Jordan" jest przecież bardzo głęboko zakorzeniony w obrzędowości wschodniosłowiańskiej, a mimo to Ojciec rezygnuje z niego.*

**I.K.**: Albowiem zadaniem naszego klasztoru jest przede wszystkim misja wobec świata, jego ewangelizacja. Zajmujemy się też działalnością wydawniczą. Na wskrzeszenie obyczajowości słowiańskiej – jeżeli nie jest ona bezpośrednio związana z życiem liturgicznym – nie mamy już czasu. Nasz klasztor to „uczony monaster": zajmujemy się pracą naukową. W zakresie duszpasterskim mamy dużą grupę katechizacji – osiemdziesiąt osób dorosłych, podzielonych na trzy grupy, i trzydzieści dzieci. Przygotowujemy ludzi do pełni życia kościelno-liturgicznego.

Uważam, że w warunkach przemian społecznych i humanistycznych jakie zaszły w ciągu XX wieku, Kościół musi zwrócić się ku światu. Musi być on z jednej strony nie z tego świata, a z drugiej – musi świat ten uświęcać i przemieniać. reprezentujemy kierunek otwarty prawosławnego monastycyzmu; nazywam nasz klasztor monasterem na kołach.

**P.P.**: *Jaka jest ogólna ilość prawosławnych monasterów w Rosji i ile z nich określa się podobnie jak klasztor Ojca?*

**I.K.**: Liczba wszystkich prawosławnych monasterów w Rosji przekroczyła w listopadzie ubiegłego roku dwieście osiemdziesiąt. Ile wśród nich jest klasztorów podobnych do naszego, trudno mi powiedzieć, każdy bowiem klasztor – według obowiązujących u nas reguł św. Bazylego Wielkiego i św. Piotra Studyty – ma mieć swoje własne oblicze i swoje specjalne cele i zadania. Znam jeden klasztor podobny do naszego. Jest to monaster Miroobszczeski w Pskowie, którego przełożonym jest wybitny ikonopolis ojciec Zenon. Ihumen Zenon jest człowiekiem bardzo otwartym. Klasztor ten zaprezentował już swoją ogromną aktywność, mimo że istnieje dopiero mniej niż rok. Klasztorów takich jest mało, ale jestem pewien, że przyszłość będzie należeć do nich. Stoję na stanowisku, że klasztory prawosławne powinny łączyć dwa elementy: ostrą ascezę i otwarcie na wszystkie problemy świata. My sami przestrzegamy w pełni najostrzejszego wariantu reguły studyckiej określającej całe nasze życie i porządek liturgiczny. Z drugiej strony – jak z pewnością Pan zauważył – mamy liturgię w pełni zrusyfikowaną. Dążymy do stworzenia otwartej wspólnoty klasztornej. Wierni u nas śpiewają, liturgia jest otwarta dla wszystkich.

**P.P.**: *Z otwarciem klasztorów na świat zawsze wiązało się duszpasterstwo sprawowane przez starców. Jak sprawa ta przedstawia się teraz?*

**I.K.**: Wydaje mi się, że niestety zatraciliśmy szczególne znaczenie duszpasterstwa starców. Nie wątpię jednak, że monastery wyniosą nowych starców.

Starcy byli już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Sam św. Jan Apostoł nazywał siebie starcem. Starzec to wybraniec charyzmatyczny, charyzma to dar Ducha Świętego. Myślę, że pojawi się u nas nowy typ starców, łącząc w sobie doświadczenie takich postaci – wspomnę tylko rosyjskich prawosławnych – jak św. Serafim Sarowski, dzień którego obchodzimy dzisiaj, czy największy ze starców optyńskich – św. Ambroży, duszpasterz całej naszej elity XIX wieku. Obaj będąc najprawdziwszymi charyzmatykami, byli jednocześnie ludźmi otwartymi i wesołymi.

Obecnie „starczestwo" zgasło w Rosji. Są wprawdzie wielkie autorytety duszpasterskie, jak na przykład ojciec Jan Krestiakin, ale on jest bardzo wyniosły. Mimo to reprezentuje on żywą tradycję starców w najszerszym tego słowa znaczeniu.

**P.P.**: *Wydaje mi się, że w czasach reżimu komunistycznego wszyscy kapłani dysponujący autorytetem funkcjonowali w Kościele jako starcy.*

**I.K.**: Starcem był niewątpliwie ojciec Aleksander Mień. W tych trudnych czasach przeważali jednak pseudostarcy. Fakt, że wielu z nich działało nieugięcie, w warunkach często konspiracyjnych, i ryzykowało wiele, nie oznacza jeszcze – mimo ich niewątpliwie ogromnych zasług – że byli starcami. Po prostu ówczesna sytuacja sprzyjała temu, że wszyscy naprawdę aktywni duszpasterze odgrywali rolę starców. Musimy jednak odróżnić „starczestwo" autentyczne od „pseudostarczestwa", które stanowi istotne niebezpieczeństwo dla życia duchowego. Wiele trafnych uwag na ten temat uczynił metropolita Antoni Blum.

*19 stycznia 1995 roku*

# „CHRZEŚCIJAŃSTWO JEST PRZECIEŻ JEDNO..."

## Z ojcem Gieorgijem Koczetkowem – duszpasterzem i ewangelizatorem rosyjskim, twórcą Wyższej Szkoły Katechetów im. św. Filatera Drozdowa w Moskwie – rozmawia Paweł Przeciszewski[1]

**Paweł Przeciszewski**: *Ojcze Gieorgiju – bardzo proszę Ojca o opowiedzenie, jak wygląda obecnie działalność ewangelizacyjna w Rosji ze szczególnym uwzględnieniem doświadczeń parafii kierowanej przez Ojca, będących przecież bezprecedensowymi w rosyjskim Kościele prawosławnym.*

**Ojciec Gieorgij Koczetkow**: Dziękuję za to ważne pytanie. Niestety muszę stwierdzić, że doświadczeń mamy jeszcze mało. Wielu ludzi pragnie naprawdę zajmować się działalnością misyjną[2], ale nie posiadają żadnego doświadczenia w tym zakresie i obawiają się tego. Przez lata władzy radzieckiej zarówno duchowieństwo, jak i ludzie świeccy całkowicie odwykli od prowadzenia działalności misyjnej wśród społeczeństwa. Wszelkie bowiem formy głoszenia słowa Bożego były u nas najsurowiej zabronione. Tych, którzy mimo to apostołowali, nie było wielu, a doświadczenie przez nich nagromadzone nie zostało do dziś opracowane i udostępnione szerokim kręgom zainteresowanych.

My, dzięki pomocy Boskiej, działalność misyjną rozpoczęliśmy już dość dawno – albowiem jeszcze w początkach lat siedemdziesiątych.

**P.P.**: *Czyli mniej więcej tak, jak i ojciec Aleksander Mień.*

**G.K.**: Mniej więcej w jednakowym czasie. Od samego też początku stykaliśmy się z nim, chociaż na nawiązanie kontaktów osobistych z jego wspólnotą parafialną musieliśmy poczekać aż do końca lat siedemdziesiątych.

---

[1] Sylwetkę ojca Koczetkowa przybliża również artykuł J. Jarco, *Rosyjskie prawosławie wobec problemu odnowy* zamieszczony w niniejszym numerze „Ethosu". Przyp. red.

[2] Prawosławni nie posługują się terminami „ewangelizacja" ani „nowa ewangelizacja". Zamiast nich używają pojęcia misja prawosławna; od Soboru Biskupiego (listopad-grudzień 1994) pojęcie to oznacza również i działanie misyjne (ewangelizacyjne) wewnątrz Rosji. Terminy „działalność misyjna", „apostolstwo", „misjonarstwo" oznaczają ewangelizację.

Nasza działalność misyjna rozpoczęła się od głoszenia słowa Bożego początkowo jedynie wśród ludzi z naszego otoczenia, na półkonspiracyjnych spotkaniach w domach prywatnych. Potem podjęliśmy ryzyko głoszenia słowa Bożego otwarcie, zaczynając od homilii w świątyni, mimo że było to zabronione. Wówczas gdy w naszych nabożeństwach zaczęło pojawiać się wielu ludzi, rozpoczęliśmy prowadzenie dla nich katechizacji przy parafii. Proboszcz nasz – jako oficjalna głowa parafii – nie mógł włączyć się w nią, powierzając to zadanie zaufanym osobom świeckim. Prosił też je wszystkie, aby zajęcia katechizacyjne odbywały się wyłącznie nieformalnie, aby nie narazić parafii na niebezpieczeństwo represji, a nawet i zamknięcia.

W ten sposób w małej podmoskiewskiej parafii rozpoczęła się nasza działalność misyjna. Sam byłem wówczas diakonem, a po święceniach zostałem drugim kapłanem[3]. Niestety, ówczesny nasz proboszcz – skądinąd znany i poważany kapłan – przeszedł obecnie na inne pozycje i nasze kontakty z nim są już tylko sporadyczne.

W roku 1980, będąc już kapłanem z paroletnią praktyką, zostałem skierowany na studia Akademii Duchownej w Leningradzie. Tam – razem z kilkoma przyjaciółmi – rozpocząłem działalność misyjną. Kontynuowaliśmy ją też w Moskwie. Staraliśmy się prowadzić ją pod kątem potrzeb i mentalności ludzi współczesnych, uwzględniając wszystkie ich problemy. Uczyliśmy się głosić słowo Boże posługując się współczesnym potocznym językiem zrozumiałym dla naszego społeczeństwa, unikając terminów teologicznych i zwrotów cerkiewnosłowiańskich, charakterystycznych dla języka naszego Kościoła. W ten sposób gromadziliśmy doświadczenie katechizacji w społeczeństwie radzieckim w warunkach totalitarnego reżimu.

Dążyliśmy do tego, aby ludzie nie wstępowali do Kościoła w sferze tylko tradycyjnoobrzędowej, w sferze odnowienia przerwanej tradycji, ale aby rzeczywiście pojęli, że istotą chrześcijaństwa jest zjednoczenie z Chrystusem. Zjednoczenie w miłości i łasce Bożej, w sferze uczynków, w wierze i całokształcie życia, a nie tylko wewnątrz świątyni.

Czuliśmy, że podejmujemy wielką odpowiedzialność. Odpowiedzialność za ludzi nam współczesnych, zarówno naszych znajomych i przyjaciół, jak i ludzi nieznajomych poszukujących Chrystusa. Odpowiedzialność ta stała się fundamentem, na którym wyrosła nasza działająca dziś szkoła katechumenów. Rozwinęła się ona w niemałą uczelnię.

**P.P.**: *Czy szkoła ta przeznaczona jest dla ludzi, którzy nigdy nie byli ochrzczeni, czy raczej dla tych, którym nie było dane zdobyć wiedzy religijnej i odpowiedniej formacji*?

---

[3] Drugi, trzeci i kolejni kapłani to odpowiednik wikariuszy w Kościele katolickim. Nazwa „wikariusz" u prawosławnych oznacza tylko biskupa pomocniczego.

**G.K.**: Są w niej i tacy, i tacy; chociaż w Rosji zdecydowana większość ludzi została ochrzczona w dzieciństwie, ludzie ci do cerkwi nie chodzili i nie przystępowali do Komunii świętej. Dzisiaj katechizujemy około tysiąca osób rocznie, zarówno w Moskwie, jak i w innych miastach.

**P.P.**: *Pamiętam z mojego pobytu w Petersburgu, że niektórzy z moich znajomych jeździli na zajęcia do szkoły Ojca, mówiąc z dumą, że uczą się w „Akademii Koczetkowa".*

**G.K.**: Chwała Bogu, że jest wiele miast w Rosji, w których żyją ludzie, którzy ukończyli katechumenat. Zwykle pogłębiają oni swoją wiedzę, stając się prawdziwymi ludźmi Kościoła, mogącymi samodzielnie głosić słowo Boże i prowadzić katechizację. Staramy się wpływać na kształtowanie ich postaw. W ich pracy misjonarskiej pomagamy im naszymi konsultacjami, przyjeżdżają do nich nasi katecheci, przekazujemy im literaturę i teksty wykładów nagrane na taśmę magnetofonową.

Jest bardzo ważne, aby ich działalność w różnych miejscach Rosji, nie musiała już być związana z Moskwą. Jest to istotne ponieważ Kościół w terenie powinien być w stanie samodzielnie gromadzić swoje siły.

**P.P.**: *O. Aleksander Mień – jak pamiętam – kładł zawsze znaczny nacisk na tworzenie małych grup: wspólnot chrześcijańskich i ich duszpasterstwo. Małe wspólnoty są jakby znakiem czasu w chrześcijaństwie – zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie.*

**G.K.**: Bez wspólnot nie może być apostolstwa w społeczeństwie. Ludzie kończący katechizację powinni wejść do rodziny chrześcijańskiej. Nie można przecież dopuścić, aby się zupełnie rozproszyli. Jeżeli katechizacja trwa, jak u nas, cały rok (przez cały rok wprowadzamy ludzi w chrześcijaństwo), to po jej zakończeniu jest niezwykle ważne, aby ludzie potem znaleźli swoje miejsce. Odnaleźli je, z jednej strony w jakiejś niewielkiej grupie – małej wspólnocie, wspólnocie rodzinnej, a z drugiej strony, aby zostali włączeni do wspólnoty parafialnej. W parafii – czyli tam, gdzie sprawowana jest Eucharystia – muszą oni znaleźć swoje miejsce, aby nie utracić związku z sakramentami Kościoła w całej jego powszechności. Sakramenty Kościoła łączą – jak to dziś się mówi – sakrament ołtarza z sakramentem brata. Włączenie we wspólnotę parafialną jest warunkiem niezbędnym wzajemnych związków i wzajemnej odpowiedzialności wiernych, a także rozwijania uczuć miłosierdzia.

Z tych to względów nasza parafia nazwała się Pierwszą Parafią Misyjno-Wspólnotową w Moskwie, a wydaje się, że jest ona pierwszą tego typu wspólnotą parafialną w całej Rosji.

„ETHOS" 1995 nr 2-3 (30-31) – 16

Fakt, że w taki sposób otwarcie nazywamy siebie, spowodował niezrozumienie i podejrzenia ze strony części wiernych i duchowieństwa naszego Kościoła. W ślad za niezrozumieniem – jak to niestety zwykle u nas bywa – pojawiły się różnego rodzaju napaści na nas, różnorakie problemy, czyniono nam także różne nieprzyjemności.

Uważam, że nasza nazwa nie jest nazwą przypadkową. Później zauważyliśmy, że jesteśmy bliscy niektórym ruchom w Kościele katolickim, na przykład „Communauté de Base" we Francji i innym podobnym. Takich ruchów katechizacyjnych jest dziś wiele w Kościele katolickim i wszystkie one są dla nas interesujące. To, że znajdujemy elementy wspólne, nie tylko w innych kościołach prawosławnych w innych krajach, ale i w innych kościołach, które zachowały sukcesję apostolską, jest dla nas naprawdę wielką radością. Do kościołów tych należy przede wszystkim Kościół katolicki, a także niektóre najpoważniejsze kościoły protestanckie, traktujące poważnie tradycję, jak na przykład Kościół anglikański, a obecnie i luteranie. Chcę też dodać, że nawet niewielkie sekty protestanckie odnoszą się z uwagą do naszego doświadczenia, jeżeli tylko przedstawiamy je im w sposób poważny. Prowadzą one poszukiwania rozwiązań duszpasterskich na podstawie Pisma świętego i akceptują wszystko, pod warunkiem że udowodni się im, że nie jest to sprzeczne z Pismem. Zwykle się nam to udaje i dzięki temu przyczyniamy się do większej jedności między chrześcijanami.

Nie rozwiązano wprawdzie do dziś problemów, które nas dzielą, ale został już dokonany bardzo poważny krok w tę stronę. Jesteśmy znacznie bliżej siebie niż na przykład w końcu XIX wieku. Dotyczy to w szczególności Kościoła katolickiego, który w ciągu ostatniego stulecia dokonał ogromnego kroku naprzód. Dostrzega się to zwłaszcza porównując teksty współczesnych teologów katolickich i historyków Kościoła z analogicznymi tekstami pisanymi przed stuleciem. Czytając współczesnych myślicieli katolickich, duszpasterzy, biskupów, a zwłaszcza postanowienia Soboru Watykańskiego II, widzimy całą głębię i powagę tego, co zachodzi w tym Kościele.

Bardzo pragniemy, aby teraz – po wyzwoleniu się spod władzy reżimu komunistycznego – coś analogicznego zaszło w nas. Chcemy, aby cały rosyjski Kościół prawosławny nauczył się nie tylko katechizować, ale też by wykształcił rzesze własnych katechetów. My w naszej Szkole Wyższej kształcimy ich. Nadaliśmy jej imię św. Filareta na cześć ostatnio kanonizowanego św. Filareta Drozdowa, metropolity moskiewskiego i kołomieńskiego. Był on wyniesiony na ołtarze za swoją działalność misyjną. On to, mimo czynionych mu przeszkód i trudności, przetłumaczył Pismo święte na język rosyjski. Postać tego świętego ma dla nas wielkie znaczenie, ponieważ aż do lutego ubiegłego roku, kiedy to nam tego zabroniono, odprawialiśmy liturgię w języku w znacznym stopniu zrusyfikowanym. Dzięki temu ludzie rozumieli wszystko, co działo się w świątyni. Zarówno wierni, jak i katechumeni mogli w tym w pełni uczestniczyć.

Pismo święte czytamy zaś po rosyjsku i twarzą do wiernych. Zawsze też, bezpośrednio po Ewangelii głoszę homilię. Jest tó bardzo ważne, stanowiąc poza tym wypełnienie tradycji Kościoła i postanowień soborów, które zwykle pozostają niewypełniane.

Jeśli chodzi o życie parafii, to nauczanie, działalność charytatywna i misyjna stanowią nierozdzielną jedność, wzajemnie powiązaną ze sobą. Jestem głęboko przekonany, że nie można zajmować się wyłącznie jednym z wymienionych aspektów, nie robiąc nic w pozostałych.

Nasza szkoła ma osiem poziomów – zaczynając od przedszkola parafialnego, a kończąc na Wyższej Szkole Katechetów. Tak rozwinięta działalność nie jest potrzebna nam, aby pisać sprawozdania, albowiem nie składamy ich nikomu. Stanowimy samodzielne przedsięwzięcie, co powoduje niekiedy brak zrozumienia ze strony niektórych struktur kościelnych. Rozumiemy, że u podłoża tych obaw stoi nieufność wobec wszelkich niezależnych inicjatyw, mogących stać się przyczyną rozłamów w Kościele. Bardzo się wobec tego troszczymy, by nie dopuszczać do tego, aby nasza działalność mogła prowadzić do waśni w Kościele.

Uważamy, że należy zbierać i gromadzić doświadczenie pracy misyjnej, duszpasterskiej i katechizacyjnej, wydawać książki i umożliwiać ludziom wypowiadanie się za pomocą organizowania spotkań i konferencji. W tym zakresie najpotrzebniejsza jest żywa działalność. Nasza parafia od wielu już lat organizuje regularne spotkania misyjne. Kiedyś odbywały się one konspiracyjnie – w domach prywatnych. W połowie lat osiemdziesiątych odbywały się one raz na dwa miesiące. Dzisiaj przeprowadzamy je w salach konferencyjnych i w każdym z nich uczestniczy od trzystu do pięciuset osób; odbywają się one przeto raz na cztery miesiące. Wkrótce odbędzie się tego typu spotkanie. Zaprosiliśmy na nie ludzi nie będących chrześcijanami, ale interesujących się wiarą Chrystusową i ludzi wątpiących w podstawy chrześcijaństwa. Uważamy zawsze, że ważne są wspólne zainteresowania i na nich można budować. Jeżeli ludzie chcą rozmawiać – wykazując zainteresowanie chrześcijaństwem – naszym zadaniem jest opowiadać tak o chrześcijaństwie, jak i o naszym doświadczeniu. Jesteśmy gotowi rozmawiać na dowolne tematy pozostające w związku z kierunkiem naszej działalności. Proponujemy: możecie przyjść i wystąpić z dowolnych pozycji. Zależy nam na tym, abyśmy znaleźli wspólne zainteresowania.

**P.P.**: *Dobrze pamiętam artykuł Ojca na ten temat z kwartalnika „Prawosławnaja obszczina". Był on poświęcony „otwartym spotkaniom".*

**G.K.**: Tak, był taki artykuł w naszym kwartalniku. Obecnie zaczęliśmy drukować wypowiedzi z „otwartych spotkań misyjnych" nagrane na taśmę magnetofonową. Wprowadzamy je w obieg ogólnokościelny, gdyż wnioski,

jakie wyciągamy z nich, są również bardzo potrzebne innym. Sam znam wspaniałych kapłanów, którzy by chcieli robić coś podobnego, ale obawiają się i krępują. Pamiętam też, że my na początku, gdzieś w połowie lat osiemdziesiątych, przeżywaliśmy podobne obawy. Nie baliśmy się bynajmniej czynników zewnętrznych – nie milicji, a były to czasy Andropowa, okres ostatnich prześladowań chrześcijan w naszym kraju. Milicję i tak przy różnych innych okazjach na nas wzywano. Baliśmy się niepowodzenia. Teraz bardzo pragniemy, aby żywe siły misjonarskie w Rosji, skierowane w stronę życia naszego społeczeństwa, ze wszystkimi jego trudnościami i nieraz sprzecznościami – mogły zebrać się razem. Aby proces tego przyspieszyć, opracowaliśmy i opublikowaliśmy projekt statutu Towarzystwa Prawosławno-Misyjnego i posłaliśmy go patriarsze. Nie zareagował on niestety na nasz projekt, ale Sobór Biskupi zebrany po roku nieoczekiwanie zaczął mówić nieomal wyłącznie na ten temat. Sobór ten w całości był poświęcony pracom misyjnym.

Idee, które na nim wypowiedziano były ogólnie słuszne. Biskupi występowali z trafnymi i słusznymi opiniami. Nie było wśród nich wprawdzie pomysłów szczegółowych, konkretnych i dopracowanych, niemniej jednak wszystko co powiedziano, świadczyło o zwróceniu się we właściwą stronę. Pierwszy też raz stwierdzono, że rosyjski Kościół prawosławny w obecnej sytuacji i w takiej kondycji, w jakiej się obecnie znajduje, powinien zajmować się działalnością misyjną wewnątrz kraju, a nie gdzieś tam na granicach, albo poza nimi.

Nastąpiło to nieomal dokładnie w rok po złożeniu przez nas naszego projektu statutu Towarzystwa Prawosławno-Misyjnego. Chwała Bogu!

**P.P.**: *Ostatni Sobór Biskupi ma ogromnie doniosłe znaczenie. Czy wpłynął on w sposób zauważalny na sytuację moskiewskich parafii tzw. liberalnych, na czele których stoi Ojciec i o. Aleksander Borysow? Czy atak sił fundamentalistyczno-konserwatywnych ustał?*

**G.K.**: O to trzeba się modlić. Biskupi chcą odnowy misyjnej Kościoła i rzeczywistej działalności na tym polu, ale ostatnie nowości nie cieszą nas. Jeśli się nie mylę – oni rzeczywiście i szczerze chcą to robić, ale bez Borysowa i Koczetkowa.

**P.P.**: *Dlaczego?*

**G.K.**: Patriarcha, obawiając się rozłamu ze strony fundamentalistów, dystansuje się w stosunku do nas. Nie chce ich drażnić udzielając nam poparcia. Ma on fundamentalistów nawet i w episkopacie, ale o tym potem.

**P.P.**: *Wobec tego – bardzo proszę Ojca o przeprowadzenie porównania istoty waszego projektu z postanowieniami Soboru.*

**G.K.**: Sobór Biskupi był bardzo ostrożny, chociaż przyjął słuszny kierunek: zjednoczenie wszystkich sił całego Kościoła, dokonywane stopniowo i lokalnie w diecezjach. My uważaliśmy tak samo. Wystąpiliśmy z propozycją, aby w każdej diecezji był ktoś odpowiedzialny za działalność misyjną albo aby miejscowy ordynariusz troszczył się o nią. Zasadniczo nasz projekt był zbieżny z postanowieniami Soboru. Nie ma w tym nic dziwnego, materiał bowiem dotyczący spraw misyjnych przygotowywali na obrady Soboru eksperci Patriarchatu, z którymi utrzymujemy bliskie związki. Wśród nich chciałem szczególnie wyróżnić ojca Witalija Borowoja i metropolitę smoleńskiego i kaliningradzkiego Cyryla. Z nimi zawsze można było znaleźć wspólny język.

Oczywiście, wielka szkoda, że do tej pory nadal żywe są tendencje fundamentalistyczne i integrystyczne. Są one bardzo silne do dziś i ich przedstawiciele myślą kategoriami totalitarnymi, do tego jeszcze o zabarwieniu monarchistycznym i ostro nacjonalistycznym. Potrzebują oni spektakularnego celu. Znaleźli go w haśle: oto Borysow, oto Koczetkow – bij ich! Szkoda tylko, że ludzie tracą swe siły absolutnie nie tam, gdzie jest to potrzebne.

My, jako parafia i duszpasterstwo, mamy wiele do powiedzenia całemu Kościołowi, ale nikt nas o nic nie pyta. Ludzie chcą zaczynać od zera. Niech wobec tego tak zaczynają, tylko naprawdę szkoda czasu; narodowi właśnie już dzisiaj należy dawać chleb duchowy i szkoda, jeśli nie uczestniczymy w tym... Oczywiście, nasza parafia kontynuuje swoją działalność; w wigilię Bożego Narodzenia (6 stycznia) będziemy chrzcić ponad czterdzieści dorosłych osób...

Problematykę działalności misyjnej w naszym Kościele dopiero teraz zaczyna się w praktyce formować. Dlatego też myślę, że musimy być cierpliwi jeszcze przez kilka lat. Jestem absolutnie przekonany, że kiedy wszystko rozpocznie się na dobre, ludzie dojdą do tego samego, do czego dochodzono zawsze na tym polu, czyli do tego samego, do czego doszedł o. Aleksander Mień, do czego dochodzimy my i do czego dochodzą za granicą i w innych kościołach. Chrześcijaństwo jest przecież jedno, działamy opierając się na apostołach i prorokach i dochodzimy zawsze do takich samych wniosków i rozwiązań. Wszyscy dochodzimy do uznania konieczności głoszenia słowa Bożego, umiejętności rozmawiania z ludźmi ich językiem, przestajemy bać się skomplikowanych pytań i trudnych tematów. Ludzie dojdą też w końcu do uznania za konieczność tego, by było więcej jedności wśród chrześcijan, albowiem jedność Kościoła jest wolą Bożą. Wolą Bożą jest również to, aby życie kościelne zaznaczało się wyraźniej w życiu społeczeństw i to zarówno w nabożeństwach, jak i poza nimi. Jest nią także to, aby istniała rozmaitość form życia duchowego, w tym zróżnicowanych małych wspólnot. Jestem zupełnie pewny, że wszyscy dojdą do tego, ale bardzo szkoda, że nie teraz.

**P.P.**: *Zauważyłem, że obecnie w Rosji trudno jest znaleźć nawet i małą osadę, w której nie odbudowywano by cerkwi. Widząc to zadaję sobie pytanie: co dzieje się w tych świątyniach?*

**G.K.**: Dzieje się tam wiele; z jednej strony ludzie troszczą się, aby odbudować świątynię, z drugiej zaś – druga strona też niestety jest – w chwale chodzą jedynie ci kapłani, którzy odbudowują mury. O tych natomiast, którzy odbudowują dusze ludzkie, przeważanie się zapomina. Mury trzeba odbudować, są one niezbędne, liturgia jest absolutnie konieczna, ale równie niezbędne jest żywe słowo i jednocześnie ludzi. Trzeba ich oczyszczać od tej rzeczywistej skwerny[4], którą nasiąkali w ciągu wielu lat, kiedy to ludzie przestali sobie wierzyć wzajemnie, kiedy to jeden drugiego przeklinał i na drugiego donosił, kiedy prowadzili życie nieczyste itd. Wszystko to trzeba przezwyciężać. To jest bardzo trudne. Łatwiej jest cieszyć się pięknem odbudowanej na nowo cerkwi. Odbudowawszy ją jednak, kapłan powinien bez reszty oddać się pracy wewnątrz życia chrześcijańskiego. Ludzi trzeba jednoczyć, aby parafianami stawali się nie tylko formalnie: przyszedłeś człowiecze, odszedłeś – za nic nie odpowiadasz.

**P.P.**: *Nie można nie zdawać sobie sprawy, że życie chrześcijańskie obarczone jest również tym koszmarem, który przyszedł wraz z rewolucją.*

**G.K.**: To na przykład myślenie totalitarne – ono jest w nas wszystkich, którzy przeszliśmy przez „socjalizm realny". Dziś wielu z nas myśli: och, Święta Ruś – zachowała się, odbudowuje się, wszystko jest więc na swoim miejscu! Jednak jeśli w niej pogrzebać, widać kompleks totalitarnego myślenia. Wszystko tu znajdziemy: i zupełnie totalitarne, komunistyczne naciski, i nietolerancję wobec innych – powszechne jest myślenie: wszyscy powinni być tacy sami, jak ja, niech wobec tego mi się podporządkują. Wszystkie stare problemy odżywają nieustannie.

**P.P.**: *Bardzo dziękuję za rozmowę.*

*Moskwa, 2 stycznia 1995 roku*

---

[4] Skwerna – cerk.-słow.: obrzydliwość, paskudztwo, nieczystość.

Janusz GULA

# O PRZERYWANIU CIĄŻY W STAROŻYTNOŚCI
## Kilka uwag polemicznych[1]

*Powód rozczarowania artykułem Schirrmachera (ściślej: jego pierwszą częścią dotyczącą zagadnienia aborcji w starożytności pogańskiej) jest pozaformalnej, merytorycznej natury. Chodzi innymi słowy o to, że autor bądź podaje błędne informacje (czasami błędem bywa zbytnie uproszczenie sprawy), bądź powiela, utrwalone już niestety, błędne – lub co najmniej wysoce problematyczne – interpretacje pewnych tekstów.*

*Die Abtreibung in der Antike und ihre Ablehnung durch die christliche Kirche* [Przerywanie ciąży w starożytności i jego odrzucenie przez chrześcijaństwo] – tak zatytułował swe uwagi na temat przerywania ciąży w świecie grecko-rzymskim Thomas Schirrmacher („Medizin und Ideologie", April 1994, s. 34-37). Artykuł Schirrmachera wydaje się prima facie pracą poznawczo interesującą i rzetelną, jednakże jej uważniejsza lektura burzy to pierwsze pozytywne wrażenie. Cóż jest tego przyczyną? – Być może ogromna skrótowość w przedstawianiu poszczególnych zagadnień, lecz chyba nie tylko to, i nie to przede wszystkim, zwłaszcza że tę lapidarność prezentacji rekompensuje w dużym stopniu bogactwo literatury przedmiotu przywołanej przez autora w przypisach.

Powód rozczarowania artykułem Schirrmachera (ściślej: jego pierwszą częścią dotyczącą zagadnienia aborcji w starożytności pogańskiej) jest pozaformalnej, merytorycznej natury. Chodzi innymi słowy o to, że autor bądź podaje błędne informacje (czasami błędem bywa zbytnie uproszczenie sprawy), bądź powiela, utrwalone już niestety, błędne – lub co najmniej wysoce problematyczne – interpretacje pewnych tekstów. W związku z tym zatrzymamy się pokrótce nad kwestią aborcji i jej kontekstem u Platona, Arystotelesa, Hipokratesa, św. Augustyna i w prawodawstwie rzymskim.

## PLATON

Nie jest prawdą – wbrew temu, co pisze Schirrmacher (zob. s. 36) – jakoby Platon (427-347 r. przed Chr.) gdziekolwiek utrzymywał, że uduchowienie ludzkiego płodu następuje w czterdzieści dni po poczęciu w przypadku płodu

[1] Wersja niemieckojęzyczna tego artykułu ukaże się w „Medizin und Ideologie".

męskiego i w osiemdziesiąt dni w przypadku płodu żeńskiego. Kwestii uduchowienia płodu Platon w żadnym ze swoich dzieł nawet nie porusza. Tak więc wprowadzone w znanym ustępie Septuaginty (*Ex* 21,22-23) rozróżnienie płodu uduchowionego i nieuduchowionego (i zróżnicowanie w konsekwencji odnośnych sankcji karnych za spowodowanie jego śmierci) jest innej proweniencji. Najbardziej zaś rozpowszechniony pogląd, że według Platona (podobnie jak i stoików) dusza wstępuje dopiero w rodzące się dziecko z chwilą jego pierwszego oddechu, pochodzi od Tertuliana (*De an.* 25)[2]. Zapatrywania Platona na początek uduchowienia ludzkiej jednostki są jednak dość niejednoznaczne. Potwierdza to sam Tertulian, pisząc z pewnym poirytowaniem: „Teraz już doprawdy nie wiem, któremu z dwóch poglądów Platona mam wierzyć, skoro przecież w tym ostatnim [*Leg.* VI, 775 C-D – J.G.] daje on wyraźnie do poznania, że dusza nie bywa wprowadzana w noworodka dopiero wraz z pierwszym jego oddechem, lecz zostaje mu przekazana razem z nasieniem"[3].

Co się natomiast tyczy stosunku Platona do przerywania ciąży, to, istotnie, w swej wizji idealnego państwa zaleca on aborcję z racji eugenicznych (choć tego expressis verbis nie formułuje[4]), sugeruje także porzucanie dzieci ułomnych (*Resp.* V, 460 C – 461 C). Trzeba tu jednak pamiętać, że w swoim ostatnim dziele – w którym jego koncepcja idealnego państwa została w znacznym stopniu zrewidowana – już tych poglądów nie podtrzymuje. Co więcej, nakazuje nawet otaczać szczególną opieką właśnie dzieci nie narodzone (*Leg.* VII, 789 A – 790 A).

## ARYSTOTELES

To prawda, że Arystoteles (384-322 r. przed Chr.) ze względu na interes państwa zezwalał na przerywanie ciąży, jednakże nie sprecyzował dokładnie, do jakiego momentu jest ono dopuszczalne. Utrzymywał wprawdzie, że granicą w tej mierze powinien być czas, w którym w płód wstąpi „czucie i życie" (*Pol.* 1335 b), jednakże terminy czterdziestu dni (dla płodu męskiego) i dziewięćdziesięciu dni (dla płodu żeńskiego) nigdy nie wystąpiły u niego w kontekście aborcji[5]. Terminów tych również (resp. terminów uformowania płodu)

---

[2] Por. np. W. Stockums, *Historisch-Kritisches über die Frage: „Wann entsteht die geistige Seele?"*, „Philosophisches Jahrbuch" 7(1924) s. 229.

[3] *O duszy*, 25, w: M. Michalski, Antologia literatury patrystycznej, t. 1, Warszawa 1975, s. 241.

[4] Por.: R. H. Feen, *Abortion and exposure in ancient Greece: assessing the status of the fetus and «newborn» from classical sources*, w: *Abortion and the Status of the Fetus*, red. W. B. Bondeson i in., Dordrecht-Boston-Lancaster 1984², s. 299; J. T. Noonan, Jr., *An almost absolute value in history*, „The Human Life Review" 11(1985) nr 1-2, s. 128, 172.

[5] Pewne jest tylko, że według Stagiryty o poronieniu nie można mówić do siódmego dnia od poczęcia; do tego czasu wchodzi w grę jedynie wypływ nasienia (*Hist. animal.* VII, 583 b;

nie można – wbrew sugestii Schirrmachera, a także innych autorów – traktować u Arystotelesa jako momentów uduchowienia płodu (duszą rozumną, duchową)[6].

Zresztą, sprawa animacji ludzkiej istoty w okresie jej prenatalnego rozwoju nie przedstawia się u Arystotelesa prosto, albowiem sam Stagiryta nie ma pewności, czy problem ten jest w ogóle rozwiązalny (*De gen. animal.* II, 736 b). Dusza – wedle tego, co pisze w *De an.* II, 412 a – „jest pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możności życie"[7]. W trakcie embriogenezy stopniowo ujawniają się się tylko – obecne w niej potencjalnie – jej poszczególne władze, które znamionują życie wegetatywne, zmysłowe i rozumne (duchowe). Nie są to jednak, powtórzmy, trzy różne dusze – jak u Platona[8] – lecz trzy władze jednej duszy[9], przy czym władze wyższe mieszczą w sobie niższe na podobieństwo czworoboku, w którym potencjalnie zawiera się trójkąt (*De an.* II, 414 a – 415 a)[10]. O ile jednak w przypadku dwu pierwszych władz (resp. dusz) ich stopniowej aktualizacji – przechodzeniu z możności do aktu – odpowiadają zachodzące w embrionie życiowe czynności, o tyle rozum – boski nous (resp. dusza intelektualna) wchodzi w ciało z zewnątrz (*De gen. animal.* II, 736 b). Ale kiedy się to dzieje, Arystoteles nie określa[11]. Niektórzy interpretatorzy sądzą, że na gruncie metafizycznej koncepcji niszczenia (corruptio) niższych form substancjalnych i wkraczania na ich miejsce (generatio) form wyższych – uprawniona jest interpretacja, zgodnie z którą następuje to w jakimś nieuchwytnym przekroju czasowym (in instanti), na samym początku rozwoju embrionalnego[12].

---

por. N o o n a n, dz. cyt., s. 172). Zdaje się on tu podzielać analogiczny pogląd hipokratyków (por. J. L a c h s, *Przerywanie i zapobieganie ciąży w starożytności*, „Ginekologia Polska" 13(1934) nr 1-3, s. 26).

[6] Zob. H. S e i d l, *Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albert d. Gr. und Thomas v. Aqu. Ein Diskussionsbeitrag*, „Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie" 31(1986) s. 38.

[7] A r y s t o t e l e s, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 36.

[8] Choć nawet i u niego – wbrew powszechnej opinii – trudno tę kwestię jednoznacznie rozstrzygnąć; zob. uwagę S. Swieżawskiego w: *Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa teologiczna 1,75 – 89*, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 732.

[9] Pomimo że Arystoteles używa na ich określenie także terminów: „dusza wegetatywna", „zmysłowa", „rozumna" – dwu pierwszych w analogicznym jedynie do świata jestestw żywych znaczeniu (*De an.* II, 415 a; por. S e i d l, dz. cyt., s. 42). Ta dwoistość terminologiczna może być niestety powodem rozbieżnych interpretacji jego myśli.

[10] Por.: S e i d l, dz. cyt., s. 42n; S. S w i e ż a w s k i, *Nauka o duszy w metafizyce Arystotelesa*, Warszawa 1938, s. 22.

[11] Por. S e i d l, dz. cyt., s. 58.

[12] Zob. S w i e ż a w s k i, *Św. Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 64n.

## HIPOKRATES

Ocenę wpływu Hipokratesa (ok. 460-370 r. przed Chr.) na praktykę przerywania ciąży w starożytności Shirrmacher opiera na dwóch tezach, i z obydwoma tymi tezami trudno się niestety zgodzić.

a. Twierdzi po pierwsze – za G. Jerouschkiem[13] – że słynna Hipokratejska *Przysięga*, w której występuje zakaz dokonywania aborcji, „nie miała w starożytności praktycznie znaczenia" (s. 34).

Tymczasem rzeczy mają się zgoła odmiennie. *Przysięga* Hipokratesa nie była bowiem czymś nieznanym. Oczywiście nie była znana powszechnie i początkowo znali ją być może tylko asklepiadzi z Kos (aczkolwiek Hipokrates nauczał także na wyspach Rodos i Delos, w Knidos i w Tesalii, jeździł do Aten i Egiptu). To jednak, że o występującym w niej zakazie aborcji wiedzieli wielcy antyczni lekarze, ma przecież niebagatelne znaczenie. I tak między innymi największy ginekolog starożytności, Soranus z Efezu (ok. 98-138 r. po Chr.), aprobował Hipokratesowy zakaz przerywania ciąży z wyjątkiem przypadków – mówiąc ogólnie – zagrożenia życia kobiety (*Gyn.* I,19,60)[14]. Później stanowisko Soranusa podzielał – powołując się na Hipokratesa – lekarz Theodorus Priscianus (ok. 400 r. po Chr.)[15]. Z kolei żyjący wcześniej (I w. po Chr.) rzymski lekarz i moralista Scribonius Largus, odnosił się z wyraźnym respektem do zawartego w *Przysiędze* zakazu, by „żaden lekarz ani nie dawał środków na spędzenie płodu, ani nie doradzał, jak by to można zrobić" (*Comp., Ep.* 5)[16]. *Przysięgę* wreszcie znał najpewniej – wbrew dotychczasowym mniemaniom – także sam Claudius Galen (ok. 130-200 r. po Chr.), największy po Hipokratesie lekarz starożytności, który wprawdzie wiedział o różnych sposobach przerywania ciąży, operacji takich wszakże nie wykonywał[17].

Widać więc, że istniejący w *Przysiędze* zakaz powodowania poronień był nawet w kilka wieków po Hipokratesie przez lekarzy znany i zasadniczo res-

---

[13] Por. G. Jerouschek, *Lebensschutz und Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots*, Stuttgart 1988, s. 17-20.

[14] Zob. np.: F. J. Dölger, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, „Antike und Christentum" 4(1975²) s. 16; E. Eyben, *Family planning in Graeco-Roman antiquity*, „Ancient Society" 11-12(1980/1981) s. 45n.

[15] Zob.: Dölger, dz. cyt., s. 45n; Eyben, dz. cyt., s. 47n.

[16] *Scriboni Largi Compositiones*, red. S. Sconocchia, Leipzig 1983, s. 2; por. Feen, dz. cyt., s. 298. Scribonius Largus – jak pisze Ch. Lichtenthaeler – powołuje się na *Przysięgę*, „aby powstrzymać stosujących w swej praktyce jakąkolwiek formę morderstwa". Ch. Lichtenthaeler, *Der Eid des Hippokrates. Ursprung und Bedeutung*, Köln 1984, s. 28.

[17] Zob.: Lichtenthaeler, dz. cyt., s. 28; Eyben, dz. cyt., s. 47.

pektowany[18]. Tym bardziej trudno przypuszczać, by stojący za owym zakazem autorytet „ojca medycyny" był ignorowany wcześniej.

b. Po drugie Schirrmacher utrzymuje, że „Hipokrates był zdecydowanie za przerywaniem ciąży, jedynie nie uznawał go za zadanie lekarzy" (s. 34).

Sugeruje to – zauważmy – że Hipokrates, ów moralny autorytet lekarzy, był w gruncie rzeczy zwyczajnym obłudnikiem... Schirrmacher opowiada się tu za stanowiskiem G. Jerouschka (tylko odnotowując w przypisie odmienny punkt widzenia reprezentowany przez takich badaczy, jak Dölger i Eyben), który opiera je zasadniczo na jednym argumencie, tym mianowicie, że wyrażony w *Przysiędze* zakaz aborcji nie przystaje do występujących w *Corpus Hippocraticum* opisów środków poronnych czy też samych technik spędzenia płodu. Przykładem tego zaś ma być zawarty w dziele *O naturze dziecka* (*De natura pueri*) opis poronienia dokonanego przez pewną heterę.

Tymczasem – po pierwsze – autorem owej pracy nie jest Hipokrates. Jest ona od dawna uważana za pismo pochodzenia knidyjskiego[19] (już Galen sądził, że jej autorem jest uczeń i zarazem zięć Hipokratesa – Polybos). Po drugie natomiast – jak wykazał to D. Nickel[20] – w całym *Corpus Hippocraticum* tylko raz jest mowa o przerwaniu ciąży w sposób suponujący aprobatę tego rodzaju postępowania. Chodzi tu właśnie o wspomniane pismo, którego autorem nie jest jednak Hipokrates. W innych pismach, uznawanych za autentyczne, o prowokowanych poronieniach mówi się w kategoriach czysto opisowych bądź z dezaprobatą, podkreślając ich niebezpieczny charakter (np. *Epid.* V, 53; *Aphor.* V, 31)[21]. Ostatecznie Hipokrates tak w świetle *Przysięgi*, jak i w świetle swoich autentycznych prac pozostaje – pomimo licznych prób relatywizowania jego stanowiska – bezwzględnym przeciwnikiem przerywania ciąży[22].

---

[18] Bardzo możliwe, że właśnie pod wpływem również występującego w *Przysiędze* zakazu podawania zabójczego środka – nawet na żądanie – lekarz, którego umierający cesarz Hadrian prosił o truciznę, „popełnił samobójstwo, by mu jej nie dać" (*Script. Hist. Aug.* 24, 12(14); *Historycy cesarstwa rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana*, tłum. H. Szelest, Warszawa 1966, s. 45.

[19] Zob.: P. Laín Entralgo, *La medicina hipocratica*, w: *Historia universal de la medicina*, t. 2, red. P. Laín Entralgo, Barcelona 1972, s. 112-114; R. Joly, *Hippocrate. Médecine grecque*, Paris 1964, s. 197. Szkole knidyjskiej przeciwstawiała się szkoła koska, której czołowym przedstawicielem był właśnie Hipokrates.

[20] Zob. D. Nickel, *Ärztliche Ethik und Schwangerschaftsunterbrechung bei den Hippokratikern*, „NTM Schriftenreiche für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin" 9(1972) nr 1, s. 73-80; por. Ch. Lichtenthaeler, dz. cyt., s. 148n.

[21] Klasyfikacji występujących w *Corpus Hippocraticum* środków i metod poronnych dokonuje R. Hähnel, *Der künstliche Abortus im Altertum*, „Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften" 29(1936) nr 4-5, s. 235-237.

[22] Zob. J. Gula, *Hipokrates a przerywanie ciąży*, w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. W. Gałkowski, J. Gula, Rzym-Lublin 1991², s. 198-210.

## ŚW. AUGUSTYN

Co się tyczy św. Augustyna (354-430 r. po Chr.) koncepcji uduchowienia płodu i stosunku tego doktora Kościoła do aborcji, to – znowuż – sprawa wygląda inaczej, niż podaje to Schirrmacher. Św. Augustyn, mianowicie, nie utożsamiał – wbrew zawartej w artykule Schirrmachera sugestii (s. 36) – uformowania (resp. nieuformowania) płodu z jego uduchowieniem (resp. nieuduchowieniem), pomimo że przejął z Septuaginty rozróżnienie pomiędzy fetus formatus (figuratus) i fetus informatus (non figuratus) (*Quest. hept.* (421) 2,80; *Enchirid.* 23, 84-86). Co więcej, dopuszczał nawet możliwość, że płody nieuformowane są animowane również duszą rozumną, duchową. Skoro bowiem są żywe (dosłownie: „bezkształtnie ożywione"), to podlegają śmierci, a zatem – i zmartwychwstaniu[23].

Chociaż Augustyn zdawał się skłaniać ku tej koncepcji, to jednak ostatecznie nie rozstrzygnął, kiedy następuje uduchowienie poczętej istoty ludzkiej: czy należy przyjąć, że w momencie poczęcia, czy wtedy, gdy płód przybierze ludzkie kształty, czy też z chwilą wystąpienia u niego pierwszych ruchów[24]. Podobnie nie opowiedział się jednoznacznie za żadną z czterech rozważanych teorii pochodzenia duszy[25]. Nie miało to wszakże wpływu na jego stosunek do przerywania ciąży; potępiał je – aczkolwiek nie używając słowa „homicidium" – na równi z morderstwem, i to bez względu na stadium rozwoju płodu[26].

## PRAWO RZYMSKIE

Trzy punkty dotyczące kwestii przerywania ciąży w antycznym Rzymie są w ujęciu Schirrmachera dyskusyjne. „W Rzymie – pisze autor – «istniała nieograniczona władza ojca rodziny». [...] «Dopiero od Septimusa Severusa (193-211 r. po Chr.) wprowadzone zostały przez państwo kary... Chronionym dobrem prawnym nie był jednak płód, który był traktowany jako część ciała matki, lecz nadzieja męża na dziecko»" (s. 34). Otóż wyrażona opinia jest nazbyt uproszczona.

a. Po pierwsze, władza ojcowska w starożytnym Rzymie nie była bynajmniej władzą nieograniczoną. Owszem, w różnych okresach podlegała różnora-

---

[23] Zob. C. P. Gonzales, *Doctrina de San Augustin sobre la malicia del aborto, y su influencia en la disciplina penitencial de la Edad Media*, Salamanca 1959, s. 139-144.

[24] Zob. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley-Los Angeles 1987, s. 19.

[25] Zob.: Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962, s. 201; E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 65; O'Daly, dz. cyt., s. 15-20; por. A. Coccia, *La creazione simultanea secondo S. Agostino*, Romae 1948.

[26] Zob.: Gonzales, dz. cyt., s. 213-221; por. Noonan, dz. cyt., s. 173.

kim ograniczeniom, za których przekroczenie groziły ojcu różne kary. Na przykład już w myśl ustawy Romulusa za stracenie zdrowego dziecka przed ukończeniem przez nie trzech lat skazywano ojca na karę śmierci (najprawdopodobniej) oraz konfiskatę całego majątku[27]. W okresie klasycznym zaś ojcowskie ius vitae ac necis wyszło praktycznie z użycia, a formalnie zostało zniesione przez Kodeks teodozjański (439 r. po Chr.); od tej chwili za zabicie dziecka groziła ojcu kara śmierci (ściśle: poena cullei, czyli kara worka skórzanego polegająca na tym, że skazanego po ubiczowaniu zaszywano w skórzanym worku razem z wężem, małpą, psem i kogutem (zestaw zwierząt bywał różny) i wrzucano do wody)[28].

b. Po drugie, już w okresie republikańskim za spędzenie płodu karano kobietę nawet wtedy, gdy nie zachodził brak zgody męża (gdy miało to miejsce po jego śmierci lub po rozwodzie; Tryphoninus, D. 48, 19, 39). Podobnie było w okresie klasycznym i poklasycznym (por.: Marcianus, D. 47, 11, 4; Ulpianus, D. 48, 8, 8); karze (wygnania, a nawet śmierci) podlegała także osoba dokonująca u kobiety poronienia (Paulus, D.48, 19, 38, 5)[29].

c. Po trzecie, dobrem prawnie chronionym w okresie klasycznym był płód nie tylko jako „nadzieja męża na dziecko", lecz także jako istota mająca podmiotowe (osobowe) prawa (m.in.: Paulus, D. 1, 5, 7; Julianus, D. 1, 5, 26; Marcianus, D. 1, 5, 2-3)[30].

Gwoli obiektywności dodajmy, że tak wyżej poruszone, jak i inne jeszcze zagadnienia mieszczące się w kontekście ochrony nie narodzonego życia ludzkiego w prawie rzymskim są przedmiotem ciągłych kontrowersji.

Poczynione uwagi mają z konieczności charakter skrótowy i mimo wszystko dość ogólnikowy. Stwarzają chyba jednak pewne podstawy do twierdzenia, że stosunek starożytnych pogan do tego, który już jest, choć jeszcze się nie narodził, nie był pozbawiony znamion respektu, a nawet szczególnej troski.

---

[27] Zob. B. Łapicki, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie.* Część I: *Czasy królewskie.* Część II: *Czasy republikańskie*, Warszawa 1933, s. 36.

[28] Zob. B. Wierzbowski, *Treść władzy ojcowskiej w rzymskim prawie poklasycznym*, Toruń 1977, s. 31-51; zob. także Eyben, dz. cyt. s. 27n.

[29] Zob. B. Łapicki, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie. Okres klasyczny*, Warszawa 1937, s. 19-21; zob. także: A. Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, t. 3: *Schwangerschaft, Abortus, Geburt*, Wien 1950, s. 76-83; G. Kuleczka, *Dzieci w systemie prawnym starożytnego Rzymu*, „Meander" 34(1979) nr 5-6, s. 242.

[30] Zob. W. Waldstein, *Das Menschenrecht zum Leben. Beiträge zu Fragen des Schutzes menschlichen Lebens*, Berlin 1982, s. 20-25.

**Ks. Piotr PAWLUKIEWICZ**

# „OJCZE NASZ..."[1]

**A skąd biorą się księża? Ktoś odpowie: „Z seminarium". [...] Ale gdzie kształtuje się istota osobowości każdego kapłana? Oczywiście w domu rodzinnym, lecz także w szkole, na podwórku, wśród rówieśników. A jaka jest polska rodzina, polska szkoła i podwórko?...**

*Miłość nieprzyjaciół, o której mówi dzisiaj Jezus, jest chyba w chrześcijaństwie czymś najtrudniejszym. Nie posty, nie modlitwy, nawet chyba nie wezwanie do życia w czystej miłości, ale właśnie obowiązek czynienia dobrze tym, którzy nie zawsze nam dobrze czynią. Uczeń Jezusa jest wezwany do takiej postawy i tę sprawę Zbawiciel postawił w Ewangelii w sposób bezdyskusyjny. Nie pomogą tłumaczenia, że „to on pierwszy", „że ja się nie gniewam, tylko nie chcę z nim rozmawiać", „że jestem gotów wybaczyć, ale niech to on pierwszy wyciągnie rękę". Chrześcijaństwo czegoś takiego nie przyjmuje. „Miłujcie się, jak Ja was umiłowałem" powiedział do nas Jezus, a On ukochał nas, gdy byliśmy jeszcze grzesznikami. Chrystus kochał, to znaczy wychodził do człowieka, rozmawiał z nim, karmił go i uzdrawiał. I chrześcijanin też ma kochać, a więc wychodzić do drugiego, rozmawiać z nim, karmić i leczyć. Święty Łukasz w swojej Ewangelii mówi tak: „O zachodzie słońca wszyscy, którzy mieli cierpiących na rozmaite choroby, przynosili ich do Niego. On zaś na każdego z nich kładł ręce i uzdrawiał ich". (Łk 4, 40). Proszę zwrócić uwagę na dwa słowa tego akapitu: „wszystkich" i „każdego". Jezus uzdrawiał w s z y s t k i c h i kładł ręce na k a ż d e g o. A przecież przychodzili do niego i ludzie pobożni, i cwaniacy, uczciwi i złodzieje, kochający Zbawiciela i ci nasłani przez faryzeuszy, którzy mieli pochwycić go na słowie. Ale On ich nie dzielił na kategorie. Przyszedł ratować wszystkich, Jemu zależało na każdym. I ten, kto chce być Jego uczniem, musi postępować tak samo. Bez miłości bliźniego nie ma miłości Boga, nie ma chrześcijaństwa. Dodajmy wyraźnie – bez miłości bliźniego, który nawet mnie skrzywdził, wykorzystał, który przychodzi po to, by mnie pochwycić na słowie.*

---

[1] Homilia podczas Mszy świętej radiowej 19 lutego 1995 roku.

*Skoro Jezus tak mocno stawiał sprawę miłości nieprzyjaciół, to chyba nie ma wątpliwości, że wezwanie to dotyczy jeszcze bardziej rodziny, bliskich. Chrystus wymagał wzajemnej miłości od swych Apostołów, podkreślając, że jedność Jego wyznawców będzie najlepszym świadectwem dla świata. Przestrzegał jednocześnie, że próba pogodzenia gniewu, wrogości i niechęci z pobożnymi praktykami, nie tyle nie przymnaża chwały Bogu, co staje się powodem gniewu Stwórcy. „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!" (Mt 5, 23-24). Dlatego we wszystkich wspólnotach chrześcijańskich tak wiele mówimy o wzajemnej miłości i wybaczeniu. Jeśli stajemy przy ołtarzu Zbawiciela i wspólnie wypowiadamy słowa: „Odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom", to serca musimy mieć wtedy rzeczywiście wolne od niechęci i wrogości. Musimy naprawdę wybaczyć wszystkim i każdemu. Dotyczy to rodzin ludzi świeckich, ale także wspólnot kapłańskich i zakonnych.*

*W tym roku obchodzimy w Kościele rok kapłaństwa i pragnę, by stało się to okazją do podjęcia pewnej refleksji na temat jedności pomiędzy kapłanami a ludźmi świeckimi. Tworzymy bowiem wspólnie liczne rodziny parafialne. Spotykamy się w czasie wizyty kolędowej, w kancelarii parafialnej, ale przede wszystkim w każdą niedzielę wspólnie otaczamy eucharystyczny ołtarz. Te nasze świąteczne zgromadzenia są, chciałoby się powiedzieć, naszymi powszednimi formami bycia ze sobą. Ksiądz widzi swoich parafian przede wszystkim na Mszy świętej i oni tam właśnie modlą się ze swoim pasterzem, słuchają jego słowa. Gdyby więc w te nasze spotkania przy stole miłości wdarł się cień wrogości i niechęci, to – zgodnie ze słowami Zbawiciela – podważyłoby to samą istotę i sens tych nabożeństw, chrześcijańskiego życia i w ogóle wszystkiego, co staramy się czynić we wspólnocie parafialnej.*

*Nie chciałbym podejmować próby ogólnej oceny relacji panujących pomiędzy świeckimi i księżmi. Z jednej strony mass media podkreślają często niechętny stosunek społeczeństwa do Kościoła, z drugiej zaś codzienne życie polskich parafii ukazuje, jak dla wielu Polaków kapłan jest osobą godną szacunku, jak ludzie oczekują spotkania z księżmi, jak często okazują im swoją życzliwość i wdzięczność. Z jednej strony głosi się tezę o laicyzacji społeczeństwa, z drugiej jednym z największych kłopotów księży biskupów jest to, jak zadośćuczynić wszystkim prośbom wiernych, którzy proszą o duszpasterzy. Proszą o księży robotnicy i rzemieślnicy, prosi służba zdrowia i nauczyciele. Proszą i sportowcy, i kolejarze. Nawet pszczelarze i taksówkarze chcą mieć swoich kapelanów.*

*Nie jest jednak przy tym żadną tajemnicą, że nawet ci, którzy chodzą do kościoła, mają wobec duchowieństwa pewne zarzuty. Znamy je chyba wszyscy: że księża są bogaci,że się wtrącają do polityki, że mówią nudne kazania, że są*

*niekiedy niegrzeczni w kancelarii przy załatwianiu spraw pogrzebów i ślubów. Czy te zarzuty są słuszne? Pozostawię na chwilę to pytanie na boku, a zapytam o coś innego: a skąd biorą się księża? Ktoś odpowie: „Z seminarium". To prawda, seminarium daje klerykowi pewną formację duchową i intelektualną, ale gdzie kształtuje się istota osobowości każdego kapłana? Oczywiście w domu rodzinnym, lecz także w szkole, na podwórku, wśród rówieśników. A jaka jest polska rodzina, polska szkoła i podwórko – wszyscy wiemy. Księża są darem nieba, ale nie spadają z nieba. Wychodzą spomiędzy nas. My wszyscy jesteśmy wychowawcami przyszłych pokoleń kapłanów. Dlatego pamiętaj: może w twoim domu biega teraz mały chłopiec. Twój syn, wnuk. Może jest powołany do kapłaństwa. Ty jeszcze o tym nie wiesz i on jeszcze o tym nie wie. Ale teraz ty jesteś jego wychowawcą, ty kształcisz przyszłego kapłana. Czy jeżeli dziś taki młody chłopak będzie widział w swoim domu wrogość, będzie słyszał kłótnie rodziców, to czy może kiedyś w przyszłości sam nie zastosuje takich siłowych metod w duszpasterstwie? Czy jeśli usłyszy od matki bądź ojca słowa: „Liczy się tylko pieniądz", to czy potem nie przyjdą mu one na myśl w czasie chodzenia po kolędzie, rozmowy w kancelarii parafialnej?*

*Ktoś zapyta: „To dlaczego Pan Bóg nie powołuje do kapłaństwa tych najlepszych: z dobrych domów, kulturalnych i dojrzałych osobowościowo?" To pytanie pozostanie bez odpowiedzi. Tak samo jak bez odpowiedzi pozostaje pytanie, dlaczego tych a nie innych wybrał na Apostołów. Dlaczego wybrał tych, którzy kłócili się między sobą o swoją wielkość. Dlaczego wybrał Piotra, który się go zaparł, czy wreszcie – Judasza zdrajcę. Czyż nie było w Izraelu lepszych? – Na pewno byli.*

*A może Bóg tak wybiera, bo chce nas wszystkich przyprowadzić do tego miejsca, gdzie stanęli trzej mędrcy, kiedy poszukiwali nowo narodzonego Mesjasza? To byli naprawdę nieprzeciętnie mądrzy ludzie. Nie tylko z tego powodu, że potrafili dzięki gwieździe odnaleźć betlejemską stajnię. Na większe jeszcze chyba uznanie zasługuje fakt, że nie zmyliła ich cała sceneria, w jakiej odnaleźli Mesjasza. Przecież zobaczyli Go w stajni, która na pewno nie była tak urocza jak nasze bożonarodzeniowe stajenki. Chrystus w chłodzie i w ciemności, obok jego Matka i Opiekun, prości ludzie. I jeszcze pasterze. Niekoniecznie pastuszkowie. Może nawet pastuchy. I oto ci mędrcy, królowie, nie mówią do Maryi: „Wynieść go nam przed stajnię, bo my tam nie wejdziemy!". Nie mówią: „Przyjdź tu do nas ze swoim dzieckiem, bo my z pastuchami razem klękać nie będziemy!". Nie. Oni są naprawdę mądrzy. Są tak mądrzy, że odkrywają Boga wśród prostaczków i prostaków, wśród zaduchu i ciemności. Czy Bóg i nas nie stawia przed taką próbą? „Czy rozpoznasz Mnie wśród współczesnych pastuchów? Czy rozpoznasz Mnie we współczesnych stajniach?". – Ilu nie zdaje tego egzaminu: „Chodziłbym do kościoła, ale ten poziom, ta zaściankowość, ale ta parafiańszczyzna!". Nie chcę tym samym usprawiedliwiać zaniedbań w naszym duszpasterstwie. Nie twierdzę, że skoro Jezus wybrał to, co głupie w oczach*

*świata, to my możemy w naszych kościołach pozwolić sobie na przeciętność. Chcę tylko zauważyć, że jeżeli ktoś naprawdę szuka Boga, to przyjmie Go nawet wtedy, gdy on przyjdzie w otoczeniu swoich wybranych Apostołów: Piotra, który uderzył człowieka mieczem w głowę, a potem zaparł się ukochanego Nauczyciela, synów Zebedeusza, którzy chcieli zrobić karierę, Filipa, który Mu nie wierzył i Judasza, który Go zdradził. Tacy mali w swoich słabościach, że miałoby się nimi ochotę pogardzić, ale Zbawiciel im powiedział: „Kto wami gardzi, Mną gardzi". Nie powiedział: „Kto gardzi świętym Apostołem, Mną gardzi". I mówił to Jezus do swoich uczniów jeszcze wtedy, gdy był pomiędzy nimi Judasz...*

*Gdy spotykam się z wypowiadaną ze złością litanią zarzutów pod adresem księży, widząc zacietrzewienie oburzonego człowieka, pytam niekiedy tylko: „Czy pan, pani się za nas modli?". I często widzę zdumienie na twarzy rozmówcy: „Modlić się? Za kler?". Tak, bo my wszyscy jesteśmy Kościołem. Jesteśmy powiązani mistycznymi więzami, jak taternicy linami w czasie wspinaczki na szczyt. Gdy jeden leci dół, pociąga innych; gdy jest silny i sprawny, to jeszcze pociągnie innych do góry. Święty kapłan może wiele serc doprowadzić do Boga. Ale i święci ludzie mogą pomóc księdzu w jego misji. Mogą pomóc, ale i mogą przeszkodzić. To nie jest tylko tak, że księża oddziaływują na wiernych. Ilu ja spotkałem świeckich, którzy dali mi wspaniałą lekcję chrześcijaństwa. Po wyjściu z konfesjonału miałem nieraz ochotę ucałować ręce tego, który się spowiadał. Ale były i takie spowiedzi, nad których pustką chciało się płakać. Najbardziej bolały jednak spotkania z ludźmi, którzy czekali na potknięcie kapłana, cieszyli się, gdy mu coś nie wyszło. Lecz oni chyba nie są z tej owczarni. Bo ludzie naprawdę szukający nieba smucą się, gdy ich pasterz błądzi.*

*Spotykam się z opinią, że księża to mają dobrze, że dobrze się w życiu ustawili. Samochody, piękne plebanie, duże pieniądze. Skoro dla tych, którzy nie wierzą w żadne powołanie, a na świat patrzą tylko przez pryzmat doczesności, być księdzem to dobry interes, to dlaczego w seminariach wciąż puste miejsca? „A może pan wstąpi do seminarium?" – zapytałem taksówkarza, który przekonywał mnie przez kwadrans, że takich przywilejów, dochodów i w ogóle takiej wygody życia, jak księża, nie ma w Polsce nikt. Mruknął coś tylko pod nosem i odjechał.*

*Ja tych ludzi po części rozumiem. Gdy patrzy się na młodego księdza, który przed piękną plebanią wsiada do swojego samochodu, to można powiedzieć: „Takiemu to się powodzi!". Ale czy wiecie bracia i siostry, jak wygląda na przykład starość kapłana? Czy widzieliście kiedyś dom księży emerytów? Dom, w którym w zasadzie też wszystko jest, tylko którego jednak nie odwiedzają dzieci, wnuki. Nie chcę się żalić. Jestem szczęśliwym kapłanem, a Chrystus już na początku zapowiedział, co czeka tych, którzy pójdą za Nim. Tylko proszę cię pomyśl nieraz o tym, jak ksiądz spędza święta, co przeżywa, gdy*

*co jakiś czas musi zostawiać parafię, młodzież, zbudowany kościół i iść dalej. Jeszcze raz powtarzam, że nie chcę powiedzieć, iż źle się nam dzieje. Chodzi tu o to, byśmy nawzajem szanowali krzyż swego życia. By księża szanowali trud matek i ojców, by dostrzegali udrękę tych, co nie mają swoich mieszkań, którym nie starcza do pierwszego, którzy stracili pracę. Ale dobrze by było nieraz pomyśleć, że to może niezbyt udane kazanie mogło być pisane do późna w nocy, że po kilku godzinach spowiedzi w konfesjonale ma się ochotę płakać, że po wieczorze wizyty kolędowej w nocy niekiedy nie można spać. Bo chyba jest tak, że księża i świeccy mają tak samo. Tak samo dobrze i tak samo niedobrze; tylko niektórzy widzą to, co chcą widzieć.*

*Na koniec swoich refleksji chciałbym powiedzieć tak: może ciebie, bracie i siostro spotkała jakaś przykrość ze strony osoby duchownej. Może kiedyś w konfesjonale, może w kancelarii parafialnej. I pamiętasz to do dziś. Może się nawet obraziłeś na Kościół i już nie chcesz mieć z „czarnymi" nic do czynienia. A może znasz kogoś, kogo właśnie coś takiego spotkało i odszedł od Mszy świętej, spowiedzi, sakramentów. Otóż chciałem ci dzisiaj powiedzieć i prosić cię byś w moim imieniu powiedział to temu człowiekowi, chciałem wam powiedzieć słowo: „Przepraszam". Przepraszam za tamto wydarzenie, za tamtą sytuację. I chciałem prosić ciebie, każdego obrażonego na Kościół człowieka: „Wróć".*

*Wróć do Bożej owczarni. Czy mogę ci obiecać, że od tej chwili będziesz już spotykał w Kościele samych wspaniałych księży, że już nigdy nie dostrzeżesz niczego, co napawa smutkiem, denerwuje? Nie. Nie mogę tego obiecać. Ale czy ty możesz obiecać, że w twojej rodzinie zawsze będzie uśmiech i zgoda? Bo widzisz, Kościół to jest wspólnota grzeszników, grzesznych świeckich i grzesznych księży, pomiędzy którymi stanął Jezus. I chce nas prowadzić do domu Ojca. I od tej chwili, choć ułomni, jesteśmy już świętym Kościołem. A Jezus niejako mówi: „Wybaczę wam wszystko, zaprowadzę was daleko, tylko przebaczajcie sobie". Dlatego jeśli i ty zraniłeś słowem, jeśli obmawiałeś, sądziłeś – przeproś.*

*Jest we Mszy świętej taki piękny moment, kiedy wszyscy: ksiądz, świeccy, siostry zakonne jednym głosem mówią: „Ojcze nasz". Nie mówimy: „Ojcze kapłanów, Ojcze świeckich, Ojcze sióstr". Mówimy: Ojcze nasz. Mówi proboszcz i kierowca, wikary i górnik, biskup i sprzątaczka. Ojcze nasz. Odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom. Ojcze nasz.*

# ŻARLIWOŚĆ I SKUPIENIE

## Z profesor Ireną Sławińską rozmawia Wojciech Chudy[1]

**Wojciech Chudy:** *Pani Profesor, ponieważ chciałbym, aby wątkiem przenikającym tę rozmowę był wątek wychowania, szkoły, pedagogii w najszerszym tego słowa znaczeniu i pedagogii życia, zacznijmy od Pani pierwszych kroków w szkole.*

**Irena Sławińska:** Właściwie nie byłam w żadnej szkole podstawowej. Nie tylko ze względu na społeczne przesądy, które oczywiście wtedy grały pewną rolę: nie trzeba, aby dzieci z „dobrych domów” mieszały się w szkole publicznej z proletariatem. Ale wcale nie ten motyw odegrał zasadniczą rolę w sprawie mojego początkowego kształcenia. Po prostu był to czas ciągłych wojen, ucieczek – przecież pierwsze moje lata właśnie przypadają na takie sytuacje. Zostałam wywieziona z Wilna już w lecie 1915 roku. To była obowiązkowa ewakuacja wobec zbliżającej się armii niemieckiej. Mój ojciec był inżynierem na służbie państwowej. Wtedy w Wilnie został zmobilizowany, zaś ewakuacja obowiązkowa objęła rodziny takich ludzi. Musieliśmy się udać w głąb Rosji w początkach września 1915 roku. Moja mama sama wybrała miejsce pobytu i ucieczki, mianowicie Ukrainę, ponieważ Ukrainę znała i bardzo kochała, wierzyła w Ukraińców i wcale się ich nie bała. Więc wybraliśmy się daleko, bo nad Dniepr, do Kremienczuga.

**W.Ch.:** *Do rodziny?*

**I.S.:** Nie, nie było tam żadnej rodziny. Miejsce ewakuacji wybierało się wtedy w ciemno. Moja mama po pierwsze zdecydowała się na miasto średniej wielkości, po wtóre zaś wiedziała, że do Kremienczuga ewakuowano wtedy

---

[1] Rozmowa została przeprowadzona w kwietniu i maju 1995 roku.

wielką fabrykę „Lilpop, Rau und Loewenstein". Mama moja rozumowała słusznie, że w wypadku dużej populacji fabrycznej powstanie tam jakaś szkoła, będą jakieś przedszkola czy ochronki – a w związku z tym i możliwość pracy. I rzeczywiście, choć stałej pracy mama nie miała, została tam zaangażowana. Sama założyła ochronkę (bo tak się to wtedy nazywało), a właściwie przedszkole, w którym znalazłyśmy się wkrótce potem (po roku czy dwóch), kiedy już skończyłam trzy lata. Nie było tam chyba żadnego regularnego programu, ale jakaś namiastka przedszkola, w każdym razie zbiorowego życia. Mama też była chyba zatrudniona w tym przedszkolu, a przede wszystkim występowała jako recytatorka. Uczyła się w swoim czasie nawet przez pewien okres w szkole teatralnej i miała ustawiony pięknie głos. Potem przy różnych okazjach właśnie te swoje talenty recytatorskie eksponowała, tak że moje najmłodsze lata upłynęły w kręgu poezji, co na pewno nie było bez znaczenia dla dalszego rozwoju. Tak, z pewnością jakoś to się odbiło na moich upodobaniach. To były moje najmłodsze lata.

Pierwsze wspomnienia stamtąd, z Ukrainy, to rewolucja bolszewicka, która tam dotarła: strzały, trupy na dziedzińcu, poduszki w oknach. Atmosfera groźna bardzo. Byłyśmy wciąż bez ojca, ojciec był już wtedy aresztowany gdzieś przez bolszewików. Uciekłyśmy stamtąd w 1918 roku, kiedy tylko otworzyła się taka możliwość. Niemcy przyszli tam na krótko, jak wiadomo, nawet chwilowo rządziły polskie władze, więc w 1918 roku można było się wydostać. Oczywiście, towarowymi wagonami; bardzo długa to była podróż, nawet nie potrafię powiedzieć, ile tygodni trwała.

**W.Ch.:** *I stamtąd do Warszawy?*

**I.S.:** Do Warszawy, bo moja mama – warszawianka. Tam miała siostrę, brata niedaleko, bo w Skierniewicach pod Warszawą, też inżyniera. O ojcu nic się na razie nie wiedziało. Trzeba było jakoś życie od nowa urządzać. To najcięższy okres mojego dzieciństwa, ten pobyt w Warszawie. Przede wszystkim nędza i głód. Głód, straszny głód, nie powszechny głód wśród ludzi, tylko związany z tym, że mama nie miała pracy i nie zabraliśmy żadnych rzeczy ze sobą. To była ucieczka w takich warunkach. Ponadto ogromna dewaluacja rubla, czyli tego pieniądza, którego trochę mama miała ze sobą. To był prawdziwy głód. Mama wychodziła na cały dzień szukać pracy, a nas zostawiała w jakimś wynajętym już wtedy pokoju, z kawałkiem chleba, czasem suchego. Nie miałam wtedy jeszcze pięciu lat, kiedy się tam znalazłyśmy, więc o szkole jeszcze nie było mowy, ale dosyć wcześnie mama nas nauczyła czytać i pisać. Wcześnieśmy się nauczyły, ale nie w ramach jakiegoś programu szkolnego, tylko w domu, przy mamie. W listopadzie 1918 roku, kiedy polskie urzędy zaczęły się organizować, mama została przyjęta na bardzo skromne miejsce, bo przecież nie miała żadnego przygotowania prócz bardzo eleganckiej pensji

skończonej ongiś w Warszawie. Została – przez znajomości zresztą – drobniutką urzędniczką w ministerstwie finansów. No więc trochę wtedy nasz byt się poprawił.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, a kiedy po tej edukacji początkowej w domu poszła Pani do pierwszej szkoły?*

**I.S.:** Po raz pierwszy myśmy się znalazły w szkole obie razem, siostra i ja – bo dzieli nas tylko rok różnicy – na Pomorzu. To była znów następna ucieczka i ewakuacja z Wilna, do którego wróciłyśmy na bardzo krótko z Warszawy. Znowu przyszli tam bolszewicy i w dwudziestym roku znowu trzeba było uciekać. Na hasło: b o l s z e w i c y – stały odzew: u c i e k a ć. Dopiero potem wypadło nam zostawać nawet przy bolszewikach. Wtedy uciekłyśmy do Świecia – malutkie miasteczko, wówczas jeszcze nie fabryczne, tylko sielskie. Tam jednak bardzo ciężkie przeżycia, bo Pomorzacy absolutnie nas nie chcieli zaakceptować. Pierwsza noc spędzona po prostu na rynku: nikt nie chciał kobiety z dwójką małych dzieci przyjąć do domu.

Tam także moja mama założyła szkołę. Była osobą energiczną i dosyć władczą, umiała to zrobić. Założyła tam szkołę złożoną z dwóch oddziałów: przedszkolnego – dla najmniejszych dzieci uchodźców, a w drugiej klasie – właśnie już się uczyło czytać, pisać i rachować. Program pewnie też był z powietrza wzięty. Ale umiałyśmy już czytać, no więc mogłyśmy czytać różne rzeczy i pisać. Edukacja moja i siostry trwała rok, a właściwie nawet niepełny rok, po czym – znowu do Wilna. Powrót do Wilna. Wtedy już mogłyśmy iść do „prawdziwej” szkoły; był to już dwudziesty pierwszy rok, więc już jak najbardziej powinnam była się znaleźć w szkole. Ale moja siostra zapadła na chorobę, która wtedy nazywała się „czerwonym reumatyzmem”. Nie mogła chodzić, straciła władzę w nogach. Musiała leżeć i leżała prawie cały rok. Wobec tego mama zdecydowała, że i ja powinnam przy niej zostać. Mama wtedy dostała jakąś pracę urzędniczą i do godziny czwartej była nieobecna, a ja zostawałam z siostrą, żeby jej posłużyć. Już miałam wtedy siedem lat, ale wciąż do szkoły nie chodziłyśmy.

**W.Ch.:** *Nadal więc była nauka w domu?*

**I.S.:** Mama uczyła nas po powrocie z pracy. No i dopiero mając lat osiem zdawałam wraz z siostrą od razu do gimnazjum, czyli jak gdyby do piątej klasy podstawowej (tak obliczając na dzisiejsze stosunki). Byłyśmy na tyle przygotowane, że doskonale zdałyśmy obie mimo braku regularnego nauczania według programu szkolnego. Ale ten egzamin polegał na tym, żeby się wykazać właśnie poprawnym czytaniem, pisaniem ortograficznym i przyzwoitym „charakterem pisma”, bo to były oczywiście czasy, kiedy się bazgrołów nie hono-

rowało, bo nas uczono od razu kaligraficznego pisma. Poza tym my same bardzo dużo już czytałyśmy i mama poświęcała nam całe popołudnia, no i niedziele, bo soboty były przecież wtedy „pracujące”.

**W.Ch.:** *Widać ogromną różnicę w porównaniu z wychowaniem dzisiaj, gdzie się duży nacisk kładzie przede wszystkim na szkołę. Przede wszystkim szkoła ma uczyć. Rodzina raczej się odcina od uczenia dzieci.*

**I.S.:** Wydaje mi się, że byłyśmy daleko lepiej przygotowane, niż gdybyśmy te cztery lata chodziły do szkoły. Ściśle biorąc, miałyśmy za sobą jeden rok szkoły, i to niepełny nawet, w Świeciu, no i później te wieczorne „dochwytki” z mamą, ale tak intensywne, że od razu poszłyśmy do gimnazjum. Byłyśmy słabo przygotowane tylko w zakresie arytmetyki, bo mama to lekceważyła czy nie umiała tego dobrze nauczyć, ale to jakoś naturalnie się szybko wyrównało. Egzamin obejmował religię, polski, elementy historii i arytmetykę, troszkę geografii czy coś takiego.

**W.Ch.:** *Czy pamięta Pani, co czytałyście wtedy?*

**I.S.:** Czytałyśmy naturalnie książki młodzieżowe, ale i nowelki Orzeszkowej, Prusa i Sienkiewicza. Już wtedy, mając siedem czy osiem lat. Pamiętam, że trafiało do nas takie „Nasze Pisemko” czy „Moje Pisemko”, bardzo miły magazyn dziecięcy. Ludzie przynosili, pożyczali. Sytuacja mojej siostry, która była przez rok zupełnie przykuta do łóżka, bardzo ludzi poruszała, więc znosili nam książki i mogłyśmy czytać. I myśmy w praktyce cały czas czytały. Trzeba było być przy niej, nie mogła chodzić, nie było radia ani telewizora, nie miałyśmy żadnych zabawek, więc czytałyśmy, po prostu cały czas czytałyśmy.

**W.Ch.:** *Tak że korzenie Pani wychowania są ściśle związane z literaturą, z książką?*

**I.S.:** Oczywiście, wyłącznie z książką. Bardzo dużo też nam mama czytała głośno, lubiła to i umiała robić. Przeczytała nam głośno prawie całą *Trylogię*. Na wakacjach na przykład – gdy już jeździłyśmy na szkolne kolonie – zawsze w programie było głośne czytanie. Potem indywidualnie – także czytanie.

Na koloniach letnich, na których spędziłyśmy właściwie wszystkie nasze wakacje szkolne, czytało się co najmniej cztery, pięć godzin dziennie, cały tak zwany czas wolny. Prócz tego było tam pływanie i spacer po lesie, czy coś takiego, ale czas wolny to czytanie. Masę rzeczy przez te kolejne wakacje przeczytałam, począwszy od nowelek Konopnickiej i Orzeszkowej, a skończywszy na Conradzie i Mannie, już w najstarszych klasach. Dziś dzieci i młodzież prawie wcale nie czytają, zwłaszcza na wakacjach. Kiedyś miałam

taką rozmowę krótką, ale bardzo niemiłą, w Rogóźnie, gdzie – jak wiadomo – odbywają się wczasy kulowskie. Te wczasy trwają dwa tygodnie i po tych dwóch tygodniach, bez żadnej złośliwej intencji, zapytałam dwunastoletniego chłopca, co przeczytał przez ten czas. Na to przyskoczyła do mnie matka prawie „z pazurami”: jak ja śmiem takie stresujące pytania mu zadawać?! Oczywiście, że nie przeczytał ani jednego słowa, bo przecież wakacje są po to, żeby nie przeczytać ani słowa. Mama ta jest pracowniczką uniwersytetu!

**W.Ch.:** *Pani Profesor, proszę powiedzieć, co według Pani dzieci tracą nie czytając? Czy takich samych wartości nie można przekazać obrazem albo dźwiękiem? Co tracą dzieci uciekając od książki?*

**I.S.:** Ogromny element swojego dojrzewania: obraz człowieka, losów człowieka, zrozumienie odmienności losów i odmienności człowieka. To, co niektóre młodzieżowe książki potrafią pokazać, jak na przykład *Ania z Zielonego Wzgórza*, ten cały znakomity cykl, na którym się wiele pokoleń wychowywało, a dziś powieści pań Musierowicz i Józefackiej. A w zakresie chłopczyńskich lektur też są przecież takie rzeczy warte czytania, choćby sama *Trylogia*, która jednak jakiegoś rycerskiego ducha kształci, formuje poczucie odpowiedzialności za drugiego człowieka i poczucie obowiązku wobec Ojczyzny. A powieści historyczne Gołubiewa, Malewskiej, Królikowskiego? H o n o r, O j c z y z n a, p a t r i o t y z m. To są zresztą pojęcia wyśmiewane dzisiaj nie tylko przez młodzież, ale wydrwione przez znane koła. Nie wolno używać takich wyrazów, bo to śmieszne i podlega drwinie, o czym wszyscy szeroko wiemy, nie potrzeba tu przykładów. Nie chodzi tu tylko o „Nie” Urbana, ale tak zwane pisma katolickie nieraz też podtrzymują ten nurt ironii. Poza tym samo czytanie jest innym sposobem percepcji świata niż oglądanie albo słuchanie, bardziej refleksyjnym i zintelektualizowanym, wymagającym skupienia i – samotności. Szanowano naszą potrzebę samotności i uczono z niej korzystać!

**W.Ch.:** *Pani Profesor, proszę mi powiedzieć: bo jednak jest szkoła, ta szkoła ma jakiś swój program, nad którym myślą ludzie chyba kompetentni. Czy Pani uważa na przykład, że program języka polskiego jest zaopatrzony w dobry zestaw lektur? Proszę powiedzieć kilka słów o tym.*

**I.S.:** Nie, absolutnie nie uważam. Teraz właśnie troszkę na intencję tej rozmowy, którą odbywamy, miałam kilkakrotnie w ręku cały program i zestaw lektur szkolnych. To jest zestaw pomyślany przede wszystkim laicko, z umyślnym wyeliminowaniem literatury religijnej, a także takiej, w której jest obecna religijna wizja świata. To wyeliminowano. W zakresie na przykład obowiązkowej lektury – bo tam mieści się zawsze ubogi zestaw obowiązkowej, tak zwanej podstawowej, lektury i znacznie szerszy, nieraz dobrze pomyślany, zestaw

uzupełniającej lektury – więc w zakresie obowiązkowej lektury, gdzie jest rzeczywiście minimum, nawet gdy idzie o klasyczną literaturę – obowiązuje *Ferdydurke*. To jest literatura podstawowa, czyli obraz szkoły wiadomo jaki: groteskowy, karykaturalny, i ostro piętnujący tę właśnie szkołę, którą ja przeżyłam i którą uważam za znakomitą, szkołę dwudziestolecia okresu międzywojennego. Karykaturalny obraz rodziny i karykaturalny obraz szkoły, żadnego równoważnika w innych obrazach pozytywnych: dojrzewania, oddziaływania pedagogów itd. Jest to absolutnie niezrozumiały wybór i akceptacja. Może w *Ferdydurke* są jakieś głębie metafizyczne, których osobiście ja nie widzę, ale obraz szkoły, wychowania, rodziny, rodziców, którzy tam występują, jest czysto destrukcyjny. Ktoś może powiedzieć: no tak, ale to jest z dystansem pisane, tu jest przedstawiona z ł a rodzina. Ale nie ma w tym zestawie żadnego równoważnika w obrazie dobrej rodziny: jaka ona bywała, jak rodzina dobrze kształciła człowieka i go wychowywała. Jest tylko ta bardzo ostra, opluwająca rodzinę i szkołę groteska. To mnie naprawdę bardzo wzburzyło.

**W.Ch.:** *Czy na przykład Sienkiewicz jest obecny w tym zestawie?*

**I.S.:** No, w bardzo małej porcji, bo *Trylogia* to już za duże tomy, za wielkie obciążenie dla młodzieży! Na ogół przewiduje się, że w ciągu roku młodzież przeczyta d w i e duże pozycje i kilka małych. Więc na przykład okres pozytywizmu, tak bogaty w sensie prozy narracyjnej, reprezentowany jest przede wszystkim przez opowiadania i nowele. Jest tylko jedna część *Trylogii* (zazwyczaj *Potop)*, bo to byłoby oczywiście zbyt duże obciążenie dla młodzieży, gdyby przeczytała kilka powieści! Orzeszkową reprezentują także tylko opowiadania i nowele (naturalnie żydowskie nowele – to łatwo się domyślić), w zakresie Żeromskiego zaś obowiązuje dziedzictwo poprzednich decyzji: *Rozdziobią nas kruki i wrony* i inne opowiadania ostre społecznie, pokazujące konflikty społeczne. W dużej mierze jest to wszystko dziedzictwo poprzedniej epoki.

**W.Ch.:** *Czyli nowe czasy tutaj nic właściwie nie wprowadziły. A co zdaniem Pani Profesor należałoby wprowadzić do takiego zestawu lektur? Jakie nowe pozycje?*

**I.S.:** Na przykład Orzeszkowej *Nad Niemnem*, które figuruje co prawda w nadobowiązkowym, uzupełniającym, zestawie lektur, ale nie w zestawie podstawowym. W zestawie podstawowym występują na ogół dwie powieści na cały rok. W bardzo niewielkim zakresie uwzględniona jest też dramaturgia: Wyspiańskiego reprezentuje *Wesele* i w zakresie lektury uzupełniającej może jeszcze *Noc listopadowa*. Przypominam sobie, że myśmy jednak znali wszystkie dramaty Wyspiańskiego i w mniejszym czy szerszym zakresie oma-

wiali wszystkie dramaty Słowackiego, naturalnie wszystkie sztuki Krasińskiego i Mickiewicza – człowiek wychodził ze szkoły z jakąś wizją romantyzmu. A tu nawet *Dziady* są podzielone na części, bo to za dużo byłoby od razu wszystkie części *Dziadów* zaserwować młodzieży! Niezrozumiałe jest dla mnie to odcięcie młodzieży od wielkiej literatury. W zakresie dwudziestolecia czyta się na ogół dwie, co najwyżej trzy powieści: a więc *Granica* Nałkowskiej, oczywiście też o ostrych konfliktach społecznych, albo *Cudzoziemka* Kuncewiczowej. No i naturalnie Bruno Szulc, Witkiewicz i Gombrowicz, bo „wieszczem był". .

**W.Ch.:** *Natomiast nie ma ani Zofii Kossak ani Hanny Malewskiej...*

**I.S.:** Zofii Kossak nie ma w ogóle, nie jest wymieniona. Hanna Malewska figuruje w zestawie uzupełniającym, ale tylko jako uzupełnienie wiadomości historycznych o średniowieczu. Nie jest w ogóle wymieniona jej wspaniała powieść *Przemija postać świata*, czy znakomite opowiadania o Janie Kazimierzu lub o Tomaszu Morusie. To wszystko jest pominięte albo znajduje się tylko w lekturze uzupełniającej. Zofia Kossak zaś w ogóle nie istnieje, podczas gdy *Krzyżowcy* są nie tylko powieścią znaczącą, ale i kontrowersyjną. To nie jest wcale laurka na cześć wypraw krzyżowych, tylko pokazanie właśnie i zbrodni, i zła moralnego tych akcji. Bardzo ostry jest tam ich obraz i wcale nie biało-czarny. Generalnie cała lektura szkolna jest laicko pomyślana. Literatura jakoś naznaczona religijnie i sugerująca religijną problematykę jest właściwie usunięta albo umieszczona wśród lektury uzupełniającej, ale tak jakby mimochodem tylko wymieniona. Podobnie jest w zakresie poezji dwudziestolecia.

**W.Ch.:** *A jeśli idzie o międzynarodową literaturę, czy na przykład Claudel i Bernanos są obecni?*

**I.S.:** Nie, absolutnie, żaden z nich nie jest wymieniony. Bardzo znamienna jest – to też wyraźne dziedzictwo minionej epoki – liczna obecność rosyjskich pisarzy, i w zakresie romantyzmu (jest więc na przykład Puszkin i Turgieniew), i współczesnej literatury – jest na przykład Szołochowa *Cichy Don*. Trzeba przyznać, że w programie międzywojennym, który pamiętam, literatura rosyjska jednak była w dużym stopniu pomijana lub odsuwana na dalszy plan. Teraz jest przegięcie w drugą stronę. Jak porównałam liczbowo te zestawienia, literatura rosyjska nawet nieraz dominuje w zestawach dla poszczególnych okresów: w romantyzmie na przykład – cztery pozycje rosyjskie na tak niewiele innych. Jest też w tych lekturach taki specjalny dział: literatura faktu. Literaturę obozową oczywiście reprezentuje Herling-Grudziński – jest on wymieniany w ogóle trzy – czy czterokrotnie przy różnych okazjach (*Inny świat*, *Opowiadania* itd.), bo „wieszczem był" i jest nadal wieszczem.

**W.Ch.:** *To jest kolejny temat: literatura obozowa. Jak się pokazuje czasy pogardy w dzisiejszych zestawach lektur?*

**I.S.:** Właśnie – czasy pogardy. Na szczęście Borowski nie jest tu traktowany jako zasadnicza wiedza o tych obozach, lecz *Medaliony* Nałkowskiej. Jednak Nałkowska i Grudziński raczej akcentują upadek człowieka, jego degenerację: „Ludzie ludziom zgotowali ten los". Chociaż poprzednio było jeszcze gorzej. Przedtem Borowski reprezentował tę literaturę, mówiąc, że trzeba się upodlić, żeby przetrwać, że to jest najważniejsze. A przecież powinno się pokazać dojrzewanie człowieka do oporu, do ofiary, wyrzeczenia, pomocy drugiemu człowiekowi, do zdobycia się na ryzyko własnego życia, żeby ocalić człowieczeństwo i w sobie samym, i w innych. Istnieją przecież w zakresie literatury niemieckich obozów piękne pozycje: na przykład *Apel* Andrzejewskiego, *Z kraju milczenia* Żukrowskiego, Zofii Kossak *Z otchłani*. Nie, ich nie ma w zestawie lektur. Natomiast gdy chodzi o sowieckie obozy, Herling-Grudziński jest wymieniony jako jedyny (w zestawie podstawowym). Tu koniecznie bym wprowadziła Grażyny Lipińskiej *Jeśli zapomnę o nich*, Barbary Skargi *Po wyzwoleniu* – znakomita rzecz, bo nie tylko wspomnieniowa, ale i problemowa: jest tam problem pracy i problem współżycia narodów. Pokazanie, z jaką problematyką musiał się ten więzień obozu zmierzyć. Znakomita literatura. Pisałam o tym trochę nawet w „Ethosie"[2]. To okazja, żeby pokazać siłę człowieka, jego dojrzewanie, przełamywanie jakichś uprzedzeń, pomoc drugiemu człowiekowi, umiejętność współżycia i ofiary. A także opór wobec zła jako takiego, nie tylko zła reprezentowanego przez władze obozowe, ale tego, co w nas jest uprzedzeniem, niechęcią...

**W.Ch.:** *Pani Profesor, czy w tych zestawach lektur szkolnych coś poruszyło Panią pozytywnie?*

**I.S.:** W literaturze podstawowej jest jedna pozycja, która mnie uderzyła w sposób pozytywny, a mianowicie *Rozmowy z katem* Moczarskiego. Jednak jak dotąd w recenzjach i uwagach akcent padał na postępowanie, na to, czego się dowiadujemy od Niemca siedzącego w celi wraz z akowcem. Natomiast ja odczytałam tu coś innego: przecież w tym więzieniu ten kat – wiadomo jaką rolę pełnił on podczas okupacji – jest w sytuacji uprzywilejowanej: ma ordynansa, podwójną porcję obiadową, ma możliwość czytania i pisania. A Moczarski jest tego wszystkiego pozbawiony. Przecież jemu nie wolno było nawet nic napisać, nie miał dostępu do pióra i papieru, on to musiał wszystko spamiętać, bo kolejne rewizje zabierały mu wszystko. Na posiłki otrzymywał

---

[2] I. Sławińska, *My i Oni w polskiej literaturze łagrowej*, „Ethos" 5(1992) nr 17, s. 191-196.

porcję więzienną najgorszego gatunku. Coś to mówi o ówczesnych władzach PRL. Z oburzeniem czytałam to właśnie w tym aspekcie. Nikt na to jakoś nie zwraca uwagi.

**W.Ch.:** *W ogóle okres komunizmu w Polsce i związanych z nim postaw ludzkich jest mało poruszany w literaturze. Jest tutaj u nas wielka biała plama.*

**I.S.:** Jest wielka biała plama, bo sympatia autorów zwraca się do tych, którzy mogliby dziś zostać postawieni pod pręgierzem. Teraz ostatnio będąc w Paryżu przeczytałam uważnie *Rozmowy z Piotrowskim*. Przecież my się musimy litować nad Piotrowskim! On się pewnie nawrócił, taki szlachetny! O zamordowanym księdzu Popiełuszce tam mowy nie ma Piotrowski jest bohaterem tej książki. Dziś sympatia większości pisarzy, a także „decydentów" jest po stronie tych, którzy mogliby być teraz oskarżeni czy wyszydzeni. Przecież Pan dobrze o tym wie.

**W.Ch.:** *Pani wspominała przy różnych innych okazjach, że Pani proces wychowawczy przebiegał z jednej strony na płaszczyźnie intelektualnej – to była przede wszystkim literatura, książka – a z drugiej strony bardzo duży akcent kładła Pani na zajęcia fizyczne, sportowe. Mając dziesięć lat po raz pierwszy wsiadła Pani na konia, a dzisiaj w wiatrówce chodzi Pani zimą po Lublinie.*

**I.S.:** Nie tyle mojemu domowi to zawdzięczam, co szkole i całemu klimatowi nie tylko w sensie dosłownym, całej atmosferze Wilna. Wychowaliśmy się nad rzeką, blisko jezior, wśród wzgórz ośnieżonych przez trzy albo cztery miesiące w roku. To prowadziło do bliskiego obcowania z przyrodą. Bo ja nigdy w kategoriach sportowych nie myślałam o moich wycieczkach, kajakach, tylko w kategoriach poznawczych raczej, to była turystyka. Wtedy i narty to była turystyka narciarska. Jeździło się na nartach do sąsiednich miejscowości: do Nowej Wilejki przeważnie, na Belmont, a nie z jednej górki tysiąc razy zjazd – jak to teraz narciarstwo wygląda. Podobnie wyprawy kajakowe to były spływy kajakowe poznawczo cenne i tak właśnie ustawione. Płynęliśmy do Wilna spod granicy łotewskiej, wśród jezior, cudowną, najpiękniejszą rzeczką świata, czyli Żejmianą, potem Wilją, nocując gdzieś tam po brzegach w namiotach. Początkowo, gdy nie mieliśmy namiotów, to uplatało się wigwamy z liści. Nigdy na żadne sportowe wyczyny i rekordy nie byłam nastawiona. Miałam jedną tylko taką ambicję, zresztą niespełnioną: chciałam bardzo być mistrzynią Wilna w pływaniu. Ale wtedy rozchorowałam się z powodu nadmiernego treningu. To były takie rekordy lokalne, bo nie było tam żadnego basenu pływackiego i ćwiczenia odbywały się tylko na rzece lub na jeziorach. Ale właśnie okres szkolny i zwłaszcza potem uniwersytecki

wspominam sobie w tym aspekcie jako okres cudowny. Zresztą przedłużył się dla mnie. I w Toruniu i w Lublinie ciągle brałam udział w wędrówkach górskich i w spływach kajakowych. Ale to nie było nigdy nastawienie na sport i na wyczyny sportowe, ale na inne wartości i na poznawczą turystykę i obcowanie z górami, obcowanie z wodą, które sobie bardzo cenię i które jest mi bardzo do szczęścia potrzebne. Na przykład tę moją książkę o współczesnej refleksji o teatrze w dużej mierze napisałam w Rogóźnie, w lesie i nad wodą.

**W.Ch.:** *I do dzisiaj jest Pani obieżyświatem... I do dzisiaj Pani pływa. To trzeba powiedzieć.*

**I.S.:** Tak, tak, jestem obieżyświatem i chętnie się przyznaję do tego zaszczytnego miana. Wybieram się właśnie przecież do Ameryki. A mam za sobą wyprawę do Francji, co prawda naukowo ustawioną, ale zawsze ciekawa poznawczo i turystycznie.

**W.Ch.:** *Do Ameryki jedzie Pani Profesor z wykładami?*

**I.S.:** Nie, nie. Dla pożegnania Ameryki i pożegnania przyjaciół, których mam wielu i których sobie bardzo, bardzo cenię. Mam tam swoich byłych studentów. Moja była studentka nam to wszystko organizuje. Studentka-Amerykanka z Brown University.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, w swoich wspomnieniach pisze Pani bardzo dużo na temat jak gdyby trzeciego wymiaru wychowania młodego człowieka – religii. Związek z Kościołem i z religią katolicką – kiedy to w Pani życiu zaistniało?*

**I.S.:** Związek z Kościołem i społecznie pomyślanym katolicyzmem zawdzięczam nie tyle mojej mamie, co księżom i atmosferze, z jaką spotkałam się na uniwersytecie. Troszkę już to opisałam, zwłaszcza w zakresie szkoły średniej. Rzecz była drukowana, jak Pan pamięta, w „Ethosie"[3]. Trudno tutaj o uogólnienia, ale po roku 1919 czy 1920, kiedy się zaczęło normalne życie na uniwersytetach, również odżyło i życie religijne. Nawet nie wiem, czy mam prawo użyć słowa „odżyło", bo to były zjawiska zupełnie przecież nowe, które wtedy się w Polsce dopiero rodziły. W jakiejś formie istniało przedtem życie religijne młodzieży przede wszystkim w sodalicjach. To była formacja dawniejsza, zależna ściśle od Kościoła, z moderatorem księdzem, który sprawował władzę naczelną. Otóż w latach dwudziestych, poczynając już może od roku 1918 czy 1919, odżyło to życie religijne w innych formach, bardziej niezależ-

[3] I. Sławińska, *Formacja religijna młodzieży wileńskiej w okresie II Rzeczypospolitej* „Ethos" 3(1990) nr 9/10, s. 135-143.

nych od Kościoła. Mam na myśli organizację, do której należałam: Juventus Christiana, zainicjowaną jeszcze w gimnazjach mińskich przez księdza Szwejnica, o którym powiemy sobie potem jeszcze obszerniej.

Juventus Christiana była organizacją skupiającą i dziewczęta, i chłopców – to wielkie novum w zakresie życia religijnego odmienne od sodalicji, która zupełnie inaczej rozwijała się wśród dziewcząt, a inaczej wśród chłopców. Więc koedukacyjna organizacja, wspólne zebrania, wspólne nawet rekolekcje, co było także wielką rewolucją i wielkim novum, i wspólne obozy letnie – wielka sprawa, która wywołała nawet burzę protestów, podejrzeń i kontrowersji. Uważam tę organizację za niezwykle ważny etap także mojego życia, ponieważ zakładała ona nie tylko – że tak powiem – przyzwyczajenie do chrześcijańskiego życia, ale i permanentne samokształcenie religijne. Warto to podkreślić, bo dzisiaj wszystkie tego typu organizacje czy stowarzyszenia abstrahują prawie zupełnie od wiedzy religijnej, od wykształcenia religijnego. Cały nacisk pada na przeżycie, na doświadczenie wiary i miłości. Może to pogłębione, ale zupełnie właściwie wyklucza lektury religijne i wiedzę religijną. Zebrania Juventus zasadniczo były przewidziane co tydzień, w stały dzień tygodnia i zawsze w programie miały jakieś sprawozdanie z lektur i zachętę do lektury, dyskusję na ten temat. Zawsze dyskusji towarzyszył komentarz Ewangelii. To także wielka różnica w stosunku do dzisiejszych obyczajów różnych spotkań młodych, gdzie przede wszystkim Stary Testament jest przedmiotem odniesienia. A tu główną intencją było bliższe poznanie Ewangelii poprzez lekturę skupioną na drobnych fragmentach Ewangelii, przygotowanym komentarzu i dopiero wymianie refleksji na ten temat.

**W.Ch.:** *Czy w takich spotkaniach brał udział ksiądz?*

**I.S.:** Nawet nie zawsze, a jeśli już, to w charakterze doradcy; taka była nawet jego oficjalna nazwa: „doradca koła". Druga zasada tych spotkań, to zawsze zebrania w małych grupach. Juventus dzieliło się na koła. Zasada ogólna: koło nie mogło przekraczać liczby dwudziestu członków. Bardzo mądre i życiowe principium, że przyjaźń rodzi się w małym, mniejszym gronie, nie w anonimowym tłumie. Poza tym dużo było radości, wycieczek, turystyki wspólnej i obozów, które początkowo wywoływały wielkie podejrzenia i nawet protesty władz kościelnych. Ale myśmy byli niezależni od władz kościelnych. Juventus Christiana to było stowarzyszenie akademickie podległe rektorowi. W kontrowersyjnych sprawach decydował rektor. Obozy były pod namiotami, oczywiście odrębnymi dla dziewcząt i dla chłopców. Ale wspólna Msza św. rano, wspólne gawędy co wieczór, przygotowane i problemowe – ogromnie ważny czynnik naszego dojrzewania. I sprawozdania z lektur: tam poznaliśmy katolicyzm francuski właśnie poprzez relacje i lektury Maritaina, Gilsona i innych filozofów.

Wznowiliśmy tę organizację po wojnie, została jednak już w 1948 roku zakazana. Ale nieoficjalnie przetrwała dłużej i nadal przy KIK-u warszawskim raz na miesiąc odbywają się spotkania pod szyldem „Sekcja ewangelijna KIK-u". To są seniorzy; ten krąg seniorów się ukonstytuował i potem już się także trzymał ze sobą; seniorzy ci spotykają się nadal.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, proszę powiedzieć coś o założycielu Juventus Christiana, Pani go znała przecież osobiście.*

**I.S.:** Oczywiście znałam go, chociaż ks. Edward Szwejnic umarł bardzo młodo. Był niezwykle dynamicznym księdzem, ale nie z tych, co to tylko prowadzą wycieczki w Tatry (potem się i tacy znaleźli). Był przede wszystkim etykiem i autorem bardzo wtedy wysoko cenionego i uznawanego w szkołach, a także i na uniwersytecie podręcznika *Etyki*. O wznowienie tej *Etyki* bardzo zabiegali jego wychowankowie, ale jak dotąd jakoś bezskutecznie.

To również postulat dla Instytutu Jana Pawła II albo może dla Katedry Etyki ks. Stycznia i tych spośród Państwa, którzy mają jakiś głos w tej mierze.

Juventus Christiana zrodziła się w Mińsku Litewskim. Tam się zebrało pierwsze grono jako pewna odpowiedź na agresywną już wtedy bolszewizację nie tylko polityczną, ale i ideową, związaną oczywiście z ateizacją. Drugim pionierem i postacią niezwykle ważną dla Juventus był ks. Edward Detkens, zamordowany w Dachau, po którym zostały wspomnienia i pamiętniki, i monografijka, która potem powstała.

Ks. Szwejnic był bardzo niekonwencjonalny w swoich metodach wychowawczych. To było bardzo szeroko znane. Istnieje anegdota, ponoć autentyczna, powtarzana szeroko po całej Warszawie, a dotycząca takiego właśnie „chwytu" pedagogicznego ks. Szwejnica, jaki miał miejsce w Warszawie, a ściślej w tramwaju warszawskim, jak zawsze zatłoczonym w godzinach południowych. (Wówczas kursował jeszcze po Nowym Świecie i Krakowskim Przedmieściu – co dobrze pamiętam.) W takim tramwaju znalazła się grupa studentów i studentek wracających z zajęć. Studenci zajęli miejsca siedzące, a studentki stały. W pewnym momencie jedna do drugiej powiedziała, że jest bardzo zmęczona, bo cały dzień stała w laboratorium. Na to jeden ze studentów odezwał się głośno: „Owszem, jest miejsce, ale na moich kolanach". Wtedy nastąpiło poruszenie, zauważalny ruch w tramwaju i z drugiego końca ktoś się przepycha ku temu studentowi i siada mu na kolanach – zwalista i potężna postać ks. Szwejnica. „Usłyszałem, że jest tu miejsce". Oczywiście wielkie poruszenie w całym tramwaju, ludzie się śmieją i czekają ciekawi, co z tego wyniknie, wobec tego nikt nie wysiada, tłok coraz większy. Student kuli się pod takim „słodkim ciężarem i chyba kuli się ze wstydu przede wszystkim. Kiedy tramwaj już przejechał całą tę linię i Krakowskie Przedmieście, ks. Szwejnic wysiadając powiedział studentowi bardzo ostro: „Mam nadzieję, błaźnie jeden,

że ta nauka wystarczy ci na całe życie". „Tak jest, proszę Księdza rektora" usłyszał piskliwy i zawstydzony głosik w odpowiedzi. Rzecz rozeszła się szeroko po Warszawie i nie tylko po Warszawie, i myślę, że miała jakiś rezonans także wśród młodzieży.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, powiedziała Pani w trakcie rozmowy, że katolicyzm, czy w ogóle ruch chrześcijański, był wtedy jakoś „społecznie pomyślany i odczuwany" – takiego sformułowania Pani użyła. To by jakoś przeciwstawiało się opinii, że katolicyzm francuski i inne nowe prądy kładły nacisk wyłącznie na indywidualizm.*

**I.S.:** Indywidualizm był przede wszystkim dziedzictwem XIX wieku i religijności typu indywidualnego mającej korzenie romantyczne. Ona miała długotrwałe tradycje i reperkusje, nawet w życiu rodzinnym. Nie pamiętam na przykład u nas w domu nigdy wspólnych modlitw rodzinnych. Moja matka wychowała się w domu protestanckim, ewangelickim, gdzie modlitwy z rodzicami były niedopuszczalne, bo dziadek się temu ostro przeciwstawiał – był bardzo wrogo ustosunkowany do Kościoła katolickiego. Ja to doskonale pamiętam do dziś. Dziadek nie był bynajmniej w tej dziedzinie liberalny. Był człowiekiem wielkiej kultury, ale jednak bardzo niechętnie patrzył na wszelkie przejawy katolicyzmu, dlatego u nas w domu nigdy nie było wspólnych modlitw, na przykład wieczornych. Do Komunii św. też zostałyśmy przygotowane indywidualnie przez bardzo mądrą i pobożną panią Jeleńską. Tak że nie było wspólnej dla wielu dzieci pierwszej Komunii św. (zresztą dzisiaj przeradza się ona często w wydarzenie raczej natury towarzyskiej). Tego też nie było zupełnie. To były inne formy. Ja swemu domowi rodzinnemu niewiele pod tym względem zawdzięczam, daleko więcej Stowarzyszeniu, które inspirowało i permanentną lekturę, i kształcenie się, i w ogóle formację duchową. Francuski znaliśmy dobrze prawie wszyscy, więc lektura w języku obcym nie była dla nas żadną trudnością. Potem Msze św. recytowane. Pierwsze Msze św. recytowane to przecież jest epoka moich studiów. To także było wielkie wydarzenie i jednak znaczący element integracji i udziału w liturgii. Dobra znajomość łaciny otwierała drzwi do Kościoła powszechnego. Jak się człowiek znalazł za granicą, to się natychmiast odnajdywał w tym samym Kościele.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, wtedy wybuchła również w Wilnie sprawa s. Faustyny. Jak Pani się zetknęła ze sprawą s. Faustyny? Czy znała ją Pani?*

**I.S.:** Bywałam w tym klasztorze, gdzie przebywała s. Faustyna, z moją matką na jasełkach, które wystawiały podopieczne tych sióstr (dziewczyny z marginesu). To się tam właśnie wszystko odbywało, bo przecież te siostry – czego zupełnie film *Faustyna* nie pokazał – zajmowały się tzw. upadłymi dzie-

wczynami. Tam było dość szczególne zgromadzenie takich osób i właśnie Matkę Boską w jasełkach grała podobno – jak tam naszeptywały nam siostry – prostytutka, ale grała bardzo pięknie, z wielkim przejęciem i w sposób budzący bardzo szlachetne przeżycia. Te wszystkie wydarzenia z przyszłą świętą działy się prawie na moich oczach, bo ks. Sopoćko, który zaangażował się w tę sprawę, wykładał na uniwersytecie, znaliśmy go dość dobrze. Cała ta sprawa dojrzewała w moich latach uniwersyteckich. Ten obraz Chrystusa, namalowany z inspiracji s. Faustyny, jest po prostu kiczem, więc nie wzbudzał naturalnie naszego entuzjazmu.

**W.Ch.:** *Ona sama zresztą też bolała nad tym obrazem. Ale czy w mieście była wówczas atmosfera aprobaty czy raczej skandalu i sensacji odnośnie do jej osoby?*

**I.S.:** Raczej aprobaty. Ks. Sopoćko też nie był postacią bardzo popularną na Uniwersytecie. Nie było może jakiegoś wielkiego entuzjazmu na skutek tego, że ten obraz nie był udany, ale atmosfera była przychylna. To ks. Sopoćko rozhuśtał. Bez niego nie doszłoby wcale do akceptacji obrazu ani do całej tej sprawy. To on się tak głęboko zaangażował w te objawienia.

**W.Ch.** *A co Pani sądzi o samym filmie Łukaszewicza, który niedawno ukazał się na ekranach?*

**I.S.:** On podobno został nawet nagrodzony na Festiwalu Filmów Katolickich. Ja osobiście nigdy bym mu żadnej nagrody nie przyznała, bo pokazuje to życie zakonne bardzo jednostronnie i – powiedziałabym – nawet banalnie. Eksponuje te ciągłe spowiedzi s. Faustyny – też element bardzo drastyczny i niewłaściwy, moim zdaniem, dla filmu. Ten film nieustannie pokazuje przecież te rozmowy w konfesjonale i przy konfesjonale. Po wtóre nie pokazuje wcale pracy sióstr. Owszem, one tam ciągle dźwigają chleby czy worki, ale nie wiadomo, dla kogo je dźwigają i co one tam właściwie robią. Pracy z ludźmi reżyser prawie nie pokazuje. A to przecież uderzające, zwłaszcza dla mnie, która wiem, czym się ten zakon tam zajmował. Był zresztą położony w bardzo pięknej scenerii, bo wśród gór, tych pagórków wileńskich, które się nazywały Rowy Sapieżyńskie. A tu tej urody krajobrazowej też jakoś niewiele i zupełnie brak pracy tych sióstr, jakiejś indywidualności zgromadzenia, szczególnego ich powołania – tego wszystkiego tutaj nie ma.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, przejdźmy teraz do Pani uniwersytetów – i do ludzi.*

**I.S.:** Błogosławię Boga, że pozwolił mi urodzić się w Wilnie i w takim środowisku dojrzewać i kształcić się. Ja weszłam na Uniwersytet bardzo mło-

da, nie mając jeszcze siedemnastu lat. To był najbardziej okres formacyjny. Rzeczywiście Uniwersytet Stefana Batorego skupił wtedy ludzi bardzo niezwykłych. Mam na myśli nie tylko obsadę polonistyczną, która też wtedy była wysokiej klasy, ale cały ten zespół, z którym dane nam było współpracować czy z którego bogactwa duchowego dane nam było korzystać. Największe osobowości na Uniwersytecie lokowały się chyba poza gronem moich najściślejszych wykładowców. Przede wszystkim prof. Marian Zdziechowski – chyba nie trzeba go charakteryzować, bo jego klasa i ranga nie spłowiały i wszyscy wiedzą, jak niezwykłym był człowiekiem, jak niezwykłą miał formację, horyzonty naukowe i myślowe. To nie tylko filozof, ale znawca kultury europejskiej o niezwykle rozległych perspektywach, i historycznych, i geograficznych. Prowadził na przykład wykłady o *Fauście*, podejmował je na błagania studentów kilkakrotnie, o romantyzmie francuskim, no i o Rosji. To były wykłady podbudowane właśnie bardzo silnym zagłębieniem się w całą filozofię i w kulturę danego kraju i epoki. Konteksty te były niezmiernie cenne, chociaż my, wychowankowie czy adherenci Kridla, teoretycznie w naszych badaniach literackich uczyliśmy się skupiania tylko na samym dziele i na jego formie literackiej. A u Zdziechowskiego było to zupełnie inne spojrzenie: nie w kontekście ściśle historyczno-literackim, ale właśnie filozoficznym i historiozoficznym.

**W.Ch.:** *On miał poczucie zbliżającej się katastrofy, prawda?*

**I.S.:** No tak, oczywiście. Przecież ciągle to głosił, widział wyraźnie to, co jest przed nami. Ostatnia jego książka wydana w czarnej obwódce nosiła tytuł *W obliczu końca*. Wiedział, że ta katastrofa przyjdzie ze Wschodu, a nie z Zachodu, zasadnicza katastrofa, która zaleje świat. Tego, co się działo w Rosji, nie wahał się nazywać dziełem szatana. Widział tu elementy satanistyczne, pokazywał, jak dojrzewały i jak drążyły tę literaturę od dawna. Między innymi miewał przecież bardzo głębokie i przerażające wykłady o Dostojewskim, ale z drugiej strony pokazywał też, jak głęboka jest myśl religijna Wschodu, na przykład u Bierdiajewa, Szestowa. Znał ich wszystkich – jego bardzo rozległa świadomość religijna i filozoficzna musiała wszystkich podbijać. Chociaż miał też swoich wrogów: i wśród komunizującej młodzieży, zafascynowanej tym, co się dzieje w Rosji, i wśród swoich kolegów, którzy odnosili się pobłażliwie do takich „urojeń i fanatyzmu".

Ale już na przykład prof. Tadeusz Czeżowski był niewątpliwie postacią nieprzeciętną i szlachetną, nawet przy całym tym swoim laickim ustawieniu. No, prof. Henryk Elzenberg. Właśnie – to było dla nas też wielkie objawienie. Jego krystalicznie czysta linia rozumowania i cała filozofia wartości, którą on przecież już wtedy w Wilnie wypracował i przedstawiał. Elzenberg był dla nas postacią niezwykle ważną, ale zaćmiewał go właściwie Zdziechowski oraz

druga postać naczelna w naszej formacji: prof. Stanisław Kościałkowski. Obaj głęboko religijni. Kościałkowski zdobył nas może nie swoją wiedzą, ale swoim stosunkiem do człowieka, etyką i jeszcze jednym elementem, który jakoś zdaje się bezpowrotnie – jak na razie – zaginął: swoistą ascezą, którą ci uczeni praktykowali. Przecież żyli na poziomie najuboższego robotnika, a fundowali stypendia, nieraz stypendia zagraniczne. Z takimi postawami nie spotkałam się już nigdy, nawet na KUL-u. Prof. Kościałkowski był historykiem i przede wszystkim historykiem Wielkiego Księstwa Litewskiego. Głęboko nas wiązał z regionem, z poczuciem „ojczyzny domowej", małej ojczyzny, poczuciem, które wtedy było bardzo silne. Uczył nas postrzegać i pojmować zobowiązania wobec „ojczyzny domowej", miasta, wobec całej naszej historii, Unii, odpowiedzialność za to Wielkie Księstwo Litewskie, które jest naszą „ojczyzną domową" w tym sensie, że jesteśmy znad Niemna, ale i Polacy – jak powiedział to o Lelewelu Mickiewicz: „Gdziekolwiek się obrócisz, z każdej wydasz stopy, żeś znad Niemna, żeś Polak, mieszkaniec Europy". Takie nauki, jak i te odniesienia, były dla nas wtedy bardzo żywe.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, proszę powiedzieć, jak to było, gdy wybuchła wojna? Co się stało z Uniwersytetem i z tymi ludźmi?*

**I.S.:** Te sprawy zostały już opisane szczegółowo przez prof. Piotra Łossowskiego i przez prof. Leonida Żytkowicza, który był świadkiem koronnym tych spraw[4]. Ponieważ cała Wileńszczyzna została najpierw oddana na sześć tygodni Białorusi, a potem przy końcu października Litwie, na zasadzie: divide et impera, jak to nazwał prof. Konrad Górski w swojej obszernej wydanej drukiem relacji o tych czasach i ziemiach[5]; Uniwersytet został przez Litwinów przejęty i przez nich zamknięty 15 grudnia 1939 roku. Wszyscy ludzie zostali zwolnieni, z bardzo małymi wyjątkami, mianowicie tymi, którzy nie opowiedzieli się po stronie protestujących. Został prof. Otrębski, lituanista – bardzo przez tamtejsze władze ceniony. Uważał za możliwe zostanie i został o to poproszony. Pani prof. Mayenowa przez jakiś czas też tam prowadziła dalej zajęcia, ale to już była inna uczelnia. Właściwie całe grono wykładających zostało usunięte, no i studenci.

**W.Ch.:** *Co się stało z Panią Profesor, wtedy w trzydziestym dziewiątym?*

---

[4] Zob. *Likwidacja Uniwersytetu Stefana Batorego przez władze litewskie w grudniu 1939 r.: dokumenty i materiały.* Zebrał i wstępem opatrzył Piotr Łossowski, Warszawa 1991; L. Żytkowicz, *Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Wilnie 1907-1940*, w: *Księga pamiątkowa Towarzystwa Naukowego w Toruniu 1875-1975*, Toruń 1976, s. 49-75.

[5] Zob. K. Górski, *Autobiografia naukowa*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki PAN" 1982, nr 3-4, s. 535-570.

**I.S.:** Wracałam z Paryża, ze stypendium. Najpierw – pierwszy etap bardzo krótki – to był mój pobyt w litewskim domu w Kownie, gdzie pewien dygnitarz litewski pragnął, żeby dzieci uczyły się francuskiego od kolebki, tak jak to dziś jest modne z angielskim. Byłam tam niedługo, bo właśnie otrzymałam inną propozycję – przejścia do polskiego dworu i uczenia młodzieży starszej, która naprawdę chciała się uczyć. A te czteroletnie dzieci w Kownie, oczywiście, nie miały ochoty na naukę. Były po prostu jeszcze za małe. To bezsensowne, gdy dzisiaj język angielski wprowadza się w przedszkolu. Snobizm rodziców i nic więcej. Wtedy to też był snobizm owego dygnitarza litewskiego. Etap ten skończył się prędko i znalazłam się w domu polskim, we dworze, z szablami na kilimie, na prawdziwej Żmudzi, w rodzinie bardzo kulturalnej, z piękną biblioteką i z niezwykłą zupełnie dziewczyną, którą dane mi było uczyć. Miała na imię Irena, ale nazywało się ją Kicią, bo za dużo Iren się wtedy zgromadziło w tym domu. Siedemnastoletnia, niezwykle uzdolniona i pod każdym względem niezwykła. Pytają mnie niekiedy, czy ja w swoim życiu spotkałam świętych – wskazuję bez wahania na nią. Umarła bardzo wcześnie, zresztą wiedziałam, że tak będzie. Miała wyjść za mąż. Ale ja jej powiedziałam: „nigdy nie wyjdziesz za mąż”. „Dlaczego?” zapytała. „Bo Bóg Izraela jest Bogiem zazdrosnym” – powiedziało mi się tak jakoś spontanicznie. Umarła na dziesięć dni przed planowanym małżeństwem.

**W.Ch.:** *Okres wojny w życiu Pani Profesor to temat na osobną długą rozmowę. Wiadomo z innych Pani publikacji, jak bardzo dramatyczny był to czas. Spotkała Pani trupy, ofiary i uczestniczyła Pani bezpośrednio w tych zajściach (Glinciszki). Znane też są zdarzenia, gdy cudem Pani wyszła z życiem. Mimo to wszędzie Pani dostrzega pewną iskrę jakiejś łaski, prawdy i dobra? Nie tylko zło, nie tylko ciemność.*

**I.S.:** Takie jest przesłanie trzech napisanych ostatnio przez mnie przypowieści, pod tytułem *Pożegnanie „wroga”*. Przekazałam je do księgi pamiątkowej profesora Kłoczowskiego. Dzielę się tą małą trylogią także z Czytelnikami „Ethosu”.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, jak znalazła się Pani w Toruniu?*

**I.S.:** Przede wszystkim trzeba sprostować opinię, że inteligencja polska dobrowolnie opuściła Wilno; to nieprawda. Myśmy zostali najpierw wyrzuceni z mieszkań, wszystko straciliśmy, straciliśmy pracę... Zostaliśmy po prostu zmuszeni do wyjazdu. Zwłaszcza moja rodzina. Może nie wszystkich to spotkało, ale nas wyrzucono. Ostatnie miesiące pobytu w Wilnie to było wspólne bytowanie trzech rodzin – w pomieszczczeniu bez okien, bez opału, bez środków do życia. 1944 na 1945 rok – cała okropna zima. Oczywiście wtedy, kiedy wprowadzono –

za pomocą takich „argumentów" przygotowując nas na to – możliwość wyjazdu, tośmy się zgłosili. Ja osobiście chciałam jednak zostać w Wilnie i byłabym została, gdyby nie to, że moja rodzina we mnie tylko widziała oparcie. Mój szwagier był w łagrach, nie wiadomo było, czy w ogóle kiedykolwiek wróci; moja siostra miała małe dziecko moja matka była już w wieku emerytalnym, a właściwie poemerytalnym, ja zatem byłam jedyną podporą tej rodziny. Musiałam się więc podporządkować i wyjechać. Wyjechaliśmy najpierw do Białegostoku, bo nie było wtedy innych możliwości – tylko Lublin i Białystok. Z Lublinem nic mnie absolutnie nie wiązało. Zresztą w zakresie studiów polonistycznych KUL miał złą opinię, filozoficznych też. Dotyczy to okresu przed wojną. Nie było tam wówczas ludzi, takich osobowości naukowych, które mogłyby przesłonić naszą wileńską obsadę. Nikogo takiego nie było, przynajmniej w zakresie humanistycznego składu. Ja nawet byłam w Lublinie przedtem, ale mi na myśl nie przyszło, żeby wejść do tego gmachu. W więc Białystok. Tam miałam koleżankę, która potem była kuratorem, potem wiceministrem – Eugenia Krassowska to moja bliska koleżanka, przyjaciółka. Więc ona nas tam ściągnęła. Najpierw moja siostra wyjechała z dzieckiem, wcześniej, a potem ja z matką. Tam rzeczywiście nazajutrz po przybyciu, i to najdosłowniej w świecie, poszłam do szkoły uczyć, bo nie było kadry w szkołach średnich. I tam mnie też dosięgło zaproszenie od formującego się już wtedy uniwersytetu w Toruniu. W lecie 1945 roku już tam dotarłam. To też opisałam w księdze Uniwersytetu Toruńskiego, która już wyszła drukiem[6]. Na razie pojechałam oczywiście tylko na rozmowę z profesorami, dlatego że trzeba było jeszcze aż do 1 października włącznie uczyć młodzież w Białymstoku, a było tej młodzieży bardzo dużo. Chciała zdawać maturę, dostać się na uniwersytet. Tak że miałam pełne ręce roboty. Zresztą bardzo mile wspominam do dziś tę młodzież białostocką. A potem przyszły lata toruńskie, organizowanie uniwersytetu od zera, bardzo przecież i czasochłonne, i absorbujące, i angażujące.

**W.Ch.:** *Z jakimi ludźmi Pani Profesor tam była, bo to przecież od razu zjechało całe prawie grono wykładowców z Wilna...?*

**I.S.:** Tak, Czeżowski, Elzenberg, Srebrny trochę później przybył. Prof. Stefan Srebrny też był przecież bardzo piękną i znaczącą osobowością w moim kierunku zainteresowań. Tam, w Wilnie, były właściwie początki teatrologii uniwersyteckiej: to byli Srebrny i Limanowski. Całe to towarzystwo znalazło się później w Toruniu. Potem nagle się zaczął szereg śmierci; poumierali dość prędko: Elzenberg, Limanowski, Makowiecki, Kucharski. Tak więc wielu profesorów od razu odeszło – taka jakby reakcja przesiedleńcza.

---

[6] Zob. I. Sławińska, *Mój Toruń (1945-1949)*, w: *Uniwersytet Mikołaja Kopernika. Wspomnienia pracowników*, red. A. Tomczak, Toruń 1995, s. 257-264.

**W.Ch.:** *Jak gdyby zostali wykorzenieni.*

**I.S.:** Albo nagły akt odprężenia po wojennych trudach i napięciach.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, jak to było na początku? Czy były nadzieje, że to będzie normalny uniwersytet? Była przecież praca, były – Pani o tym już mówiła – reaktywowane spotkania Juventus Christiana...?*

**I.S.:** Te pierwsze lata były wspaniałe. W ogóle pierwsza zorganizowana opozycja, to była opozycja jednak młodzieży religijnie jakoś uformowanej. Pierwszy zjazd ogólnopolski Katolickiej Młodzieży Akademickiej odbył się w Poznaniu jesienią 1945 roku. Tam poznałam Kłoczowskiego, Czartoryskiego, był też chyba Woźniakowski. Skrzyknęła się cała młodzież katolicka. Aresztowano nas tam szybko wszystkich, zamknięto. Ale to na szczęście rozwiązało się wyjątkowo dobrze, chociaż byliśmy przygotowani na więzienie – szczęśliwie rektor Uniwersytetu Poznańskiego Stefan Dąbrowski zajął wtedy tak nieugiętą postawę: przyszedł i powiedział, że on nie wyjdzie, dopóki ostatni student nie zostanie uwolniony. Sam przyszedł, uznał się też za więźnia. Oni, władze, jakoś zlękli się wtedy jeszcze skandalu, którym było aresztowanie takiej masy ludzi. Ale w każdym razie to była pierwsza forma opozycji wobec komunizmu w Polsce, wcale nie żadne KOR-y, wcale nie lewica, tylko chrześcijańska młodzież. I te więzi się utrzymały pod szyldem Caritas Academica. To był wtedy szyld oficjalny dla wszystkich stowarzyszeń katolickich i zarazem szyld dla wszystkich obozów młodzieżowych, które się odbywały i które miały charakter wyraźnie opozycyjny. Bez żadnego błogosławieństwa czy pozwoleń odbywały się takie obozy: i nad morzem, co opisał Raszewski w swoich wspomnieniach, i w górach. To myśmy organizowali je wespół z Warszawą. Tak że co roku były takie całomiesięczne „obozy szkoleniowe". Był na nich obecny element religijny, była Msza św. itd. To była opozycja właśnie w sensie ideologicznym, duchowym. Mieliśmy poczucie więzi młodzieży. Mieliśmy na tych obozach przecież poznaniaków, i młodzież z innych ośrodków. To była pierwsza forma zorganizowanej opozycji. Jednak Caritas Academica szybko została zdelegalizowana.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, czy zarówno na tych obozach, jak i w Toruniu na Uniwersytecie była jasna i wyraźna świadomość zagrożenia, czy też była raczej taka świadomość: może się jakoś dogadamy z komunistami?*

**I.S.:** Nigdy nie wierzyliśmy, że się dogadamy. Toż znaliśmy tych naszych sąsiadów zza Buga doskonale! Wiedzieliśmy, że z nimi nie ma żadnych kompromisów, że nie ma mowy o żadnym dogadaniu się, o żadnej współpracy, o żadnych formach ustępstw. Wiedzieliśmy, że to niemożliwe, no i przecież

ta młodzież przeszła już przez więzienia i areszty. A my, moje pokolenie adiunktów: czy ściślej mówiąc – starszych asystentów (bo władze nie chciały nawet uznać nas za adiunktów, mimo doktoratów) – myśmy zostali wyrzuceni, a profesorowie tylko zawieszeni w prawach wykładania.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, to więc wówczas opozycja była już bardzo wyraźna, walka musiała być już wtedy bardzo zdecydowana. Jak reagowali wtedy uczeni?*

**I.S.:** W większości podjęli tę walkę, oczywiście na sposób duchowy. No, na przykład prof. Elzenberg był postacią, jak wiadomo, bardzo piękną w każdym sensie tego słowa. Bardzo spokojny, nigdy o nikim nie mówił źle, nawet całą walkę ideową jaką prowadził – bo prowadził ją świadomie – realizował za pomocą pewnych przypowieści. Na przykład postać Juliana Apostaty wydała mu się przydatna do tego, żeby pokazać, jak się widzi rzeczywistość z pozycji opozycjonisty. To było nawet dość „perwersyjne", ale czytelne. On oddziaływał przede wszystkim kulturą, horyzontami intelektualnymi i właśnie taką formą opozycji przemyślanej i subtelnej, ale bardzo skutecznej. Nie walczył w sensie bezpośrednim, ale pewnej negacji, pewnemu nihilizmowi i wielkiemu prymitywizmowi propagandy przeciwstawiał wartości.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, jeszcze chciałem zapytać o taką sprawę: czy było wiele postaw konformistycznych wobec komunizmu wtedy na Uniwersytecie?*

**I.S.:** Owszem, były takie postaci, no, raczej wyjątkowe jednak. Białorusini (małżeństwo), którzy przyjechali do Torunia i byli zatrudnieni poprzednio na Uniwersytecie Stefana Batorego. Trochę ludzi bardziej ugodowo nastawionych – zarysowała się taka grupa kilku profesorów ze Lwowa, naukowo nawet podobno dość wybitnych. Oni byli mało bojowi i bardziej skłonni do kompromisów. Niektórzy pewnie uważali, że tak trzeba dla uratowania Uniwersytetu, trudno to osądzić. Bo na przykład, wymienię to nazwisko, prof. Koranyi, późniejszy rektor nawet, on znakomicie rozumiał to wszystko i potrafił się przeciwstawiać. Ale na przykład, kiedy ministerstwo skreśliło nas z listy – pismo przyszło bez podpisu! – on uznał to za obowiązujące. Wydaje mi się, że można było domagać się przynajmniej tego, żeby się ujawnili z nazwiska ci decydenci. Ale o prof. Koranyim jest inna dość znamienna anegdotka. Otóż pracowałam króciutko w Radiu Toruńskim. To była filia zależna od Bydgoszczy. Wtedy w 1946 roku zbliżało się to tzw. referendum i kazano nam pracownikom radiostacji przygotować jakiś referat, aktualny felieton, historycznie podbudowany, jednak lekkostrawny, dobrze napisany. Zwróciliśmy się wtedy do profesora – jeszcze wtedy wcale nie rektora – Koranyiego i on przyniósł tekst znakomity, który miał wszystkie zalety wymagane wtedy przez decydentów. Był aktualny, historycznie podbudowany i bardzo zabawny, temat: Jak fałszo-

wano wybory w ciągu wieków. Oczywiście, łatwo się domyślić, jaki los spotkał wtedy ten felieton, ale i cała nasza placówka została wtedy zlikwidowana.

**W.Ch.:** *W tym samym 1946 roku została Pani pierwszym doktorem UMK. Jak to się dokonało?*

**I.S.:** Nie było tam w Toruniu żadnej tradycji, tradycję tę przynieśli oczywiście profesorowie, którzy brali udział w moim kolokwium. Oświadczono mi, że to będzie kolokwium z horyzontów naukowych, nie z jakiegoś ściśle określonego zakresu, lecz z horyzontów naukowych. Wobec tego pytał mnie prof. Górski, najbardziej jak gdyby mi bliski, prof. Elzenberg i prof. Srebrny, prof. Makowiecki, prof. Czerny z całej literatury francuskiej – nie z jakiegoś zakresu ściśle określonego.

**W.Ch.:** *To był prawdziwy doktorat i kreacja prawdziwego doktora nauk, tak jak dawniej, w średniowieczu. I doktorat wypadł imponująco. Wiem, że Pani zebrała bardzo wiele pochwał.*

**I.S.:** Znałam dobrze język francuski, literaturę francuską. Korzystałam z wykładów i seminariów Srebrnego. Chodziłam pilnie na wykłady Elzenberga. Po prostu te wymagania nie były dla mnie zaskoczeniem.

**W.Ch.:** *To za rok będzie jubileusz?*

**I.S.:** Tak, to był maj 1946 roku. Teraz obiecują mi na wiosnę zrobić odnowienie doktoratu w Toruniu, po pięćdziesięciu latach. To będzie może ładna uroczystość.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, jak to było z wyrzuceniem Pani po raz drugi – po Wilnie – teraz z Torunia w 1949 roku?*

**I.S.:** Decyzję o zwolnieniu wręczono mi na korytarzu. Obraził się potem pewien rektor, kiedy skonstatowałam głośno, że przechodząc na emeryturę miałam to samo doświadczenie na korytarzu KUL-u: też woźny wręczył mi odpowiednie pismo. Więc tam też na korytarzu, i też woźny. A później dostałam z rektoratu pismo zupełnie innej treści, a mianowicie, że ministerstwo nie zgodziło się na awansowanie mnie na adiunkta. Ale to było już po zwolnieniu mnie z Uniwersytetu. Tym okropniejsze, że to się stało na jesieni w ciągu roku akademickiego, w listopadzie 1949 roku, kiedy myśmy zaczęli już przecież zajęcia.

**W.Ch.:** *Czyli wszystko runęło?*

**I.S.:** Tak, zwolniono około dwudziestu osób: pani Małunowiczówna, Zgorzelski, ja, Abramowiczówna – już wszystko doktorzy wtedy. Całe grono ludzi, przede wszystkim romaniści, germaniści, angliści i poloniści. Historyków – ku naszemu zdumieniu – nie ruszono.

**W.Ch.:** *Jak Pani przypuszcza, dlaczego akurat wybrano te dziedziny?*

**I.S.:** To jasne, uznano nas za najbardziej niebezpiecznych to raz. Po wtóre – łączyliśmy w sobie wszystkie największe grzechy: byliśmy z Wilna, widzieliśmy na własne oczy, co się dzieje pod rządami komunistycznymi i wiedzieliśmy doskonale, co się będzie działo; powiązani byliśmy z „ośrodkiem międzynarodowej reakcji", czyli z Kościołem. I wykładaliśmy nie tak jak trzeba. Ja założyłam Juventus – no wszystkie, wszystkie grzechy na raz myśmy skupiali. Lwów, nie – Lwów się zachowywał inaczej; ci lwowscy profesorowie zostali w większym stopniu oszczędzeni niż to grono wileńskie.

A poza tym zwinięto noefilologie, ponieważ neofilologie to droga do kontaktu ze zgniłym Zachodem. Dlatego potem też i na KUL-u zwinięto właśnie neofilologie. Więc była jakaś metoda w tym szaleństwie.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, niech Pani jeszcze powie rozstając się w tej rozmowie z Toruniem, a także poniekąd z Wilnem, którzy ludzie są dla Pani najwięksi, z tych, których Pani tam spotkała?*

**I.S.:** No, z Wilna łatwiej mi powiedzieć, bo jest tu jakaś większa perspektywa; tu już wymieniłam: prof. Kościałkowski, prof. Zdziechowski. W zakresie naukowym: Kridl, Srebrny – wielka postać, Elzenberg. I Górski, i Makowiecki byli dla mnie wielkimi objawieniami, właściwie z Makowieckim bardzo się sprzęgłam naukowo. Moje norwidowskie zainteresowania to głównie dzięki Makowieckiemu i jego widzeniu Norwida. To przede wszystkim ci ludzie. Niestety, nie znalazł się tutaj ani Zdziechowski (już nie żył), ani Kościałkowski (jak wiadomo, przeszedł przez Wschód i wylądował w Londynie).

**W.Ch.:** *Pani Profesor, potem przyszedł taki czas w Pani życiu, że KUL udzielił Pani schronienia, kiedy została Pani zwolniona z Torunia?*

**I.S.:** No, to niezupełnie tak, bo ja zostałam wtedy zaangażowana do Instytutu Badań Literackich w Warszawie i nie byłam zupełnie bez pracy. W każdym razie to było zaproszenie na jedyny uniwersytet, na którym ja wtedy mogłam pracować, bo przecież wyszłam z wilczym biletem z Torunia. Zwolnienie nas było karą zamykającą nam drogę do wszystkich państwowych uniwersytetów. Zgorzelski został zaangażowany do wydawnictwa „Ossolineum", a ja do IBL-u. Miałam wtedy również możliwość związania się z powstającym w Warszawie

Instytutem Sztuki. Tak że to nie było zupełnie tak, żebyśmy wówczas byli na bruku. Ale w każdym razie to była możliwość przejścia na uniwersytet. Muszę powiedzieć, że wielką rolę odegrał w tym przejściu na KUL ks. rektor Słomkowski. I gdyby wtedy kto inny, jakiś zimny i zamknięty urzędnik mnie przyjmował, to być może nie byłabym się nie zdecydowała na przyjście do Lublina. Ale on udzielił mnie i Zgorzelskiemu swojego żaru, zaangażowania i takiego ojcowskiego ciepła. Pamiętam taki drobny, ale znamienny szczegół. Przyjechałam tutaj właśnie któregoś lipcowego bardzo upalnego dnia i ks. Słomkowski zapytał: „Pewnie Pani chciałaby się przede wszystkim wykąpać?" Potem zawiózł mnie na Poczekajkę i pokazał: tutaj budujemy to, tutaj powstaje to, tutaj budujemy z niczego, tutaj brak nam ludzi... Żar i zaangażowanie i jakaś skromność były w tym wszystkim. To nie był taki rektor z wysoka. Bardzo mnie to ujęło. A także postawił jasno sprawę, że jesteśmy potrzebni, że Uniwersytet nie ma właśnie ludzi w tym zakresie i że trzeba KUL od razu w dziedzinie studiów polonistycznych i literackich postawić na wyższym poziomie.

**W.Ch.:** *I można powiedzieć, że odtąd Pani jest na KUL-u. Pani Profesor, proszę powiedzieć coś o KUL-u, proszę powiedzieć – czym jest dla Pani KUL?*

**I.S.:** Czym był KUL, prawda?

**W.Ch.:** *Czym był KUL...*

**I.S.:** KUL był wtedy domem, naprawdę domem. W pierwszych moich latach, była tu cudowna atmosfera, w dużej mierze właśnie dzięki Rektorowi, który pomyślał o tym, że trzeba ludzi ze sobą wszechstronnie związać. Związać także i towarzysko, i żeby to wspólne mieszkanie na ulicy Chopina też było wiązaniem ludzi. Przecież myśmy od razu zamieszkali w takich, że tak powiem, „kołchoźnych" mieszkaniach (wspólna kuchnia, wspólna łazienka, ciasnota) z zupełnie nieznajomymi ludźmi. Nie było jednak konfliktów, wszystko to było owiane jakąś wspólną atmosferą, że mamy służyć, że mamy tutaj budować ten Katolicki Uniwersytet przeciwko złu, dla zrównoważenia dobrem tego zła, które się dzieje w stosunku do nauki i młodzieży. Ks. Słomkowski pomyślał, jak ważnym elementem będą wspólne wakacje wykładowców i młodzieży. I temu służyło Smołowo, gdzie były dwa duże budynki i gdzie od razu tak to było pomyślane, żebyśmy się tam spotykali. Smołowo leży nad Łyną, to jest Pomorze, a właściwie Warmia. To była siedziba i pałace biskupów warmińskich. Ale właśnie tam były i warunki, i cudowna, cudowna atmosfera: i mecz siatkówki wspólnie rozgrywany, i kajaki, itd. Tam się ze mną młodzież wiązała dosłownie na całe życie. Ile było zapału, i takiej bezinteresownej miłości wiedzy, i jakieś próby sprawdzenia się, i wysiłek intelektualny. Przecież tam się odbywały dzień w dzień seminaria naukowe, które nazywały się zebraniami

sekcji krytyki literackiej. Tam był codziennie Łapiński, tam Zwoźniakowa, która obecnie jest w Katowicach, Szymański, Jastrzębski – wszystko późniejsi profesorowie. Dzień w dzień były referaty i to nieraz po dwa, trzy – takeśmy tam cały czas bardzo intensywnie pracowali. Były wieczory poetyckie – wtedy trwało zauroczenie Gajcym i Baczyńskim. I towarzyszył temu przez cały miesiąc, gdy byliśmy razem, intelektualny wysiłek. Ażeby się dalej nie rozstawać – w następnym miesiącu wyruszaliśmy z plecakami w góry. Był w tym też stały aspekt religijny, naturalnie. Zresztą ks. Słomkowski przez długi czas przebywał z nami, zawsze był któryś z księży. Ale tu chcę właśnie podkreślić ten wysiłek intelektualny młodzieży, głód poznawczy, który wyrażał się w tym, że dzień w dzień były te referaty, dyskusje, wspólne lektury itd. A nieraz na takie zebranie popołudniowe kilku studentów się przygotowywało, byli gotowi i czekali na swoją kolejkę, żeby się móc wypowiedzieć. Był wtedy Górny – chłopak, o którym się mówiło, że jest genialny, niezwykle zdolny i wszechstronny i Jastrzębski – tak młodo zmarły; Łapiński – to przecież późniejsze asy. Także i dziewczyny piszące później i ambitne.

**W.Ch.:** *Ks. Słomkowski był represjonowany na początku lat pięćdziesiątych.*

**I.S.:** Tak, był w więzieniu półtora roku. Trzeba powiedzieć wprost: nie represjonowany, ale więziony za to, że przyjął dolary z zagranicy, co było wówczas zakazane. Trzeba było natychmiast oddać do banku PRL otrzymane dolary. Ks. Słomkowski powiedział wtedy na przesłuchaniu, że wcale tego nie żałuje, bo musiał przecież zapłacić pracownikom, a nie miał innej możliwości, i że drugi raz zrobiłby to samo. Wcale nie obiecywał żadnej poprawy.

Trzeba jeszcze powiedzieć, że w tej integracji miał także udział ks. Karol Wojtyła, który przyjeżdżał przecież z Krakowa. Zawsze mieszkał też na Chopina i zbieraliśmy się tam wieczorami, żeby być razem, żeby się spotykać. Pani Małunowiczówna to energiczna sprężyna tych spotkań. Cała ta atmosfera wspólnego domu była więc bardzo cenna i przyjemna. I wszyscy nas zapraszali, zwłaszcza rodziny, które rozporządzały większą przestrzenią i większą samodzielnością mieszkaniową. Muszę powiedzieć, że teraz, w tym roku, przyszedł ksiądz po kolędzie i postawił mi takie pytanie: „Czy rodziny tu mieszkające, przecież przynależne do tej samej rodziny kulowskiej, zapraszają do siebie was, samotne kobiety?". Wypadło mi odpowiedzieć negatywnie. Powiedziałam, owszem dawniej zapraszali, teraz jednak prawie nikt – poza dwiema paniami, które troszczą się, żeby samotni ludzie znaleźli u nich ciepłe przyjęcie. To jedyne rodziny z tego domu, które w ogóle przyjmują ludzi, goszczą samotne kobiety. A tam mieszka wiele samotnych kobiet (ja nie o sobie myślę, bo ja mam – jak wiadomo – dużo powiązań, przyjaciół, ale są tam rzeczywiście zupełnie osamotnione kobiety). Samotni mężczyźni łatwiej sobie dają radę pod tym względem, bo mają większą inicjatywę i możliwości. Natomiast te

samotne kobiety (zresztą Pan wie dobrze, o kim mówię), są bardzo biedne i bardzo cierpią z tego powodu, że rodziny są przed nimi zamknięte.

Ja nie wiem, dlaczego tak się stało, nie jestem w stanie tego procesu sobie wytłumaczyć. Widzę tu wpływ dezintegracji społeczeństwa, to na pewno. Po części jednak jest to wina władz uniwersyteckich, bo trzeba o tym myśleć, trzeba uruchamiać jakąś inicjatywę; duszpasterstwo akademickie powinno to uświadamiać. Dezintegracja to jest zawsze strata dla instytucji, to nieobojętny aspekt naszego życia. Na pewno nie.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, proszę mi jeszcze powiedzieć, jeżeli mówimy o uniwersytetach: który uniwersytet jest dla Pani najbardziej bliski?*

**I.S.:** Oczywiście ten uniwersytet, na którym otrzymałam wykształcenie: Uniwersytet Stefana Batorego. Miałam okazję już o nim wielokrotnie mówić i pisać. To był znakomity uniwersytet i w sensie naukowym, naturalnie, ale i w wielu innych aspektach też. Nawet chciałabym kiedyś o tym powiedzieć więcej – jak aktywne było życie naukowe i praca naukowa młodzieży, poza ćwiczeniami i pracami dyplomowymi. Jak wiele młodzież sama robiła i jak wiele inicjatyw podejmowała.

A wtedy Koło Polonistów w Wilnie między innymi prowadziło bibliografię czasopism lokalnych (retrospektywną). Miało własne inicjatywy wydawnicze (wydawało biblioteczkę polonistyczną i inne rozmaite rzeczy, jak na przykład kursy dla maturzystów), masę rzeczy robili poloniści sami. Młodzież „Bratnia pomoc" z kolei założyła własną piekarnię i własne biuro podań, żeby zdobywać pieniądze na stypendia. Młodzi nie tylko czekali z wyciągniętą ręką, żeby ktoś dał – instytucja czy rząd. Tak że pod tym względem jest wielka zmiana. Owszem, jest masa inicjatyw: tutaj odczyt zaproszonego profesora, tam cykl zaproszonych ludzi. A ja mówię: a kiedy wy pokażecie własne prace młodych na takim zjeździe czy kongresie? Inny zły model, co prawda filozofów, to Tydzień Filozoficzny, który polega przede wszystkim na tym, żeby zapraszać swoich profesorów. Jak mi powiedział jeden z wykładowców KUL my organizujemy tutaj Tydzień Filozoficzny po to, żeby się studenci innych uniwersytetów nauczyli czegoś. Skromnie, prawda?

**W.Ch.:** *Pani Profesor, ciągle pojawia się nam ten wątek braku wychowania do dojrzałości i samodzielności.*

**I.S.:** Widzę dzisiaj stosunek rodziców do dzieci jako przewrażliwione staranie o to, żeby dzieci nie miały stresów. I wydaje mi się, to jest podstawowa rzecz – żeby młodzież, dzieci od początku uczyć wyrzeczenia: masz sam się czegoś wyrzec. Oczywiście, to ma być potraktowane nie tylko jako ćwiczenie charakteru. ale przede wszystkim jako pomoc w wybieraniu wyższego dobra.

Nie pójdziesz na przykład do kina, bo trzeba pomóc komuś, trzeba posiedzieć przy chorej staruszce, trzeba coś załatwić, trzeba pomóc koleżance, trzeba się pouczyć. Konieczność wyboru i konieczność wyrzeczenia. Jeżeli się tego dzieci i młodzieży nie nauczy, to naprawdę nasze wysiłki pedagogiczne przyniosą niewielkie rezultaty. Bardzo bym usilnie to podkreślała. Inna potrzeba to całkowicie zarzucone wychowanie do dyscypliny, do rygoru, tak żeby człowiek nauczył się wypełniać te obowiązki, których sam się podjął i ten program dnia, który sam sobie zaprogramował. Żeby się człowiek tego nauczył od dzieciństwa; nie na rzecz doraźnych jakichś przyjemności – „Umówiliśmy się: albo postanowiłeś się teraz uczyć, albo czytać". Więc to, że ktoś przychodzi z propozycją kina, nie może być ważniejsze. To mnie się wydaje także bardzo, bardzo istotne.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, chciałbym zapytać Panią o Norwida jako najbliższego chyba pisarza? Czy Pani mogłaby powiedzieć kilka słów o tym, co wyróżnia Norwida w stosunku do naszych pozostałych wieszczów?*

**I.S.:** Chyba bardzo głębokie i szerokie wejście w problematykę etyczną. Nie tak bezpośrednio, ale w jego parabolach, opowieściach i wierszach. Chyba nikt nie objął takiej skali zagadnień i tak wnikliwie nie spojrzał na przykład na tę „przeciwchrześcijańskość" tzw. chrześcijańskiego społeczeństwa, w rozmaitych aspektach i dziedzinach. Na przykład związek tej problematyki z miłością – etyczny wymiar miłości erotycznej. Problematyka cierpienia, na czym polega prawdziwa wielkość człowieka. Rozmaite tego typu zagadnienia wymagają dojrzałości, ale powinny być nam postawione i przybliżone.

Myślę, że w tym sensie Norwid jest chyba najbardziej nam współczesny. Bo jednocześnie to wszystko powiedziane jest językiem nie jakiegoś napomnienia kaznodziejskiego, ale językiem wysokiej poezji: to są parabole, przypowieści. Tak że Norwid jest bardzo aktualny i chyba się nie zestarzał. Brzmi bardzo nowocześnie w dalszym ciągu. Cieszę się, iż na KUL-u utrwaliło się to zainteresowanie Norwidem. Ale nie tylko na KUL-u, gdyż jest bardzo poważny ośrodek, w Warszawie, gdzie powstaje słownik Norwidowski, którym kieruje pani prof. Puzynina, wielkiej klasy człowiek i widząca dobrze te problemy.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, słyszałem w radiu jakiś tydzień temu, że kiedy zapytano Panią o Jej upodobania teatralne, wymieniła Pani z polskich dramaturgów Mrożka, a z obcych Eliota i Claudela. Czy rzeczywiście tak Pani ustawia hierarchię współczesnej dramaturgii?*

**I.S.:** Claudel to już nie jest taki dosłownie współczesny autor, ale bardzo wysoko go cenię i wydaje mi się, że ma wiele jeszcze do powiedzenia i do objawienia.

**W.Ch.:** *Właśnie ukazał się* Atłasowy trzewiczek *w Pani tłumaczeniu i jest to wydarzenie, myślę, że to będzie wydarzenie w teatrze.*

**I.S.:** Mam nadzieję, że będzie to też wydarzeniem teatralnym, jeżeli się zdobędzie któryś z realizatorów na podjęcie takiego zadania, niełatwego przecież. Ale ten wielki dramat jest po prostu niemodny. Wczoraj dostałam list – to bardzo znamienne – od Wajdy, któremu przesłałam swój przekład *Atłasowego trzewiczka*. On też wie, że to ostatni dramat miłosny XX wieku i stwierdza, że jest to dramat wspaniały. Ale Wajda – któremu przekazałam ten tekst na życzenie rodziny Claudela, lecz i z własnej inicjatywy – zwraca mi go ze słowami, że bardzo długo nad tym myślał, że do filmowej interpretacji tekst ten się nie nadaje, dlatego że jego siła i piękno to jest słowo poetyckie, co w filmowej wersji musiałoby być jednak zredukowane bardzo i zniekształcone. Na scenę zaś trzeba by mieć kongenialnych aktorów. Udało się to raz w Paryżu, bo znalazł się taki zespół kongenialnych aktorów. On tu w Polsce takiego zespołu nie widzi. No i kończy tym, że chyba jeszcze nie nadszedł czas, żeby taki dramat wprowadzić na scenę. Taki akcent jednak niewesoły dla teatru w jego liście.

Tak że Claudel dzisiaj w teatrze nie jest na czasie. Modni są inni. W dalszym ciągu modny jest teatr okrucieństwa, teatr absurdu. Właśnie *Antygona w Nowym Jorku* Głowackiego, amerykańska dramaturgia tego typu czy niemiecka – bardzo okrutna. Nie przezwyciężyliśmy jeszcze tego trendu. Teatr jest w impasie, bo musi wyjść z tego zaklętego kręgu modnych, czyli okrutnych i absurdalnych sztuk teatralnych.

**W.Ch.:** *Czyli Pani raczej odrzuca na przykład Becketta, który jest dziś bardzo uznanym dramaturgiem?*

**I.S.:** Nie, nie mogę się w ten sposób wyrazić. To, co w swoim czasie tak brzydko nazwano *Końcówką*, a co w oryginale znaczy coś zupełnie innego (*The End of the Game*) – ta wizja ostateczna końca świata – było wielkim wstrząsem dla tego zindustrializowanego i zmaterializowanego świata XX wieku, ale to jest oczywiście wizja dla nas chrześcijan absolutnie nie do przyjęcia i powinna ona zostać zrównoważona zupełnie inną wizją. Nie tak się na szczęście skończy świat, jak w naszym widzeniu. Poza tym bez końca nie możemy przy tym Becketcie trwać. To był pewien etap, pewne ostrzeżenia – jak mówię – dla zmaterializowanego świata, ale to nie może być ostatni akcent naszych doświadczeń teatralnych i naszej teatralnej wizji. Musimy zobaczyć inny świat i inne rozwiązania.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, dlaczego teatr przeżywa kryzys? Dlaczego nie mamy Eliota, Meterlincka, nie mówiąc o Goethem albo Szekspirze? Z teatrem się dzieje źle, to widać wyraźnie.*

**I.S.:** Trudno odpowiedzieć na to pytanie, trudno pokusić się o taką syntezę: My po prostu stwierdzamy fakt oczywistego kryzysu, który włącza się chyba w wielki syndrom kryzysu kultury w ogóle, kryzysu wartości, człowieka, w sensie utraty możliwości pokazania pozytywnego modelu człowieka. Kryzys człowieka, kryzys świata i kryzys teatru to nie są przecież zjawiska odosobnione. To jest syndrom wspólny całej kulturze i teatr jest tylko jednym odcinkiem, na którym się ujawnia ta tendencja, tylko ujawnia się w sposób najbardziej może oczywisty i taki wizualnie nawet dostępny.

**W.Ch.**: *Czy Pani Profesor widzi jakieś jaskółki w teatrze, propozycje, które by akcentowały jednak pozytywne wartości? Na przykład wydaje się, że Mrożek z* Miłością na Krymie *jest jednak taką wielką afirmacją miłości na tle zmienności i relatywności dziejów.*

**I.S.:** No więc w ogóle Mrożek wydaje mi się wielką nadzieją teatru i w stosunku do dramaturgii polskiej pozycją jak najbardziej w dalszym ciągu aktualną i obiecującą. Ale niewiele jest rzeczywiście nowych pozycji teatralnych. Wydaje mi się, że musimy wrócić do zapomnianych czy niewyeksploatowanych jeszcze pozycji. Jeszcze wciąż wielki teatr romantyczny, i Eliot, i Claudel czekają na „odkrycie teatralne".

**W.Ch.:** *I Oscar Milosz...*

**I.S.:** ...to jest teatr do odkrycia, którego polski teatr jeszcze nie przeżył. To jeszcze stoi przed nami, my to doświadczenie musimy zdobyć, zrealizować, nie możemy przeskoczyć przez nie. Ale istotnie, wśród nowych autorów nie widać obiecujących postaci. Po wtóre taka – jak to mówi młodzież – akonsolacyjna wizja świata jest dziś niemodna. Ja napisałam świeżo artykuł, który ukaże się w „Akcencie" pt. *Okrutna nadzieja teatru współczesnego* i zacytowałam tam zdanie takiego młodego, włoskiego zresztą, autora dramatycznego, który z pogardą odnosi się do tej literatury consolatrice i który mówi o sobie: „io sono apocalittico". A więc modny jest ten teatr apokaliptyczny, niestety, i musimy to przezwyciężyć, żeby wyjść ku innej wizji świata, właśnie chrześcijańskiej. Przecież Claudel też był świadomy tego, że problem bardzo zasadniczy nierozerwalności małżeństwa i istoty tego sakramentu jest na ogół dla ludzi obojętny albo zupełnie śmieszny, że wzruszają ramionami: kto dziś się przejmuje takimi rzeczami! A jego cały dramat jest na tym problemie zbudowany. Przecież już cały francuski teatr z okresu Claudela był przepełniony komediami i tragediami, gdzie ten problem właściwie nie odgrywa żadnej roli. A w *Atłasowym trzewiczku* jest sprawa centralna tego sakramentu: że istotą sakramentu małżeństwa nie jest miłość – jak się tam mówi – ale przyzwolenie, obietnica, przysięga.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, chciałbym przy końcu naszej rozmowy zapytać o taką sprawę: proszę powiedzieć, która z dziedzin, które Pani jakoś przebiegła w swoim życiu, jest dla Pani najważniejsza? Powiedziała Pani w rozmowie z Mamoniem dla „Tygodnika Powszechnego": „Za największe szczęście uważam osiągnięcia moich wychowanków, jak też ich trwałą przyjaźń". Ale poza ludźmi przecież ma Pani w swoim dorobku wielkie dzieło: Ośrodek Badania i Dokumentacji Teatru Religijnego, wyniki badań metodologicznych w dziedzinie teatrologii, rezultaty prac nad Norwidem, książki, publikacje... Co Pani uważa za najważniejsze?*

**I.S.:** Rzeczywiście w zakresie organizacyjnym i pracy na Uniwersytecie to może ten Ośrodek Dokumentacji i Badań nad Teatrem Religijnym. On niestety został zahamowany, jeśli nie zniszczony, ponieważ odebrano nam etat dokumentalisty, a w praktyce także i lokal do użytku dokumentacyjnego. Tak że nie wiem, czy to przetrwa, czy jeszcze się odrodzi. Są jeszcze w robocie pewne prace doktorskie na przykład praca o współczesnym dramacie i teatrze religijnym na Śląsku. Może dojdzie do druku wielkiej pracy Strzeleckiego o teatrze seminaryjnym w okresie pontyfikatu Jana Pawła II. Długo walczyliśmy o możliwość druku tej pozycji; zdaje się, że w Redakcji Wydawnictw KUL nareszcie to marzenie się zrealizuje. Kilka takich prac jest jeszcze w toku. Natomiast sam Ośrodek Dokumentacyjny w praktyce przestał już istnieć z woli władz KUL-u. Trzeba to wyraźnie powiedzieć. Bardzo, bardzo nad tym boleję.

Zostałam wiosną tego roku uhonorowana przez Pen-Club za moją eseistykę teatralną. Ale nie wiem, czy to rzeczywiście najbardziej uderzający czy cenny element mojej pracy naukowej. W swoim czasie właśnie te metodologiczne refleksje, które w kilku moich książkach doszły do głosu – z tego jednej drukowanej za granicą w języku francuskim – zrobiły mi nazwisko za granicą. Ale naturalnie i ta praca powinna być w dalszym ciągu uzupełniana i rewidowana, żeby zachowała trwałą wartość.

**W.Ch.:** *Pani Profesor właściwie jest stale w drodze, Pani jest stale w biegu: te uniwersytety, miejsca pobytu, to przenoszenie się, ciągłe podróże. Proszę powiedzieć podsumowując: gdzie jest naprawdę Pani dom? Gdzie Pani by umiejscowiła swój dom? Czy w Snipiszkach, w Wilnie, czy we dworze w Glinciszkach, gdzie przeżyła Pani takie dramatyczne chwile, czy na KUL-u? Gdzie jest Pani dom?*

**I.S.:** Muszę powiedzieć tak jak Konwicki, że tak naprawdę to ja mieszkam wciąż w Wilnie. Oczywiście, tu się liczy atmosfera Wilna, ludzie z tego okresu, przyjaźnie, tamten Uniwersytet, który mnie wychował... i to chyba najważniejsze w moim życiu i z tym się czuję najbardziej związana. Uniwersytet Stefana

Batorego – ten Uniwersytet, który miał tak wysoki ethos i był poznawczo tak bardzo bogaty, inspirujący, i z którego zachowałam pamięć tylu ludzi wspaniałych: Pigonia, z którym się najpierw zetknęłam, potem Kridla, Elzenberga, Zdziechowskiego, Srebrnego. Tych nazwisk można by jeszcze trochę więcej wymienić. Zresztą i Czeżowski miałby tu swoje miejsce, chociaż właśnie był tak bardzo odosobniony w zakresie swojego widzenia świata. Ale też był to człowiek wysokiej etyki, na pewno. No i późniejsze przyjaźnie, też i lubelskie – właśnie te pierwsze lata pobytu na KUL-u jakoś trwale się związały z moją pamięcią i z moim dojrzewaniem.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, Pani dom to w dużej mierze nauka. Nie założyła Pani własnego domu rodzinnego. Czy nauka to taka „okrutna pani", która wymaga wyrzeczenia i wyłączności?*

**I.S.:** Praca naukowa wymaga wyrzeczeń. Na pewno wymaga i to nie tylko w sensie: rodzina czy samotne życie. To chyba nie w tych kategoriach jest dylemat i alternatywa, bo praca naukowa wymaga wielu wyrzeczeń zawsze i w każdym stanie cywilnym, i absolutnie nie jest do pogodzenia z inną działalnością, nawet religijnej natury. Dlatego ludzie, którzy się zaangażowali bardzo aktywnie w pewne wspólnoty religijne, są dla nauki straceni – jak dobrze widzimy własnymi oczyma na KUL-u. Na pewno nie do pogodzenia z nauką jest łapanie pieniędzy i ci, co teraz są tym zajęci, po różnych Zamościach i innych szkołach, mają po dwa lub trzy etaty – są dla nauki straceni, bez względu na to, że pisują wiele w doraźnych czasopismach. Bo to też jest nie do pogodzenia. Praca naukowa wymaga jednak skupienia. Obcowanie z przyrodą nie jest tutaj takim odciągnięciem od pracy naukowej. Ale inne zajęcia, czy to zarobkowe, czy właśnie absorbujące czasowo działania społeczne nie wytrzymują konkurencji. A raczej praca naukowa nie wytrzymuje ich konkurencji.

**W.Ch.:** *Czyli ta droga wymaga jakiejś silnej ascezy. Ale czy wiele osób może sobie ze względów bytowych – pozwolić na taką ascezę?*

**I.S.:** Gonienie za pieniędzmi na pewno człowieka pomniejsza i odrzuca od nauki, zwłaszcza że sądząc po moich obserwacjach nie jest ono często spowodowane tym, że „dla chleba" potrzeba tych rozlicznych i doraźnych, rozproszonych „dochwytków". Raczej dla samochodu, dla utrzymania wielkiego domu na wysoki połysk czy czegoś takiego. Oczywiście że pracownik naukowy powinien być na tyle zabezpieczony finansowo, żeby nie musiał oddawać się zajęciom doraźnym i odciągającym go od pracy. Ale wydaje mi się, że najczęściej – przynajmniej w zasięgu mojego widzenia – jest to postępowanie raczej spowodowane chęcią „wysokiego połysku" niż koniecznością.

**W.Ch.:** *Pani Profesor, wróćmy na koniec do źródeł, czyli do Wilna. Była Pani w Wilnie kilka tygodni temu. Proszę powiedzieć, jak było tym razem?*

**I.S.:** No nie pierwszy raz byłam w Wilnie ostatnimi laty, ale pierwszy raz byłam na Uniwersytecie, zaproszona przez profesora Kalédę, który drugi rok prowadzi tam polonistykę. Uroczy człowiek – nie znajduję innego określenia. Litwin, skromny, życzliwy i naprawdę zatroskany o to, aby ta polonistyka tam rozwinęła się dobrze. Zaprosił mnie z wypowiedzią o przedwojennej polonistyce na tym uniwersytecie. Bardzo wdzięczny temat, więc ogromnie mnie to ujęło i swobodnie mówiłam o tym właśnie, jak bardzo silna była wtedy młodzież: moralnie i intelektualnie, naukowo.

**W.Ch.:** *Powstaje w Wilnie polska uczelnia. Czy to jest żywy uniwersytet?*

**I.S.:** Zetknęłam się tylko z rektorem tego polskiego uniwersytetu, rozmawiałamz nim parę godzin. Natomiast nie było okazji wejścia na teren tego uniwersytetu, który już ma jakieś zaplecze, nawet i gospodarcze. Tam polonistyki nie ma na razie, tylko pedagogika ogólna, jak gdyby przygotowawanie do studiów (nawet medycznych) poprzez różnorakie kursy. Lecz wykład miałam na litewskim Uniwersytecie i właśnie tak entuzjastycznie wyrażam się o kierowniku katedry filologii polskiej. Jest to bardzo obiecujące. Niespodzianką dla mnie w Wilnie było również, że trafiłam tam na dwudniową sesję o Piłsudskim.

**W.Ch.:** *Na Uniwersytecie?*

**I.S.:** Nie, rzecz powstała z inicjatywy stowarzyszenia naukowców polskich. Romuald Brazis, profesor fizyki, jest tam czynny i jakby prezyduje temu stowarzyszeniu. Ale w sesji brali też udział i litewscy historycy. A rzecz się działa w polskiej szkole im. Jana Pawła II. Więc dane mi było też poznać tę szkołę. Bardzo elegancka, nowoczesna, zbudowana w taki półokrąg, ale tylko na dwóch poziomach, tak że absolutnie nie wystarczająca dla tej ilości młodzieży (około dwu tysięcy osób), która tam się już teraz skupiła. A perspektywy rozwojowe są ogromne; tam co roku przybywa coraz więcej młodzieży. To jedna z sześciu dużych szkół polskich w Wilnie, z których każda ma powyżej półtora tysiąca uczniów.

**W.Ch.:** *Czy napotkała Pani jakieś ślady swojej przeszłości?*

**I.S.:** Ja tam tym razem pojechałam z telewizją, która robi o mnie film biograficzny. Więc zawieźli mnie tam, gdzie spędzałam wakacje na koloniach nad Wilją, do Glinciszek, gdzie byłam świadkiem, prawie ofiarą mordu w czasie wojny. No więc w takich miejscach, jak w moim przedwojennym domu czy na

Rossie przy grobie ojca, były robione zdjęcia. Wielkim też dla mnie przeżyciem było moje uczestnictwo – ale już bez telewizji – w pielgrzymce na Górę Krzyży. To jest jednak wielkie przeżycie ta Góra Krzyży, gdzie zresztą Papież modlił się podczas swojej pielgrzymki na Litwę w 1993 roku. Ta prowizoryczna kapliczka, gdzie Papież odprawiał Mszę św., została zachowana. Zdaje się, że nie mają na razie zamiaru jej burzyć, tak że to już zostanie jako pamiątka świadcząca o obecności tam Papieża. Ojciec święty był wtedy bardzo przejęty tym widokiem wielu tysięcy krzyży – już teraz nie można ich policzyć nawet: do jakichś trzydziestu tysięcy krzyży doliczono się ostatnio, a potem już zrezygnowano z liczenia, bo tych krzyży jest tak bardzo wiele i ciągle ich przybywa. To są w większości krzyże dziękczynne, wota dziękczynne, bardzo piękne, przynoszone po prostu przez ludzi.

**W.Ch.:** *Ojciec święty jest pod wielkim wrażeniem tej Góry Krzyży i często o niej wspomina. Mówi – na przykład ostatnio w Skoczowie – o krzyżu jako wartości, która może pomóc człowiekowi pokonać kryzys. Myślę, że Papież to wielka nadzieja dla nas w czas kryzysu.*

**I.S.:** Wspomniałam tutaj już, jakim był On elementem integracyjnym nawet wówczas, gdy zjawiał się w Lublinie tylko od czasu do czasu. Miał w sobie ten jakiś „kleik", który ludzi jednoczył i zbliżał. Jan Paweł II wydaje mi się znakomitym, wspaniałym papieżem. I jeżeli może nie zdołał tak na ludzi oddziałać, jak byśmy tego pragnęli, to miejmy nadzieję, że jego nauka i jego oddziaływanie okażą się trwałe. Może powolne, może to przyjdzie później, może powinniśmy cierpliwie jednak czekać, aż zatoczy szersze kręgi, niż dzisiaj to obserwujemy. Niewątpliwie przecież jest postacią opatrznościową. Wierzymy chyba, że wybór papieża odbywa się przy pomocy Ducha Świętego i na pewno ten udział jest decydujący, i tym razem był niezwykle szczęśliwy. I podziwiam bardzo – nie tylko kocham Papieża, ale podziwiam bardzo Jego odwagę, Jego determinację i ofiarność. Rzucił siebie przecież – w rozmaitym sensie tego słowa, nawet najbardziej ogólnym – w służbę Bogu i człowiekowi. Zdecydował się pójść przeciwko różnym modom, oczekiwaniom i sugestiom. Wie, na co się naraża, co go może spotkać i co go na szczęście jak dotąd omija. Ale istnieje nienawiść, która gromadzi się jednak w anonimowych może ośrodkach; jesteśmy świadomi przecież, jak to zło wciąż na niego czyha. Nie jest bezpieczny. Tylko Opatrzność Boża i nasze modlitwy, i nasze przywiązanie powinny Go od tego chronić. On wie, że poszedł przeciwko wielkim mocom zła. Wierzymy, że je przezwyciężysy.

**W.Ch.:** *Bardzo dziękuję Pani Profesor za te dwa niezwykłe spotkania.*

*Lublin, kwiecień-maj 1995 roku*

**Irena SŁAWIŃSKA**

# POŻEGNANIE „WROGA”
## (Tryptyk paraboliczny)

Dla uzasadnienia podtytułu – przywołajmy Norwidowską formułę o parabolizujących się wydarzeniach. Na pozór proste, zwyczajne, szare czy – po Norwidowsku: „bezkolorowe” – obleka w szczególne znaczenia lub wręcz symboliczną godność sama ich sekwencja i kumulacja.

Tak się stało przecież w bardzo nabrzmiałym okresie mego życia, rozpiętym między nadzieją i rozpaczą, w mojej „ojczyźnie domowej”, właśnie utraconej. Trzy skrzydła tego tryptyku sytuują się między początkiem lipca 1944 i lutym 1945; w przekładzie na kategorie historycznych wydarzeń: „między Ostrą Bramą” i „Jałtą”. Scenerią tych wydarzeń stało się miasto, już przechrzczone.

### I. „IN HOC SIGNO...”

Najwcześniejsze z tych wydarzeń przypada na pierwsze dni lipca i wiąże się z akcją nazwaną „Ostra Brama”, akcją będącą finalnym aktem „Burzy”. To etap walk ulicznych, nękania Niemców i wypierania z miasta – choć na razie było jeszcze w niemieckich rękach. Akcję tę prowadziły oddziały Armii Krajowej, a ściślej grupy partyzantów kryjące się po cmentarzach, ogrodach, strychach i dachach.

W Wilnie znalazłam się w końcu czerwca 1944, bezpośrednio z Glinciszek, po przeprowadzonej tam ekshumacji kilkudziesięciu (39.) ofiar mordu dokonanego na mieszkańcach osiedla przez litewskie formacje policyjne. Wstrząśnięta śmiercią wielu znanych mi dzieci, w tym moich uczniów, nie szukałam już bezpiecznego schronienia. Dotarłam do przyjaciół zamieszkałych w kompleksie gmachów uniwersyteckich, w domu, który ongiś „piorun zaszczycił pierwszeństwem”.

A tu nagle – strzelanina, alarm! Zegnano nas wszystkich do piwnic – to partyzanci strzelali z dachów do oddziałów niemieckich. Zagrożono nam śmiercią, rozstrzelaniem. Podniósł się lament matek i dzieci. Kres temu poło-

żyły pertraktacje moich przyjaciół Poznaniaków: rzeczowy spokój pana Bolesława skutkował zawieszeniem wyroku pod warunkiem, że akcja partyzancka się tu nie powtórzy. Wtedy zginiemy wszyscy. Mieliśmy jednak pozostać w piwnicy.

Nie, taki zaduch i lamenty to nie dla mnie – powiedziałam sobie. Pomknęłam więc na najwyższe piętro, do mieszkania przyjaciół. Drzwi otwarte – znęcił mnie tapczan, na który się rzuciłam, szybko się rozebrawszy, znużona piskami i zaduchem. Nie bez ucisku sumienia jednakże: grzech przeciw wspólnocie! Nie dane mi było jednak zaznać spokoju: zaraz nowa strzelanina z dachu, nowa akcja partyzantów! „Źle! – przeszyła mnie myśl – Trzeba czym prędzej zbiec na dół. Najpierw: ubrać się. Zdążyć". Niezgrabnie wbiłam się w sukienkę. Skok ku drzwiom – wprost na Niemca.

Potem już wszystko następowało jak w przyspieszonym filmie: przyciągnął mnie i osłonił peleryną. Z dołu dudniły już po schodach ciężkie kroki: nadbiegali żołnierze. Wtedy usłyszałam spokojny głos mego wybawcy: „Da ist niemand!". Kroki oddaliły się.

I wtedy właśnie – zanim uchyliła się peleryna – dając mi znak do ucieczki – ręka, którą do owej chwili nazwałabym ręką wroga, przekreśliła moje czoło wzdłuż i w poprzek, najszlachetniejszym gestem człowieczym. In hoc signo przyszło ocalenie – a z nim dar, cenniejszy niż życie.

Zbiegłam do wystraszonej gromadki: „Nikt z nas nie zginie!" – oświadczyłam z mocą, nie dodając: „Bo ja mam jeszcze coś do spełnienia". Dopiero po latach spotkałam taką formułę Herberta: „Ocalałeś nie po to, aby żyć: masz mało czasu, trzeba dać świadectwo".

## II. „PO ŁAMANIU CHLEBA..."

Listopad. „Zły to miesiąc dla Polaków" – a wówczas, w 1944 roku – okrutnie zły. Wyrzuceni już z naszych mieszkań, stłoczeni po kilka obcych rodzin w jakichś izbach bez szyb, wody, opału, z nakazem całonocnych dyżurów na podwórzu w ostrym już mrozie... Budzeni nocą dla „prowierki dokumientow" (po której zawsze coś ginęło)... No i stale głodni, bo mały „pajok", należny tylko osobie pracującej, musiał wyżywić całą rodzinę (w moim wypadku: czteroosobową). Miało nas to skłonić do „dobrowolnego" wyjazdu... Różnie oszukiwało się ten stały głód: pracą, przyjacielskimi pogawędkami, pożegnalnym obchodzeniem miasta, lekcjami z młodzieżą (tajne nauczanie trwało przecież nadal). Całe dnie spędzałam w Archiwum, zrazu Państwowym, a potem Miejskim; tam też spotykały się komplety i przepisywało się na maszynie komunikaty radiowe.

Jako osoba pracująca dostawałam też kartkę na obiad do stołówki, którą stała się przemiła ongiś cukiernia Sztralla. Chodziliśmy pojedynczo, na zmianę, więc tzw. obiad zawsze w obcym gronie.

I tym razem przysiadło się do mnie jakieś małżeństwo litewskie. Rozmawiali między sobą, nie zwracając na mnie uwagi. Zbliżył się jednak jeszcze jeden mężczyzna, o miłej twarzy. Pozdrowił nas zwykłym „Łaba diena". Odburknęłam mu również po litewsku: „Łabas". Wdał się w rozmowę z małżeństwem, ale jakby mnie obserwując kątem oka. Dostrzegł, że szybko schowałam dodany do wasserzupki kawałek chleba (dla Krzysia, naturalnie). Wstał: zmusił mnie – przenikliwym spojrzeniem – do podniesienia oczu. Przewalczył ich ostrość. Wtedy wyjął z teczki bochenek chleba i połamał go na cztery części – dla każdego z nas. Położył przede mną. Czy przesłyszałam się, czy naprawdę szepnął: „Accipe..."? Jak długo płakałam z głową opartą o blat stolika – nie wiem. Nie w cukierni Sztralla byłam przecież, tylko tam, w dalekiej Judei. Ale chleb leżał przede mną, rzeczywisty. Na świadectwo.

## III. „TE POGAŃSKIE RĘCE..."

I to wydarzenie sytuuje się w Wilnie, tym razem we wspomnianym już Archiwum Miejskim zajmującym budynki klasztorne OO. Franciszkanów, częściowo już okupowane wówczas przez lazaret sowiecki. Ranni żołnierze odwiedzali nas często czy to dla rozmów (wartych utrwalenia!), czy z prośbą o napisanie lub odczytanie listów: z „bukwami" gorzej sobie radzili niż z ludnością cywilną! Grono nasze – pracowników Archiwum – było czysto polskie: dr Jerzy Orda, mgr H. Michniewicz, dr Zimnicki (dyrekcja), ja – techniczny pracownik i pan Jabłonowski z Poznania, bardzo kulturalny pan, chyba ongiś wysoki urzędnik. Tam właśnie dosięgła nas hiobowa wieść o Jałcie.

Grom z jasnego nieba! Więc alianci uznali Stalina za jedynego zwycięzcę, który może dyktować światu prawa? Tylko on ma zdecydować o nowej mapie Europy – bez względu na sytuację etniczną i kulturową Europy Środkowej i Wschodniej?

Czytało się nieraz w starych powieścidłach o sytuacji, w której „pani hrabina, przeczytawszy list od niewiernego kochanka, osunęła się martwa na ziemię". Czytało się to z przymrużeniem oka, naturalnie. Któżby w to wierzył? A jednak...

I to nikt z nas, wilnian, którzy traciliśmy naszą domową ojczyznę, przez nas przecież zamieszkałą, o kulturze przez nas wieki budowanej! – ale właśnie on, jedyny pośród nas przybysz z Wielkopolski pojął od razu rozmiar tego werdyktu. Szepnął tylko: „To już koniec!" (wolności? świata? kultury?) i – dosłownie! – osunął się martwy na ziemię.

Nie pamiętam już – sama w szoku! – czy wezwano lekarza z lazaretu, który by stwierdził zgon. Postanowiono go przenieść do kościoła Franciszkanów, tuż obok przecież.

Jabłonowski był wysokim mężczyzną (słusznego wzrostu), lat około pięćdziesięciu, silnej budowy. Niełatwo go było dźwignąć – ani kruchutki dr Orda,

ani dr Zimnicki nie wchodzili tu w rachubę jako odpowiednia siła. Rozglądaliśmy się bezradnie.

I wtedy właśnie ruszył ku nam żołnierz sowiecki z lazaretu. Szedł powoli, sam przecież chory. Zbliżył się z wyraźną intencją pomocy. „Izwoltie...". Poderwało mnie. Krzyknęłam do kolegów: „Chybaby nie chciał, by go dotknęły takie pogańskie ręce!". Ale żołnierz już się pochylił nad zwłokami. I wtedy zza kołnierza jego brudnej i poszarpanej koszuli wysypały się medaliki i szkaplerze.

**Rocco BUTTIGLIONE**
**Jarosław MERECKI SDS**

# EUROPA JAKO POJĘCIE FILOZOFICZNE
## Część trzecia[1]

*Na pytanie o prawdę chrześcijaństwa można odpowiadać różnie, nie można go jednak pominąć – i to nie z powodów dyscyplinarnych, lecz kulturowych. To natomiast oznacza postawienie w centrum naszych współczesnych dyskusji pytania o Europę.*

## TRADYCJA EMPIRYSTYCZNA

Podczas gdy historia Europy kontynentalnej ostatnich stuleci jest historią zmagania się racjonalizmu ze sceptycyzmem, historia Anglii swą swoistość zawdzięcza związkowi z prądem myślowym, który do pewnego stopnia określić by można jako angielską „filozofię narodową". Filozofią tą jest empiryzm. Z dziejami Anglii związane są dzieje innych krajów anglosaskich, które posługują się językiem angielskim.

Chcąc zdefiniować empiryzm za pomocą krótkiej formuły możemy powiedzieć, że jest on protestem przeciw racjonalizmowi, protestem który pozostaje jednak w ramach racjonalizmu i jest mu podporządkowany pomimo swojej opozycyjności. Szczególnie wyraźnie jest to widoczne w filozofii D. Hume'a. Zupełnie słusznie zauważa on, że rozum nie może ogarnąć całego świata, a przede wszystkim – nie może dyskursywnie uzasadnić swej własnej prawomocności. Odpowiedź na pytanie o ostateczne uzasadnienie poznania musi zawsze odwołać się do jakiejś oczywistości. Tę oczywistość można wprawdzie kwestionować, nie można jej już jednak dalej uzasadniać. Racjonalizm chce być bezzałożeniowy; jednak myśl zawsze posiada jakieś założenia, jest zawsze odniesiona do czegoś, co nie jest jej wytworem. Teoretyczny protest przeciw filozofii, która pojmuje prawdę jako zgodność rozumu z sobą samym ma wiele cech, które czynią go pokrewnym klasycznej metafizyce i realistycznej fenomenologii.

Świat racjonalizmu jest światem wewnętrznie zamkniętym. Każde zdarzenie jest w nim zależne od wszystkich innych zgodnie z ideą całości. Wynikiem – a jednocześnie założeniem – systemu jest usprawiedliwienie tego, co faktyczne,

---

[1] Jest to ostatnia część tekstu, którego części pierwsza i druga ukazały się w „Ethosie" 7(1994) nr 4 oraz 8(1995) nr 1.

usprawiedliwienie, które jednocześnie jest dowodem na rozumność świata. W filozofii Hegla ta intencja racjonalizmu przybiera formę spekulatywnego koła. Pierwszy człon filozoficznego dowodu, od którego rozpoczęło się rozumowanie, musi na końcu zostać wyprowadzony z wprowadzonych w międzyczasie członów pośrednich i poprzez to zostaje „zniesiony" (aufgehoben). W jeszcze niedoskonałej formie racjonalizmu, na przykład u Leibniza czy Kartezjusza, krąg pozostaje w jednym punkcie niedomknięty, otwarty; aby przekroczyć tę systemową lukę, trzeba założyć istnienie Boga jako pierwszej przyczyny istnienia i ruchu. Bóg jest wówczas oczywiście jedynie konsekwencją systemu (czy też ucieleśnieniem wewnątrzsystemowej konieczności) to właśnie jest Pascalowski Bóg filozofów[2].

Świat empiryzmu ma całkowicie inną naturę. W świecie tym treść ludzkiego doświadczenia nie może zostać wydedukowana spekulatywnie. Jedyny sposób poznania, który jest nam dostępny, to bezpośredni kontakt z rzeczami i wydarzeniami – w empiryzmie spekulację zastępuje doświadczenie. W świecie doświadczenia istnieje zarówno pewność, jak i niepewność. Pewność opiera się zawsze na wydarzeniu poznawczym, które możemy nazwać wglądem. Może się tu nawet zdarzyć, że wydarzenia poznawcze, które są nam dane równie bezpośrednio, jawią się jako wzajemnie sprzeczne, lub lepiej: wydają się nam wzajemnie sprzeczne. Świat empiryzmu jest niekompletny i otwarty. Mogą się w nim zdarzyć – przynajmniej w zasadzie – nawet cuda, ponieważ rozum otrzymuje swą miarę od niezależnego od niego w swym bycie i określoności świata, a nie narzuca światu swej własnej miary.

Niemniej jednak – jak wspomnieliśmy – empiryści pozostają w swym proteście podporządkowani racjonalizmowi; przyjmują bowiem bez większych zastrzeżeń racjonalistyczną koncepcję rozumu. Zamiast poddać krytyce racjonalistyczne pojęcie apriorycznego i apodyktycznego rozumu, zrzekają się oni – przynajmniej w znacznym stopniu – samego rozumu jako autonomicznej władzy poznawczej. Poprzez to empiryzm zbliża się bardzo do sceptycyzmu. Różnica między nimi polega na tym, że empiryzm zachowuje wciąż pewną dozę zaufania do ludzkich uczuć i relatywistycznego rozumu. Podczas gdy w swym sprzeciwie wobec apodyktycznego rozumu niszczy on wszelką możliwość zbudowania życia moralnego na podstawach rozumowej pewności, to jednak opierając się na uczuciach moralnych buduje etykę, której treść pokrywa się prawie całkowicie z etyką tradycyjną. Uczucia pozwalają nam bezpośrednio odczuć zasady, których nie jesteśmy w stanie zrozumieć i uzasadnić. Zasady te zostały potwierdzone przez długą tradycję i rozsądniej jest przyjąć je i respektować w życiu, jakkolwiek należy również przyjąć, że w konkretnych

---

[2] Znakomitą analizę rozwoju racjonalizmu od Kartezjusza do Hegla jako „pogrążania" się filozofującego intelektu w samym sobie zawiera praca W. Chudego, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji"*, Lublin 1993.

przypadkach dopuszczalne są wyjątki. Choć w empiryzmie prawda w dziedzinie moralności może być wprawdzie uznana i przekazywana dzięki uczuciom i tradycji, nie jest ona jednak uznana jako prawda, lecz jako prawdopodobieństwo i zwyczaj. Stare wartości wciąż obowiązują, lecz ich uzasadnienie nie jest już możliwe lub lepiej – uzasadnienie nie jest rzeczą rozumu (który dlatego właśnie zostaje tu odpolitycznionу), lecz uczucia czy też blisko z nim spokrewnionego zmysłu moralnemu (common sense).

Przyjęcie racjonalistycznego pojęcia rozumu doprowadziło w empiryzmie do podziału ludzkich zdolności poznawczych. Jedną z nich jest spekulacja, która uznana została za dzieło obcego rzeczywistości rozumu, drugą uczucia i zmysły, które w dziedzinie życia moralnego nie dają nigdy poznawczej pewności co do obowiązywalności uznawanych społecznie wartości. W najlepszych czasach cywilizacji anglosaskiej doprowadziło to do osobliwej i zarazem godnej podziwu równowagi: mieszanki fideizmu ze sceptycyzmem, która teoretycznie niszczy wszystkie wartości i jednocześnie w praktyce pozostawia je w stanie nienaruszonym.

Czy jednak równowaga ta jest stabilna? Wydaje się, że mogła się ona utrzymać tylko w sporze z racjonalizmem. W tym też wyraża się jej zależność od racjonalizmu. Kiedy jednak racjonalizm upada i zostaje zastąpiony przez sceptycyzmm, również empiryzm nie może się przed nim obronić. Sceptycyzm może się nawet uważać za logiczną kontynuację empiryzmu. W swoim pierwotnym ujęciu empiryzm znajduje dostateczną obronę przeciw sceptycyzmowi we własnym realizmie. Jest wprawdzie możliwe – twierdzi się – że wartości nie da się uzasadnić teoretycznie, ale czuje je zdrowy ludzki rozsądek – są one powszechnie uznane w społeczeństwie i dlatego powinno się uznać ich obowiązywalność. Nieuzasadnialność dobra zabrania nam je racjonalistycznie usprawiedliwiać, gdy jest kwestionowane, ale zabrania nam też kwestionowania go, jeśli znajdujemy je mocno zakotwiczone w społeczeństwie i ludzkich przekonaniach. Postawa ta wystarcza, aby obudzić zdrowy sceptycyzm wobec sceptycyzmu, gdy chce on teoretycznie i praktycznie podważyć podstawy moralności. Nie wystarczy to jednak, gdy społeczny przewrót wstrząśnie wartościami uznawanymi dotychczas za oczywiste i nie da się już dłużej uznawać powszechnej zgody za kryterium tego, co moralnie dobre. Cóż mogę powiedzieć człowiekowi, którego uczucia nie reagują już na dawne wartości? Co może zrobić filozof, jeśli zmysł moralny ulegnie erozji w całym społeczeństwie? Empiryzm – jako stanowisko pośrednie, znajdujące się poniekąd w pół drogi między racjonalizmem i sceptycyzmem – mógł przez dość długi czas pełnić rolę pozytywną, tj. w wystarczający sposób uzasadniał obowiązywalność wartości niezbędnych do sprawnego funkcjonowania wspólnoty politycznej. Natomiast dzisiaj, kiedy po upadku racjonalizmu sceptycyzm zatacza coraz szersze kręgi w społeczeństwie i w filozofii, również empiryzm znalazł się w kryzysie, nawet jeśli kryzys ten jeszcze nie zawsze jest bezpośrednio oczywisty.

W pierwszej chwili może się nawet wydać, że to empiryzm jest prawdziwym zwycięzcą w sporze różnych filozoficznych opcji (tj. racjonalizmu, sceptycyzmu i empiryzmu). Kiedy przyjrzymy się głównym nurtom filozoficznym naszego wieku, łatwo zauważymy, że współczesna filozofia przesuwa się od Marksa do Hume'a, tzn. zrezygnowano z polityczno-rewolucyjnego uzasadniania rozumności świata i podstaw ludzkiego życia wspólnotowego próbuje się szukać w etyce uczuć[3].

Z przedstawionych wyżej powodów uzasadnienie takie nie może jednak długo przetrwać. Musiałoby ono dokonać swego rodzaju generalizacji ludzkich uczuć, podczas gdy uczucia nie są wcale ogólniejsze od rozumu. Wobec różnorodności odczuć moralnych empiryzm musi ograniczyć się do budowania etyki w oparciu o faktycznie daną cywilizację. Tym samym wykonany zostaje jednak decydujący krok, który prowadzi od Hume'a do Nietzschego. Również u Nietzschego znajdujemy filozofię empiryzmu, przy czym teoria uczuć moralnych zostaje tu zastąpiona przez genealogię moralności. Nietzsche nie przyjmuje uczuć moralnych jako danej ostatecznej i nieredukowalnej, lecz sprowadza je – przez psychologię resentymentu – do zfrustrowanej i frustrującej woli mocy. Wydaje się w każdym razie, że społeczne przemiany, które obserwujemy, potwierdzają raczej teorię Nietzschego niż Hume'a, a to oznacza, że empiryzm nieuchronnie przechodzi w nihilizm.

Nie trzeba tu dowodzić, iż jest to całkowicie przeciwne pierwotnej intencji empiryzmu. U Locke'a na przykład znajdujemy jeszcze wiele pozostałości dziedzictwa scholastycznej filozofii politycznej, która opierała się na teorii prawa natury (za pośrednika między scholastyką a empiryzmem może uchodzić R. Hooker). Natomiast Berkeley próbował rozwinąć taką teorię ludzkiego poznania, w której ludzki rozum zostaje utrzymany w granicach właśnie po to, aby zachować możliwość objawienia.

Aby zrozumieć rozwój kultury politycznej w krajach anglosaskich, musimy pamiętać o naszkicowanym powyżej rozwoju empiryzmu. Kiedy ojcowie konstytucji amerykańskiej tworzyli ten doniosły dokument, byli przekonani o tym, że zmysł moralny nadawać będzie konkretną treść zapisanym tam zasadom ogólnym. Tymczasem z biegiem czasu zmysł ten stanął wobec wyzwania przemian w społeczeństwie. Wyzwaniu temu nie można było udzielić żadnej odpowiedzi opartej na racjonalnym poznaniu, ponieważ z zasadniczych powodów w empiryzmie rozum nie może odgrywać w dziedzinie moralnej roli kierowniczej. Jedyną odpowiedzią mogła być zatem czysto tradycjonalistyczna i fideistyczna obrona skostniałej i suchej przyzwoitości, czyli purytanizm. Purytanizm natomiast musiał ostatecznie ustąpić miejsca antypurytanizmowi, który utożsamia się z amoralizmem. Z powodu tej słabości empiryzmu łatwo

---

[3] Wydaje się nawet, że emocjonalizm jest jedną z charakterystycznych cech współczesnych demokracji.

i w stosunkowo krótkim czasie można było osłabić (czy nawet zniszczyć) moralną substancją narodów. Podczas gdy na kontynencie upadek marksizmu spowodował przejście w filozofii od Marksa do Hume'a, w krajach anglosaskich odbywa się prawie niezauważalne przejście od Hume'a do Nietzschego – czasem przez pośrednictwo francuskich wersji filozofii tego ostatniego, jak na przykład postmodernizmu J. Derridy, a czasami po prostu przez odrzucenie oczywistych dotąd postulatów zdrowego rozsądku, które bez teoretycznego uzasadnienia obowiązywały jednak dotychczas w sposób bezwarunkowy na poziomie praktyki. Dokonuje się tym samym powoli i prawie niepostrzeżenie przejście od empiryzmu do całkowicie innego świata myśli, to jest do nihilizmu.

Empiryzm różnił się od filozoficznego racjonalizmu także tym, że nie próbował żadnego bezpośredniego uzasadniania idei wspólnoty politycznej. Podobnie jak w wypadku uzasadniania idei moralności, również uzasadnianie idei powinności politycznej odbywało się zawsze przez pośrednictwo uczuć lub doświadczenia zmysłowego i dlatego z istoty swej nie mogło mieć charakteru apodyktycznego. Wydaje się zresztą, że na wyspach brytyjskich filozofia nie jest tak życiowo doniosła, jak to przynajmniej w pewnych epokach było na kontynencie. W tradycji empirystycznej filozofia nie pełni bowiem roli zastępczej religii. Nie znaczy to oczywiście, że nie wnosi ona niczego do teoretycznych podstaw społeczeństwa politycznego; znaczy to tylko tyle, że nie przyjmuje na siebie zobowiązania dostarczenia społeczeństwu ostatecznego, apodyktycznego uzasadnienia. Można z niej najwyżej zaczerpnąć kryteria, które ułatwiają wydawanie sądów o rzeczywistości społecznej. W dziedzinie tej wypowiada się ona zresztą w tonie dużo lżejszym niż racjonalistyczna filozofia kontynentalna. Empirysta w żadnym razie nie czuje się przedstawicielem Absolutu na ziemi.

Kiedy jednak w społeczeństwie, którego filozoficzną podstawą jest empiryzm, dobry smak czy ogólnoludzkie uczucia przestaną być czymś oczywistym i niekwestionowanym, wówczas i filozofia musi zrezygnować z odróżniania dobra i zła w dziedzinie polityki.

Wraz z opisanym tu rozwojem empiryzmu tradycja angielska i tradycja kontynentalna zbiegają się we wspólnym nurcie filozofii europejskiej. W odniesieniu do problemu uzasadnienia więzi powinności politycznej, któremu poświęcić chcemy teraz naszą uwagę, oznacza to, że jej wcześniejsze, uniwersalistyczne uzasadnienie zastąpione zostaje uzasadnieniem partykularystycznym.

Czas nacjonalizmów zaczyna się dokładnie wtedy, gdy jedność ciała politycznego uzasadniana jest w oparciu o zasady, które powodują nieprzezwyciężalny rozłam między wewnętrzną i zewnętrzną stroną tego ciała. Zasady te mogą być natury utylitarystycznej lub też mogą się powoływać na wspólnotę przeznaczenia, która powstaje na podstawie wspólnoty krwi i ziemi. W każdym razie ci, którzy nie mają udziału w danej wspólnocie politycznej uchodzą za

obcych lub nawet za wrogów. Politykę konstruuje się wokół opozycji: przyjaciel wróg, przy czym przyjacielem jest obywatel, a wrogiem cudzoziemiec. Cudzoziemiec lub też – mówiąc ogólniej – inny kraj stają się usprawiedliwionym przedmiotem dążeń do rozszerzenia władzy lub poszukiwania korzyści dla własnego państwa. Idea ta rozprzestrzenia się coraz bardziej, a tym samym upada idea Europy jako jedności, która miała obowiązywać pomimo różnic między państwami i narodami oraz jednoczyć je w obejmującą wszystkich wspólnotę. Jednocześnie powstaje nowy rodzaj kolonializmu: obcy jako nieprzyjaciel staje się legalnym przedmiotem podboju własnego państwa.

Oczywiście, kolonializm przechodził różne etapy i przybierał różne formy. Pierwszy kolonializm Hiszpanów w Ameryce Łacińskiej i Anglików w Ameryce Północnej nosi jeszcze znamiona wypraw religijnych. W Ameryce Łacińskiej wojna zdobywcza pragnie usprawiedliwić się przez nawracanie niewiernych; natomiast w Ameryce Północnej silnie kalwinistyczna świadomość zdobywców nie ma w sobie cech misjonarstwa – traktuje tubylców jako odrzuconych przez Boga, z góry wybranych i przeznaczonych do wykorzystywania lub na zagładę. Czysto kolonialistyczna ideologia kształtuje się powoli i przyjmuje się powszechnie dopiero w dziewiętnastym stuleciu.

Poszczególne formy nacjonalizmu będą również przybierać różne formy w zależności od form narodowej filozofii, do której odwołają się jako do swego dziedzictwa. I tak w kraju najbardziej konsekwentnego racjonalizmu, tj. w Niemczech, istnieją jednocześnie najbardziej konsekwentna forma oświeceniowego kosmopolityzmu (marksizm) i najczystsza forma irracjonalistycznego nacjonalizmu (nazizm). Natomiast dziedzictwo empiryzmu uczyni angielski imperializm bardziej elastycznym. We Włoszech i Francji ten sam rozwój będzie miał jeszcze inne cechy. Ogólny jego kierunek jest jednak wszędzie podobny; skończy się on zaś wielkimi wojnami dwudziestego stulecia.

## KILKA UWAG O ZNACZENIU POSTMODERNIZMU

Mówi się dziś dosyć często, że weszliśmy w okres postmoderny. W tym miejscu naszych rozważań musimy się zatem zastanowić nad znaczeniem tego pojęcia.

Moderna (nowożytność) jest – jak to wyżej powiedzieliśmy – okresem racjonalizmu. Nie znaczy to, że w tym samym czasie nie istniały i nie wywierały na europejską świadomość znaczącego wpływu także inne, nieracjonalistyczne formy filozofii. Znaczy to tylko, że na sposobie, w jaki widziano całą problematykę filozoficzną, w sposób decydujący odcisnął swe piętno racjonalizm oraz że nieracjonalistyczne formy filozofii musiały ustosunkować się do filozoficznej problematyki racjonalizmu.

Racjonalistyczna próba rozumienia świata jako całości nie powiodła się. Przypadek marksizmu jest tylko jednym z przykładów upadku programu

Oświecenia. Innym znakiem tego upadku był kryzys kolonializmu. W ideologii kolonializmu – przynajmniej w jednym z jej wariantów – obecna jest właśnie idea jednego i jedynego modelu rozwoju, który z różną prędkością powinny wcielić wszystkie narody. Natomiast współczesność – wraz z postmodernizmem – odkryła na nowo kategorię „różnicy" (difference, J. Derrida). Kategoria „różnicy" znaczy między innymi to, że nie istnieją żadne proste, wszystko obejmujące modele, które odkrywają nam tajemnicę biegu dziejów. Ten właśnie stan rzeczy jest jednym z powodów, które ponownie skierowały naszą uwagę na pojęcie Europy. Przed drugą wojną światową do idei Europy nie przywiązywało się większego znaczenia. Oświecenie i kierunki filozofii z nim związane (aż do marksizmu włącznie) nie stawiały w gruncie rzeczy idei Europy w centralnym punkcie swoich teorii. Rzeczywiste znaczenie ma dla nich – jako ramy ich filozoficznych i politycznych projektów – nie Europa, lecz świat i cała ludzkość. Na przykład rewolucja marksistowska nie chce być tylko rewolucją europejską, lecz światową. Zgodnie ze swym samorozumieniem filozof Oświecenia reprezentuje świadomość nie europejską, lecz ogólnoludzką. Kryzys tego kulturowego programu rozpoczął się natomiast wraz z odkryciem jakościowej i nieredukowalnej różnicy dzielącej poszczególne kultury. Oświecony Europejczyk nie może już przemawiać w imieniu ogólnego rozumu i zmuszony jest do pogodzenia się z dużo skromniejszą samoświadomością. Każdy człowiek przynależy do pewnej konkretnej kultury i każdy może mówić tylko z wnętrza swej własnej kultury. Przedstawiciel Oświecenia sądził, że Indianie czy Chińczycy byli właśnie – i tylko – Indianami czy Chińczykami, to jest przedstawicielami pewnej konkretnej cywilizacji. Sam natomiast czuł się nie tylko Europejczykiem, lecz przedstawicielem całej ludzkości. Jako człowiek reprezentujący postęp oczekiwał, że inni wcześniej czy później powinni za nim podążyć. Sądził bowiem, iż reprezentuje nie jakąś konkretną kulturę, lecz rozum uniwersalny.

Zarówno sprzeciw poszczególnych kultur, jak i wzrastający sceptycyzm nowoczesnej epistemologii co do prawdziwościowego charakteru wiedzy naukowej na nowo przypomniały Europejczykowi o swoistości jego kultury. Odkrywamy ponownie, że jesteśmy Europejczykami i nasze pytania stawiamy (i w miarę naszych możliwości odpowiadamy na nie) tylko z wnętrza naszej przynależności kulturowej.

Upadek oświeceniowego kosmopolityzmu pociągnął za sobą reakcję w postaci rozprzestrzeniania się kulturowego relatywizmu. Warto zauważyć, iż konsekwencja ta może przyjąć – i rzeczywiście przybierała – dwie różne formy.

Relatywizm kulturowy może znaczyć, że nie obdarza się zaufaniem żadnej szczególnej formy kultury i próbuje się – na wyższym poziomie – dokonać zjednoczenia wszystkich kultur. W ten sposób powstaje synkretyzm, który na przykład wszystkie religie traktuje tylko jako różnorodne wyobrażeniowe formy tej samej prawdy, która w swojej pełni dostępna jest jedynie nielicznym

wybranym. Synkretyzm, który tak często pojawia się w dzisiejszych badaniach religioznawczych (a także w niektórych formach ekumenizmu) nie jest niczym innym, jak kompromisem pomiędzy myśleniem w kategoriach ogólności i myśleniem w kategoriach różnicy. Różnica jest tu obecna, ale tylko na powierzchni; w głębi obecna jest wciąż perspektywa metakulturowa, która tym razem nie jest już naiwnie wyprowadzana z nauk przyrodniczych, lecz widzi potrzebę jakiejś filozoficznej podbudowy i ostatecznie znajduje ujście we wszechobejmującej religii ludzkości.

Druga możliwość polega na radykalnym przyjęciu modelu różnicy i rezygnacji z jakiejkolwiek ogólności. Znaczy to jednak zarazem, iż radykalnie rezygnuje się z dziedzictwa Oświecenia. Człowiek nie może przekroczyć granic swej własnej kultury, pozostaje z nią tak silnie związany, że w żaden sposób nie potrafi dostrzec wartości innych kultur. W takim wypadku radykalnie odrzucone zostaje nie tylko całe dziedzictwo Oświecenia, ale i chrześcijaństwa, a nawet dziedzictwo filozofii. Musimy bowiem nie tylko przyznać, że podobnie jak inni ludzie należymy do jakiejś określonej formy kultury, i zrezygnować tym samym z przekonania – jak to zwykł czynić człowiek Oświecenia – o uprzywilejowanej z punktu widzenia rozumu uniwersalnego pozycji, którą daje nam nasza tradycja narodowa czy religijna; musimy również tak mocno utożsamić się z naszą tradycją, że łatwo przyjdzie nam traktować wszystkie inne tradycje jako mniej wartościowe i przeznaczone do zniszczenia, aby w ten sposób zapewnić faktyczne panowanie naszej własnej. Konsekwentny relatywizm kulturowy prowadzi wówczas do odwrotu od odziedziczonej po Oświeceniu kosmopolitycznej świadomości ludzkości i zwrotu ku fanatycznej świadomości plemiennej. W tym sensie nacjonalizm interpretować można jako formę konsekwentnego kulturowego relatywizmu. Autonomia poszczególnych kultur i tradycji jest tu akcentowana tak mocno, że interkulturowy dialog okazuje się niemożliwy.

Również w tym wypadku nie możemy mówić o idei Europy. Podczas gdy synkretysta myśli jeszcze w ramach oświeceniowej ogólności, konsekwentny relatywista kulturowy zachowuje i ceni pojęcie narodu, ale nie wykazuje żadnego zainteresowania Europą. Nacjonalizm jest formą konsekwentnego kulturowego relatywizmu, ponieważ nie rości sobie już pretensji, jak synkretyzm, do danego przynajmniej wybranym przywileju transcendowania kulturowych granic, i twierdzi, że świat pojmować można tylko z wnętrza własnej kultury i że nie istnieje możliwość wykroczenia poza tego rodzaju partykularyzm.

Ze wspomnianych powyżej racji ani kosmopolityczne Oświecenie, ani oparty na kulturowym relatywizmie nacjonalizm nie są w stanie wyjaśnić pojęcia Europy. Obydwa bowiem uciekają od paradoksu, który konstytuuje to pojęcie. Paradoks ten to jedność ogólnej prawdy i konkretnego przeżycia. Europa jest cywilizacją, która może otwierać się na doświadczenia innych ludów nie odrzucając przez to własnej, oryginalnej formy kultury. To właśnie

fakt, że wśród Europejczyków mogła powstać idea ogólnoludzkiej prawdy, dowodzi jak jedyną w swoim rodzaju jest świadomość europejska. Paradoks Europy zawarty jest do pewnego stopnia w słynnej zasadzie dialektyki Hegla: w jedności konkretności i ogólności. W zachowującym swą wyjątkowość i swoistość konkrecie objawia się prawda, która posiada ważność ogólną. Kosmopolityzm odwołuje się do abstrakcyjnej ogólności, w której zawarta jest idea ludzkiego dobra; dobru temu brakuje jednak konkretnej postaci rzeczywistego bytu. Nacjonalizm natomiast – przeciwnie – odwołuje się do tego, co rzeczywiste, co jednak jest tylko przypadkowe i czemu brakuje jakiejkolwiek ogólności – ogólność może on zdobyć tylko przez to, że zniszczy inne narodowe formy wyrazu tego, co ludzkie, i wyniesie się ponad nie w sposób wyłącznie negatywny przez odwołanie się do przemocy. Czy istnieje jakieś wyjście z tego dylematu?

Zanim spróbujemy udzielić odpowiedzi na to pytanie, musimy raz jeszcze zwrócić uwagę na paralelizm empirycznej historii i rozwoju filozofowania. Pierwsza połowa naszego stulecia była czasem współistnienia kosmopolityzmu i nacjonalizmu. Wojny światowe były wynikiem zarówno nacjonalizmu, jak i kosmopolityzmu połączonego z próbą rewolucyjnego jednoczenia świata. W nich to Oświecenie – jako obejmująca wszystko racjonalistyczna ideologia – osiąga swój szczyt i jednocześnie przechodzi w absolutny irracjonalizm. Po wojnach światowych relatywizm kulturowy występuje raczej w swej synkretystycznej formie. Nie potrafi jednak wypracować żadnego trwałego przezwyciężenia nacjonalizmu, ponieważ nie jest w stanie „znieść" (w sensie heglowskiego „aufheben", a zatem – zarazem przezwyciężyć i zachować) elementu prawdy nacjonalizmu i dlatego działa jedynie jako czynnik prowadzący do rozpadu świadomości europejskiej, której odmawia się prawa do dalszego istnienia. W tym ujęciu Europejczyk zachowuje przewagę nad innymi kulturami przez to, że wznosi się na poziom transcendencji negatywnej – wie, że jego własna kultura jest relatywna i dlatego przestaje być jej posłusznym z pełnym oddaniem i naiwnością. Ponieważ jednak – wedle tego ujęcia – nie istnieje żadna pozytywna prawda przekraczająca konkretną kulturę, rezultatem takiej negatywnej transcendencji jest wyłącznie zakaz posiadania wiary w świecie, w którym bez wiary nie może przetrwać żadna kultura.

Wyjście z tej ślepej uliczki znaleźć można tylko w filozofii proponującej transcendencję pozytywną. Roli tej nie może już jednak spełnić filozofia Oświecenia. Oświecenie należy do historii Europy, ale rozwinęło ono do końca własną dialektykę i przeobraziło się w irracjonalizm (na co wskazywali myśliciele tak różni, jak T. Adorno i A. Del Noce).

Idea Europy nabiera nowej aktualności po zakończeniu drugiej wojny światowej. Ponowne jej ożywienie jest konsekwencją wojny, ponieważ nie można już było dłużej sądzić, że oświeceniowa, kosmopolityczna kultura będzie w stanie przezwyciężyć sprzeczności różnych nacjonalizmów. Możliwości pojednania

między skłóconymi i wrogimi sobie narodami zaczęto natomiast szukać we wspólnym kulturowym dziedzictwie Europy. Nie powinno nas dziwić, że głównymi reprezentantami tej idei byli chrześcijanie. Po upadku próby utożsamienia idei Oświecenia z ideą Europy świadomość europejska powraca do swych korzeni. Korzenie te zaś są w znacznej mierze chrześcijańskie. Istota paradoksu Europy zakorzeniona jest w chrześcijaństwie. Chrześcijaństwo jest religią, która twierdzi, że ogólnie ważna Prawda ucieleśniła się i żyła w konkretnej kulturze, w konkretnym czasie i konkretnym geograficznym miejscu. Nie przeczy ono istnieniu tego, co uniwersalne i ogólnie ważne – przez co zachowana zostaje możliwość interkulturowego dialogu w poszukiwaniu prawdy. To, co uniwersalne, staje się jednak konkretne w szczegółowym historycznym wydarzeniu. To, co konkretne, nie zostaje przez to unicestwione, staje się natomiast nosicielem tego, co uniwersalne; innymi słowy: to, co uniwersalne, ujawnia się w tym, co konkretne. Dlatego Europa mogła otworzyć się na nowe ludy i nowe doświadczenia duchowe bez obawy, że ludy, które mają już w niej swój udział, będą musiały zrezygnować z własnej tożsamości. Chrześcijanin wie doskonale, że należy do pewnej określonej kultury, ale kształtuje tę kulturę w taki sposób, aby dla wszystkich innych ludzkich kultur była ona jednocześnie drogą do ogólnej i jednocześnie konkretnej prawdy. W pojęciu chrześcijaństwa zawarta jest jedność konkretności i ogólności; dlatego możliwa jest tu pozytywna transcendencja własnej kultury, transcendencja, która ją zarazem całkowicie waloryzuje w jej konkretności i w żadnym wypadku nie prowadzi do jej odrzucenia.

Dlatego – jak nam się wydaje – stajemy dzisiaj przed alternatywą: albo odzyskamy chrześcijańskie korzenie Europy, albo będziemy świadkami jej rozkładu w kulturowym relatywizmie.

Czy jednak dziś jeszcze wolno stawiać taką alternatywę? Czy nie zdyskredytowały jej ostatecznie wydarzenia, które utorowały drogę Oświeceniu? Może się wydać, że nasza argumentacja wpada tu w błędne koło. Wyszliśmy od kryzysu chrześcijaństwa. Ten kryzys nie jest, jak się niekiedy twierdzi, skutkiem sukcesów racjonalizmu, lecz przeciwnie – ich przyczyną. Podział chrześcijan i związany z nim skandal prowadzi do poszukiwania niereligijnego uzasadnienia społeczeństwa. Dzisiaj wydaje się, że poszukiwanie to nie dało oczekiwanych rezultatów i dlatego mówimy, że Oświecenie wyczerpało już swe możliwości. Upadek racjonalizmu nie dowodzi jednak w żadnym wypadku tego, że możliwy jest powrót do chrześcijaństwa jako podstawy świadomości europejskiej.

Na założeniu, że powrót taki nie jest możliwy, opiera się stanowisko tych, którzy wolą mówić raczej o Zachodzie niż o Europie. Zachód jest miejscem zachodu słońca, ale jednocześnie – w dzisiejszej sytuacji filozoficznej i kulturowej – zachodem i rozkładem wszystkich wartości. Nasza cywilizacja przebiegła swoje drogi i doszła do końca. Ten koniec może być – jak utrzymują niektórzy (F. Fukuyama) – końcem całej historii lub też, jeśli dzieje nadal

będą się toczyć, musi ona rozpocząć się w innych miejscach i kulturach. Zwolennicy takiej interpretacji, że po upadku Oświecenia ostatnim etapem naszej historii może być tylko nihilizm.

Kiedy spojrzymy na sytuację filozofii naszego czasu, możemy stwierdzić, że została ona zdominowana przez empiryzm. Przechodzi się od marksizmu do empiryzmu i próbuje się nawet na jego bazie oprzeć nowe uzasadnienie społecznego bytu narodów. Przykładem mogą tu być choćby dzieła J. Rawlsa (*Theory of Justice*) i R. Dworkina (*Taking Rights Seriously*). Z przytoczonych powyżej powodów nietrudno jest jednak przewidzieć, iż próba ta nie może się udać. Empiryzm może być tylko fazą przejściową, po której przyjdzie rozwiązanie tkwiących w nim antynomii: albo podąży się drogą, która prowadzi od Hume'a do Nietzschego i zrezygnuje się tym samym z oporu wobec nihilizmu, albo empiryzm trzeba będzie poddać nowej, fenomenologicznej interpretacji, tzn. proste uczucia zastąpić wglądem w prawdziwe stany rzeczy i otworzyć przez to drogę do nowego filozoficznego realizmu, który nie będzie jednak żadnym racjonalizmem i umożliwi przez to postawienie – bez uprzedzeń – pytania o Objawienie[4].

Nie uratuje to jednak europejskiego dziedzictwa, gdyby miało się okazać, że nie da się na nowo uczynić z chrześcijaństwa żywego doświadczenia. Kiedy mówimy tu o ożywieniu chrześcijaństwa, to musimy najpierw wskazać na możliwą dwuznaczność takiego postulatu. Istnieje bowiem taki jego sens, w którym o osiągnięcie powszechnej zgody nie jest wcale trudno. W czasach kulturowego relatywizmu nietrudno jest uzyskać zgodę co do tego, że kultura nasza naznaczona jest przez chrześcijaństwo i że to z niego właśnie wyrasta tradycja naszych narodów. Wielu wartości, które wydają się nam oczywiste i które przyzwyczailiśmy się uznawać za naturalne, nie da się oddzielić od kultury chrześcijańskiej. W tym sensie wszyscy jesteśmy chrześcijanami, również ci, którzy nie przyznają się do żadnej religii. Chrześcijaństwo jako forma kultury jest wspólnym tłem wszystkich naszych filozofii i sposobów życia. Jednak powrót do chrześcijaństwa, który zasadzałby się tylko na społecznej użyteczności tych wartości dla dalszego istnienia naszych społeczeństw, dzieli los wszystkich problemów empiryzmu. Społeczna użyteczność, a nawet niezbędność tej tradycji, może być dla nas pobudką do postawienia na nowo problemu prawdziwości chrześcijaństwa. Jednak ze swej istoty chrześcijaństwo nie chce i nie może podawać się za mit uzasadniający Europę. Nie może uchodzić za mit, lecz musi być uznane za prawdę[5]. Gdyby nie było to możliwe, to czysto mityczne przetrwanie chrześcijaństwa nie mogłoby stanowić żadnego rozwiązania naszego kryzysu, lecz tylko jeszcze raz bylibyśmy świadkami pro-

---

[4] Taką drogą idzie na przykład J. Seifert w swoim dziele *Back to Things in Themselves.*

[5] Por. R. S p a e m a n n, *Funktionale Religionsbegründung und Religion*, w: t e n ż e, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, s. 208-231.

cesu, który miał miejsce wraz z rozwojem Oświecenia, empiryzmu i idealizmu i który zakończył się właśnie wraz z rozkładem filozofii racjonalizmu.

Wszystko zależy więc od tego, czy chrześcijaństwo może stać się znowu podstawą kulturowej tożsamości Europy i czy podziały, które od czasu Reformacji podważyły tę rolę chrześcijaństwa, mogą zostać przezwyciężone. Jest to zatem pytanie o ekumenizm i to pytanie musimy sobie teraz postawić.

## EKUMENIZM, ODNOWA RELIGIJNA I PLURALIZM

Pierwszym warunkiem ponownego ożywienia idei Europy jest odnowa religijna, to znaczy przeżycie chrześcijaństwa jako prawdy. Istnieją dziś pewne okoliczności, które mogą sprzyjać tej odnowie, na niektóre z nich wskazywaliśmy już wcześniej. Filozofia kultury, która trafnie widzi dylemat Europy, pozwala nam też zrozumieć, jak bardzo taka odnowa byłaby dziś pożądana. Z drugiej strony filozofia teoretyczna, która przez empiryzm przechodzi do nowego realizmu, stwarza równie ważne ramy dla możliwości tej odnowy. Autentycznie realistyczna filozofia nie może ukrywać rozdźwięku spowodowanego przez zło w człowieku i w świecie, a właśnie ten rozdźwięk domaga się energii, której filozofia nie jest w stanie dać.

To wszystko nie wystarczy oczywiście do tego, aby odnowa wiary chrześcijańskiej stała się faktem. Odnowa taka jest możliwa jedynie jako odpowiedź ludzkiej wolności na wychodzącą od Boga propozycję. Odnowa wiary jest nieredukowalnym faktem, którego nie można urzeczywistnić z racji samych tylko potrzeb kulturowych. Wyraża się w tym zresztą istota chrześcijaństwa, które nie jest wynikiem filozoficznych rozważań, lecz wydarzeniem łaski.

Z tego względu dalsze rozważania nad naszym tematem nie należą już do filozofii. Filozofia nie może ani uprzedzać historii, ani przewidywać przyszłości. Musimy ograniczyć się do tego, aby ukazać związek pomiędzy istotą Europy a istotą chrześcijaństwa i przedstawić możliwą postać tego związku. Upadek filozofii immanentyzmu, która usiłowała być zsekularyzowaną religią, jeszcze wyraźniej ukazuje konstytutywne dla człowieka pragnienie transcendencji. Czy na pragnienie to odpowiedzi udzieli obecna już w Europie od dawna religia chrześcijańska, czy zwróci się ono ku kulturom orientalnym, czy też może rozpłynie się ono w narkotykach i przyjemnościach zmysłowych – na wszystkie te pytania nie da się w tej chwili odpowiedzieć. Tylko ludzka wolność i – dla chrześcijan – łaska Boża są w stanie rozstrzygnąć, jaki będzie kształt przyszłości.

Wydaje się jednak, że w społecznej i kulturowej atmosferze naszego czasu dostrzec można pewne oznaki, które wskazują na rzeczywistą możliwość odnowy. Można mówić o chrześcijańskiej odnowie w Rosji, o nadziei związanej z wydarzeniami w dawnym bloku wschodnim, a także o pewnym zwrocie w ogólnej kulturowej atmosferze w krajach Zachodu.

To, czy tendencja ta będzie się wzmacniać, zależy od wielu czynników. Decydujące są tu oczywiście dwa z nich: ludzka wolność i Boża łaska. Inne są natury bardziej historycznej i kulturowej; dlatego też mogą być przedmiotem naszej analizy.

Wskażemy tu tylko na dwa takie czynniki.

Odnowa wiary musi przede wszystkim poradzić sobie ze skandalem, jakim jest wewnętrzny podział chrześcijaństwa. Nowożytność zaczyna się wraz z tym podziałem i dlatego jeśli chcemy znaleźć chrześcijańskie wyjście z kryzysu związanego z upadkiem racjonalizmu, musimy usunąć tę przeszkodę. Stąd ekumenizm – pragnienie i praca nad zjednoczeniem Kościołów chrześcijańskich – jest problemem o znaczeniu podstawowym. Chrześcijańskie dziedzictwo Europy nie może być przypisywane tylko jednemu Kościołowi. Jeśli nawet wszyscy Europejczycy związani są w jakiś sposób dziedzictwem chrześcijaństwa, to tym, czego najbardziej dziś brakuje, aby tę chwiejną przynależność przemienić w aktywne uczestnictwo, jest autorytet, który pozwoliłby z pełną wiarygodnością mówić w imieniu Chrystusa. Nawet jeśli ktoś – na przykład jako katolik – może wierzyć, że jego Kościół posiada istotnie taki autorytet, to jest czymś socjologicznie oczywistym, że autorytet ten nie będzie mógł osiągnąć odpowiedniego uznania, dopóki nie zostanie przezwyciężony podział chrześcijaństwa. Chrześcijanom, którzy nie potrafią osiągnąć jedności między sobą, jest niezwykle trudno być znakiem jedności dla Europy, a tym bardziej dla całego świata. Rozumiał to bardzo dobrze ekumeniczny Sobór Watykański II i dlatego postawił ekumenizm w centrum uwagi Kościoła katolickiego.

W tym miejscu należy jednak postawić pytanie: co to jest ekumenizm? Jak można pracować na rzecz jedności chrześcijaństwa? Jeśli na pytania te udzielimy odpowiedzi błędnej, to w rezultacie zamiast do jedności możemy przyczynić się do rozkładu chrześcijaństwa. Musimy więc odróżnić ekumenizm fałszywy od ekumenizmu prawdziwego.

Fałszywy ekumenizm bardzo dobrze rozumie polityczne znaczenie chrześcijaństwa, ale nie jest wrażliwy na jego autentyczne wartości religijne. Chce on stworzyć rodzaj centrum, które mogłoby przemawiać w imieniu chrześcijaństwa i w ten sposób wywierać wpływ na świadomość Europejczyków. Rzecznicy takiego ekumenizmu czują potrzebę stawienia czoła duchowym wymogom czasu i zapobieżenia w ten sposób całkowitemu zaprzepaszczeniu dziedzictwa chrześcijaństwa[6]. Konsekwencją takiego stanowiska jest jednak to, że zagubiona zostaje wrażliwość na pytanie o prawdziwość chrześcijaństwa. Pragnie się uratować chrześcijaństwo jako element kultury, ponieważ określa ono w sposób istotny świadomość naszej cywilizacji. Natomiast pytanie o to, czy chrześcijaństwo jest prawdziwe czy fałszywe, uznaje się za mniej ważne. Poza tym –

---

[6] Przykładem mogłyby tu być choćby ostatnie teologiczne prace H. Künga. Por. na przykład jego pracę *Credo. La fede, la Chiesa e l'uomo contemporaneo*, Milano 1994.

kiedy osłabnie zainteresowanie prawdą, wówczas zaniknie również zdolność trafnej oceny dogmatycznych różnic pomiędzy poszczególnymi wyznaniami chrześcijańskimi. Wspólnym założeniem Kościołów: ortodoksyjnego, protestanckiego i katolickiego jest to, że istnieje prawda o chrześcijaństwie i że niezwykle ważne jest, by strzec jej i zachować ją w stanie niezafałszowanym. Kościoły te spierają się między sobą właśnie dlatego, że wszystkie podzielają ten pogląd.

Kiedy natomiast na chrześcijaństwo spojrzy się z punktu widzenia kulturowego relatywizmu, reinterpretując je w tym duchu, wówczas znika ów wspólny chrześcijańskim wyznaniom pogląd. Jeśli prawda nie istnieje – lub jeśli człowiek nie jest w stanie poznać prawdy – to spory o dogmatyczne formuły tracą oczywiście wszelkie znaczenie. Spory te odzwierciedlają tylko różne sposoby wyrażania tego, co nieznane i co ostatecznie wymyka się jakiejkolwiek próbie ujęcia za pomocą formuł definicyjnych. Chrześcijaństwo staje się wówczas wyrazem uczuciowych przeżyć, traci zaś swój wymiar racjonalny. Łatwo wtedy można znaleźć wspólny mianownik dla poszczególnych wyznań chrześcijańskich, ale tym co w czasie tej operacji ulegnie zniszczeniu, jest właśnie samo chrześcijaństwo. Pozostaje mglista ideologia humanitarna, która jednak nie ma na tyle odwagi, by rzucić otwarte wyzwanie panującej mentalności – nawet wówczas, gdy lekceważone są podstawowe zasady sprawiedliwości. Tego rodzaju ekumenizm proponuje się dzisiejszej Europie jako dokładnie ten humanitaryzm, który popadł w kryzys i znajduje się w procesie rozkładu. Tym samym mamy do czynienia z sytuacją paradoksalną: chorobę traktuje się tu jako lekarstwo. Dzisiejsi racjonaliści – oczywiście nie zdając sobie z tego sprawy – powtarzają ten sam proces, który w dziejach Europy raz już miał miejsce. Jak powiedzieliśmy, cała filozofia racjonalizmu (moderna) jest próbą stworzenia odmitologizowanego chrześcijaństwa i przezwyciężenia w ten sposób podziałów konfesyjnych. Wolnomularstwo – które nie jest co prawda filozofią, lecz pewnego rodzaju światopoglądem, z którego inspirację czerpało wiele filozofii – przedstawiło taki właśnie program. Trudno sądzić, aby nowa wersja tego samego programu dała dzisiaj lepsze wyniki. W każdym razie Luter i kardynał Bellarmin przyznaliby prawdopodobnie, że między nimi istnieje dużo większa jedność niż między którymkolwiek z nich a takim dzisiejszym katolickim czy protestanckim teologiem ekumenistą, który twierdzi, że przezwyciężone już zostały wszystkie przeszkody na drodze do jedności.

Jak zatem możemy określić prawdziwy ekumenizm? Jest to taki ekumenizm, który jest przekonany, że jedność powinna zostać osiągnięta na podstawie prawdy i dlatego nie jest gotowy do kompromisów tam, gdzie chodzi o prawdę. Tym, co powinno zostać osiągnięte w wyniku dialogu ekumenicznego, jest prawda o chrześcijaństwie. Nawet jeśli dialog z judaizmem, islamem czy innymi religiami jest jak najbardziej pożądany, to jednak dialog pomiędzy chrześcijanami dla Europy ma znaczenie szczególne. Jeśli do sprawy ekume-

nizmu podejdziemy w taki właśnie sposób, to zobaczymy wówczas, jak poważny problem stoi przed nami – problem poważny i trudny do tego stopnia, że rzeczywiście można mieć wątpliwości co do tego, czy osiągnięcie jedności jest w ogóle możliwe.

Aby pomimo to usprawiedliwić pewien optymizm, możemy wskazać na trzy czynniki.

Po pierwsze, jedność jest sprawą z dziedziny wiary. Jedność może przyjść tylko za sprawą Boga; dlatego musi być wybłagana i wymodlona. Nie wyklucza to w żadnym razie ludzkiego współdziałania w urzeczywistnianiu tego celu, przeciwnie, współdziałanie to jest koniecznym, choć niewystarczającym warunkiem przywrócenia jedności; zachowuje nas to jednak przed zwątpieniem, kiedy widzimy nieproporcjonalność pomiędzy naszymi wysiłkami a pożądanym rezultatem.

Po drugie, musimy pamiętać również o tym, że wiara wyraża się zawsze za pomocą jakiegoś zbioru pojęć, co oznacza, że dogmaty formułowane są zawsze na tle pewnego samorozumienia człowieka. Jest możliwe, że sprawy, które przez niewystarczająco precyzyjną filozofię spekulatywną przedstawione zostały jako sprzeczne i niemożliwe do pogodzenia, po bardziej dojrzałym przemyśleniu okażą się różnymi wprawdzie, ale wzajemnie niesprzecznymi aspektami tego samego przedmiotu. Na przykład wielką zasługą protestantyzmu jest to, że zaakcentował wolność człowieka i rolę sumienia jednostki. Czy musi to jednak stać w sprzeczności z twierdzeniem o obiektywności prawdy poznawanej za pomocą światła rozumu przyjmowanym przez katolików? Czy nie jest możliwe takie spojrzenie na tę sprawę, które pokaże, że wolność i prawda tak do siebie przynależą, iż jedna bez drugiej nie może istnieć[7]? Podobne pytanie postawić by można w odniesieniu do Kościoła prawosławnego, w którego centrum znajduje się „sobornost". Czy jest ona jednak nie do pogodzenia z rolą jednostki i wolnością indywidualnego sumienia? Może być przecież tak, że te przeciwstawne na pierwszy rzut oka zasady należą zarazem do dziedzictwa chrześcijaństwa i przy pogłębionej analizie okaże się, iż ich przeciwieństwo jest tylko pozorne. Ogólnie możemy powiedzieć, że pojednanie pomiędzy filozofią świadomości i filozofią bytu stworzyłoby ważną podstawę do usunięcia niektórych kościelnych podziałów. Można tu jeszcze dodać, że tego rodzaju przezwyciężenie sprzeczności między bytem a świadomością dokonuje się w realistycznej fenomenologii[8].

---

[7] Por. T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki Veritatis splendor*, „Ethos" 7(1994) nr 25/26, s. 15-42.

[8] Nie sposób nie wspomnieć tu fundamentalnej dla tej sprawy pracy K. Wojtyły *Osoba i czyn*. Jest bardzo prawdopodobne, że bezpośrednią inspiracją do jej napisania było wydarzenie Soboru Watykańskiego II. Można ją zatem odczytywać jako próbę przedstawienia filozoficznych przesłanek nauczania Soboru.

Po trzecie, wyznania chrześcijańskie istnieją w historii i w niej właśnie muszą udowodnić owocność własnego rozumienia wiary. Historia wystawia je na próbę, a sposób w jaki podejmują one to wyzwanie i wyniki tej konfrontacji skłaniają do dalszego namysłu. Próbą dla chrześcijaństwa jest dziś moderna i postmoderna. Wydaje się, że filozofia racjonalizmu wywarła bardzo różny wpływ na poszczególne wyznania. W protestantyzmie filozofia czystej świadomości wywołała tendencje rozkładowe, którym przeciwstawiono pewien zwrot ku obiektywności wiary, ku dogmatom i dyscyplinie kościelnej. Wydaje się, że rzeczywisty rozwój historyczny potwierdził wyrażenie Kierkegaarda, który napisał, że protestantyzm zupełnie słuszny jako protest przeciw katolicyzmowi i jako roszczenie do tego, aby prawa indywidualnego sumienia otrzymały odpowiednią rangę, nie może jednak istnieć autonomicznie. Możemy to interpretować w sposób następujący: akcentowanie subiektywności w chrześcijaństwie nie może przetrwać, jeśli obiektywność prawdy zostanie całkowicie wyeliminowana. Nie znaczy to wówczas nic innego jak to, że prawda obiektywna, aby móc rozwinąć własne działanie, musi zostać uwewnętrzniona, musi stać się treścią wewnętrznego życia człowieka. Uwewnętrznienie zakłada jednak zawsze, że przedmiot, który zostaje uwewnętrzniony, istnieje obiektywnie, niezależnie od indywidualnej subiektywności. Jeśli obiektywnie istniejący przedmiot zostanie całkowicie usunięty, wówczas uwewnętrznienie będzie niemożliwe i będziemy mieli do czynienia ze swobodnym stwarzaniem przedmiotu (również przedmiotu wiary) przez podmiot. Kiedy taki proces ma miejsce, wówczas nie mamy już do czynienia z teologią protestancką, lecz jedynie z idealistyczną filozofią samoświadomości. Aby uniknąć tego losu, teologia protestancka musi odkryć na nowo obiektywność wiary (i to jest chyba znaczenie teologicznego dzieła K. Bartha). Zbliży się ona wówczas zarazem do katolickiego stanowiska w tej sprawie.

Proces prowadzący do takiego zbliżenia możliwy jest również w przypadku Kościoła prawosławnego. W tradycji prawosławnej akcentowało się zawsze „sobornost" i przeciwstawiało się ją prymatowi papieża. Było tak przynajmniej w tradycji rozpoczynającej się od św. Josifa z Wołokołamska (1439-1515), która stała się tradycją przeważającą w prawosławiu. Podporządkowanie Cerkwi carowi i sakralizacja jego władzy pozbawiły Kościoły lokalne możliwości obrony przed państwem. Konsekwencją tego stanu rzeczy było paradoksalnie jednoczesne pełne odpolitycznienie i szkodliwe upolitycznienie Kościoła. Kościół zrezygnował z wnoszenia elementu duchowego w życie społeczne i oceniania polityki wedle miary sprawiedliwości. W tradycji Kościoła prawosławnego nie znajdziemy nauki społecznej. Całkowicie odpolityczniony Kościół zachowuje związek z rzeczywistością społeczno-polityczną jedynie przez naukę o konieczności posłuszeństwa względem państwa. Obowiązywało to nie tylko w odniesieniu do przynajmniej teoretycznie chrześcijańskiego państwa carów, lecz również w przypadku ateistycznego państwa komunistycznego.

Natomiast dzisiaj, po upadku komunizmu, prawosławie szuka zasady, która uzasadniłaby i usprawiedliwiła sprzeciw wobec władzy politycznej. W rosyjskiej historii zasadę taką reprezentował niegdyś św. Nił Sorski (1433?-1508), broniąc niezależności Kościoła od państwa. Powrót do ducha św. Niła otwiera zarazem drzwi do nowego dialogu z Kościołem katolickim. Potwierdza to także fakt, że filozofem, który najsilniej wpłynął na nową wolną kulturę rosyjską, jest W. Sołowjow, który stanął ostatecznie na stanowisku poszukiwania jedności z Kościołem katolickim i traktował siebie jako pośrednika pomiędzy prawosławiem i katolicyzmem[9].

Wydaje się, że właśnie walka przeciw totalitaryzmowi i przeciw sceptycyzmowi ukazała powoli możliwą podstawę chrześcijańskiego zjednoczenia.

Na Soborze Watykańskim II Kościół katolicki podjął wielką próbę jasnego ukazania, że zarówno zasada indywidualnej odpowiedzialności i wolności sumienia, jak i zasada koncyliaryzmu i kościelnej communio mają swoje miejsce w katolicyzmie. Próba ta wywołała ostre spory i wielki kryzys, ponieważ łatwo było o bardzo jednostronną interpretację owego zburzenia bastionów katolicyzmu, które mylnie interpretowano jako bezwarunkowe podporządkowanie się filozofii racjonalizmu (moderna). Dzisiaj, kiedy kryzys racjonalizmu stał się oczywisty, może się zacząć okres zrównoważonego rozwijania i wprowadzania w życie nauki Soboru (jest to zresztą jedna z głównych trosk pontyfikatu Jana Pawła II).

Czy jednak zsekularyzowanemu społeczeństwu można wciąż proponować chrześcijaństwo jako podstawę wspólnego życia? Czy nie wiąże się to z koniecznością z nieposzanowaniem praw niechrześcijan?

Niebezpieczeństwo chrześcijańskiego fundamentalizmu można oddalić przywołując dwie zasady, które chrześcijanie uświadomili sobie jaśniej właśnie w czasie rozwoju racjonalizmu (moderna) i przez doświadczenie totalitaryzmów.

Pierwszą z nich jest zasada autonomii państwa i Kościoła. Królestwo Boże nie jest z tego świata. Dostarcza nam ono kryteriów naszego politycznego działania, ale żadna budowla polityczna nie może rościć sobie pretensji do ucieleśniania Królestwa Bożego na ziemi ani do przemawiania w jego imieniu. Państwo ucieleśnia zawsze zasadę siły, podczas gdy Kościół reprezentuje autorytet moralny, który nie jest oparty na sile.

Druga zasada to zasada wolności sumienia. Sumienie, aby móc szukać prawdy i przyjąć ją w sposób zgodny z naturą bytu osobowego, musi być bowiem wolne od jakiejkolwiek presji.

Wynikiem obu zasad w ich praktycznym zastosowaniu jest to, że chrześcijaństwo można dziś postawić w centrum życia społecznego nie dogmatycznie,

---

[9] Na temat poglądów na stosunek Cerkwi do państwa w carskiej Rosji por. R. P i p e s, *Rosja carów*, Warszawa 1990, s. 220-244.

lecz problemowo: jako propozycję, jako doświadczenie życiowe, które czyni egzystencjalnie oczywistymi te ogólnoludzkie wartości, które są niezbędne dla uzasadnienia bytu społeczeństw. Tym samym w centrum dyskusji postawione zostanie również pytanie o prawdę chrześcijaństwa. Różnie można na to pytanie odpowiadać, nie można go jednak pominąć – i to nie z powodów dyscyplinarnych, lecz kulturowych. To natomiast oznacza postawienie w centrum naszych współczesnych dyskusji pytania o Europę. Można próbować tłumaczyć Europę poprzez laicyzację chrześcijaństwa, ale tłumaczenie to napotka na trudności, o których już mówiliśmy. Bieg europejskiej historii można też uznać za zamknięty; trzeba jednak wówczas znaleźć uzasadnienie istnienia naszych społeczeństw i to takie uzasadnienie, które odda sprawiedliwość całemu bogactwu naszego europejskiego dziedzictwa. Przez taką dyskusję i nieustanny dialog ze wszystkimi ludźmi sprawdzać się będzie chrześcijańskie roszczenie do ukazania głębszego sensu każdego indywidualnego życia i jednocześnie naszego europejskiego przeznaczenia.

Tłum. z j. niemieckiego *Józef Tarnówska SDS*

**Natasza STREHLAU**

# SOKRATES PRZED SĄDEM WSPÓŁCZESNEGO DEMOKRATY

Izzy F. Stone autor *The Trial of Socrates*[1] był dziennikarzem publikującym w wielu amerykańskich czasopismach, również wydawcą własnego pisma pt.: „I. F. Stone – Weekly". Jako dziennikarz uważnie tropił wszelkie afery polityczno-gospodarcze. Jednak pogarszający się stan zdrowia autora nie pozwalał mu z biegiem czasu aktywnie występować w obronie wolności obywatelskiej, dlatego swoje zainteresowania skierował ku badaniom historycznym. Planował napisanie historii wolności myśli. Przygotowania w tym zakresie zaprowadziły go do starożytnych Aten i procesu Sokratesa.

Stone nie potrafił zrozumieć, jak najbardziej wolne i otwarte wówczas państwo mogło dopuścić się takiej zbrodni. Jako demokrata nie mógł pogodzić się z faktem, że demokratyczne państwo w demokratyczny sposób wydało wyrok śmierci za korzystanie z wolności słowa. Nie dowierzał przekazowi Platona – wiernego ucznia Sokratesa. Szukał odpowiedzi u Ksenofonta, Arystofanesa i Arystotelesa. Chciał również poznać pominięte przez nich fakty, by odszukać prawdziwe motywy zbrodni Aten. Miał świadomość, że nie jest jej w stanie zmazać, ale chciał przynajmniej zmniejszyć jej wymiar. Zamierzał z wielu obrazów Sokratesa wydobyć ten jeden, prawdziwy – obraz Sokratesa historycznego.

W książce *The Trial of Socrates* Stone przeprowadza kolejny proces nad już powszechnie uznanym „świętym świeckim zachodniej cywilizacji". W jego toku przedstawia Sokratesa jako złego obywatela i wroga ustroju demokratycznego, występującego przeciw jego fundamentowi: zasadzie równości i wolności obywatelskiej.

Stone buduje obraz Sokratesa na tle współczesnych mu obywateli Aten. Jest to obraz walczącego monarchisty absolutystycznego, sprzeciwiającego się otwarcie temu, co dla każdego Ateńczyka święte: równości politycznej.

Sokrates według Stone'a ujmował społeczeństwo jako nieuporządkowaną hordę, która potrzebuje pasterza. Zadaniem owego pasterza jest rządzić. Tylko nieliczni zdolni są do sprawowania tej funkcji w społeczeństwie – ci posiadający odpowiednią wiedzę (One who

---

[1] Izzy F. Stone, *The Trial of Socrates*, Jonathan Cape, London 1988, ss. 282.

knows). Stone interpretuje tę formę rządów używając współczesnego określenia „rządy ekspertów".

Taka koncepcja stała w jawnej sprzeczności z koncepcją greckiej polis, w której każdy obywatel miał prawo rządzić i zarazem być rządzonym. Stone pisze, że odebranie Ateńczykowi samorządności jest równoznaczne z odebraniem mu człowieczeństwa. Człowiek bowiem jako zoon politikon pozbawiony możliwości rozwijania swych zdolności politycznych zostaje sprowadzony do roli zwierzęcia. To właśnie oferowała Sokratejska koncepcja ustroju. Ponadto centralizacja rządów w rękach jednego przywódcy zawsze jest otwarta na realne zagrożenie totalitaryzmem.

Sokrates był realnym zagrożeniem dla Aten, pisze Stone. Nie był myślicielem siedzącym za biurkiem i kreującym idealny ustrój na kartce papieru. Sokrates łączył teorię z praktyką. Chodził po agorze i jawnie głosił swe poglądy polityczne. Jego zdolności dialektyczne fascynowały i bawiły młodzież, która chętnie go słuchała. Wielokrotnie była świadkiem jego pogardliwych wypowiedzi o najwyższych autorytetach rządowych Aten, żartów na temat metody demokratycznego głosowania (principium rządów demokratycznych), porównań demokracji do bazaru czy wesołego miasteczka, i nie traktowania jej jako poważnej formy sprawowania rządów. Słuchała również, jak w zamian za to Sokrates wskazywał ustrój Sparty, który dziś można uznać za wzorzec ustroju totalitarnego, zamkniętego na wszelkie obce trendy kulturowe, zorientowanego zaś tylko na rozwój militarny; poza tym wciąż realnego wroga politycznego Aten.

Stone akcentuje fakt, że jakkolwiek uczniowie Sokratesa różnili się między sobą poglądami, to jeden był im wspólny: niechęć do demokracji i prospartańskie sympatie. Młodzież chętnie sama naśladowała Sokratesa, próbowała jego dialektycznych sztuczek, nie szanowała najwyższej zdobyczy kulturowej Aten – demokracji. Nadto uczniowie Sokratesa odegrali główną rolę w próbach obalenia demokracji (w 411, 404, 401 r. przed Chr.). Na domiar złego korzystali przy tym z pomocy Spartan. Ostatnia z tych prób miała miejsce na dwa lata przed procesem Sokratesa. Autor opisuje, czym dla Aten było wprowadzenie dyktatury: załamaniem się bezpieczeństwa Ateńczyków, zastraszeniem obywateli, powszechnym brakiem zaufania, szerzącym się bezprawiem, krwawymi rządami, licznymi samosądami... Po odbudowaniu demokracji doświadczenia historyczne spowodowały jeszcze większy strach przed totalitaryzmem.

By zrozumieć decyzję sędziów Sokratesa – mówi Stone – należy wyobrazić sobie ledwo odbudowane demokratyczne Ateny, zbliżający się czas amnestii dla byłych rewolucjonistów oraz samego Sokratesa nadal spacerującego po agorze i głoszącego swe antydemokratyczne poglądy. Choć bezpośrednio nie zamieszanego w żaden antydemokratyczny spisek, to jednak przez wszystkich identyfikowanego jako mistrz Kritiasa czy Alkibiadesa – jednych z najczarniejszych postaci tamtego okresu. Doświadczenia ostatnich lat niczego Sokratesa nie nauczyły, nie wyraził swojej skruchy, nie zamilkł. Co więcej – powszechnie rozgłaszał, że nie zrezygnuje ze swej misji. Zrzucał przy tym z siebie wszelką odpowiedzialność twierdząc, że

niczyim nauczycielem nie był, nie jest i nie będzie. Najbliżsi jego uczniowie uchodzili za zdrajców narodowych, wrogów demokratycznych Aten. Z kolei identyfikacja cnoty z wiedzą w nauczaniu Sokratesa była w stanie usprawiedlić w prosty sposób największe zbrodnie twierdzeniem o ignorancji.

Stone konkluduje, że Sokrates nie został skazany za poglądy teologiczne. Albowiem już u presokratyków obserwowano odchodzenie od nauczania o bogach greckich, poza tym politeizm z góry jest skazany na otwartość na nowych bogów. Co więcej, w Atenach nie odnotowano żadnego prawa skierowanego przeciw ateistom. Gdyby Ateńczycy byli na tym punkcie czuli, Sokrates dawno już byłby skazany na śmierć, choćby tuż po wystawieniu *Chmur* Arystofanesa.

Również Sokratejskie metody postępowania nie były bezpośrednią przyczyną wydania takiego wyroku. To prawda, że irytowały, ale nikt nie brał ich poważnie. Naśmiewano się z Sokratesa – dowodem tego były liczne komedie na jego temat. Traktowano go jako miejscowego ekscentryka, a Ateńczycy lubili i czuli się przywiązani do swych ekscentryków.

To polityka zgubiła Sokratesa. Lęk przed ekspansją jego politycznych poglądów, z których wcale nie zamierzał się wycofać, był prawdziwym powodem skazania na śmierć siedemdziesięcioletniego Sokratesa.

Stone spogląda na Sokratesa także jak na zwykłego obywatela Aten. Przyjmuje, że dobry obywatel dba o swoje prywatne dobro i dobro publiczne, czyli państwa. A już samo pomnażanie dobra prywatnego przyczynia się do wzrostu dobra publicznego. Sokratesa w żaden sposób nie można w świetle tego kryterium nazwać dobrym obywatelem. Nie dbał zarówno o własny interes, jak i o interes publiczny.

Sokrates nigdy nie pracował. Zadowalał się odziedziczonym po ojcu spadkiem. Nie dbał o rodzinę, nigdy nie pomyślał, jak by poprawić jej warunki życia. Nie szanował swojej żony Ksantypy, która ledwie wiązała koniec z końcem. Nigdy nie rzekł do niej dobrego słowa, nawet po wydaniu wyroku śmierci. Zachowywał się jak arystokrata, pogardzający całym otaczającym go światem. W oczach Stone'a Sokrates uchodzi za zwykłego lenia i snoba.

Metoda jego dialogu – „położnicza" – która miała pomóc wydobyć wiedzę z rozmówcy, de facto była metodą „aborcyjną". Za jej pomocą Sokrates torturował swojego rozmówcę, ujawniał jego ignorancję, upokarzał. Dialogi sokratejskie należałoby raczej nazwać „show dla jednego aktora", a nie metodami poszukiwania wiedzy. Sokrates nic nowego nimi nie wnosił, tylko destruował to, co zastane. Każdy dialog bowiem kończył się Sokratejskim credo: „Wiem, że nic nie wiem".

Tak naprawdę to Sokrates również nigdy nie dbał o dobro samych Aten. Nie było go, gdy podejmowano najważniejsze decyzje państwowe. Miast zasiąść w zgromadzeniu i służyć swą mądrością – do której nieraz się przecież odwoływał – dobru wspólnemu, chodził po rynku i naigrawał się z tych, którzy ten trud podejmowali. Nie było go, gdy wydawano niesłuszne decyzje w sprawie wyspy Melos – hańby Aten. Także nigdy nie wystąpił otwarcie przeciw dyktatorom (zarówno podczas dyktatury czterystu, jak i trzydziestu) i ich polityce gwałcącej prawa człowieka. I choć im

nie pomagał, jak w przypadku Leona z Salaminy, to jednak umył ręce – po prostu poszedł do domu, pozwolił innym popełnić zło.

Podczas procesu Sokrates sam starał się odpowiedzieć na ów zarzut. Twierdził, że ten, kto jest wierny swoim poglądom, nie ulega tłumom; angażując się w politykę nie dożyje starości. Stone podejmuje dyskusję z odpowiedzią Sokratesa. Podaje jedyny przykład z życia Sokratesa, gdy ten zachował się jak prawdziwy obywatel, otwarcie sprzeciwiając się złu w całym zgromadzeniu. Mimo że sprawę przegłosowano wbrew Sokratesowi, nikt nie podniósł na niego ręki, przeciwnie – później uznano popełniony błąd i przyznano rację Sokratesowi.

Po rewizji życia Sokratesa Stone przeprowadza rewizję samego procesu, który zawierał dwukrotne głosowanie. W pierwszym etapie głosowano, czy Sokrates jest winien, w drugim przegłosowano wyrok śmierci. Autor zwraca uwagę, że mimo całej postawy Sokratesa oraz tak niedawnych prób obalenia demokracji, których pośrednią przyczyną było nauczanie oskarżonego, Ateńczycy zastanawiali się, jak głosować. Oskarżyciele nie uzyskali druzgocącej przewagi głosów. Sam Sokrates spodziewał się gorszego wyniku.

Stone twierdzi, że Sokrates mógł jeszcze ów proces w bardzo prosty sposób wygrać. Wystarczyło odwołać się do podstawowego principium demokracji – zasady wolności słowa. Sokrates bowiem nie dokonał żadnego przestępstwa według wówczas obowiązującego prawa. Wystarczyło wykazać niekonsekwencję Aten, państwa szczycącego się otwartością, tolerancją i jednocześnie skazującego na śmierć za słowa.

Jednak taka linia obrony stałaby w jawnej sprzeczności z nauką głoszoną przez Sokratesa. Wygrana po zastosowaniu takiej argumentacji de facto byłaby wygraną demokracji i jej zasad. Paradoksalnie wyrok śmierci i śmierć Sokratesa były wygraną Sokratesa – i klęską demokracji ateńskiej. Sokrates stał się pierwszym męczennikiem wolności myśli i słowa w demokratycznym państwie.

Stone twierdzi, że Sokrates chciał umrzeć, dlatego zrobił wszystko, by zantagonizować sędziów. Jego mowa była pełna złośliwości, pychy. Specjalnie nazywał się człowiekiem najmądrzejszym w całej Helladzie, w zamian za karę śmierci zaproponował darmowy wikt w Prytaneum, miejscu przeznaczonym dla bohaterów Aten. Sam sprowokował wydanie wyroku śmierci.

Sokrates chciał umrzeć, ale jako filozof nie mógł popełnić samobójstwa. Byłby to czyn wysoce niemoralny, który tylko pewne okoliczności (tu: wyrok śmierci) mogą usprawiedliwić. Ateny były Sokratejskim alibi, były dobroczyńcą Sokratesa. Spoglądając oczyma Stone'a, wypicie cykuty było zwykłym samobójstwem, gdyż Sokrates w prosty sposób mógł uniknąć takiego wyroku i jego wykonania.

Cały ciężar krytyki Stone'a spoczywa na jednym punkcie: Sokrates jest wrogiem ustroju demokratycznego, do którego słuszności autor wydaje się być całym sercem i umysłem przekonany. Dlatego bezlitośnie interpretuje fakty na niekorzyść swego oskarżonego. Z wielkim zapałem krytykuje Sokratejską koncepcję rządów, z której mają wynikać największe zbrodnie. Wspiera się przy tym Arystotelesowską koncepcją zoon politikon, którą interpretuje na sposób prodemokratyczny.

Tymczasem Arystoteles otwarcie nazywał demokrację zwyrodnieniem sprawiedliwego ustroju polis. Stone utożsamia te dwie formy rządów, choć według Arystotelesa są one zasadniczo różne ze względu na odmienność celów. Demokratyczne rządy są sprawowane ze względu na ochronę ludzkiej wolności i prawa do kumulowania dóbr materialnych, natomiast rządy polis koncentrują się na wychowaniu swych obywateli w cnocie, ku dobru. Ze względu na ów cel rządzącymi polis mogą być tylko ci, którzy posiedli cnotę – mężowie roztropni i sprawiedliwi, a nie wszyscy pragnący sprawować rządy.

Wydaje się, że Sokratejska koncepcja rządów jest – biorąc pod uwagę ideę intelektualizmu etycznego – bardzo bliska Arystotelesowskiej. Naturalnie – nie we współczesnej interpretacji Stone'a jako „rządów ekspertów". Sokrates mówiąc o przywódcy, nie miał na myśli współczesnego eksperta ekonomicznego czy politycznego, który doskonale opanował techniki gier politycznych. Nawet nie chodziło mu o eksperta moralnego – dzisiejszego moralistę lub etyka – lecz o prawdziwego herosa moralnego, który nie tylko wie, co jest dobre, ale zgodnie z tym działa.

Trudno wobec tego oskarżać Sokratesa o zbrodnie dokonane przez jego uczniów. Mogą one co najwyżej być dowodem na to, jak trudno posiąść prawdziwą wiedzę – cnotę, skoro nawet tak bliskie obcowanie z Sokratesem nie zdołało jej zapewnić. Jeśli można mówić o rządach totalnych w odniesieniu do Sokratesa, to jedynie w sensie powszechnego panowania cnoty, której wszyscy obywatele dla własnego i wspólnego dobra winni poszukiwać. Ale zapewne i tę formę „totalitaryzmu" zwalczałby Stone w imię wolności kreowania sobie życiowych celów przez każdego poszczególnego człowieka.

W tym kontekście porównywanie rządów demokratycznych do koni, które jadą dokąd chcą, wydaje się nawet dziś bardzo trafne. Odrzuciwszy jeźdźca – odwieczne prawo moralne wpisane w naturę ludzką – same stają się autorami swych celów oraz kryteriami ocen tych celów. Metoda demokratyczna współcześnie staje się nie tylko sposobem wydawania decyzji, lecz także kryterium oceny moralnej tych decyzji (dobre, bo na mocy demokratycznego konsensu ustanowione).

W perspektywie ustroju państwowego, którego celem jest wychowanie w cnotach, Sokrates byłby przykładem dobrego obywatela. Całe dnie bowiem spędzał na poszukiwaniu wiedzy-cnoty i nakłanianiu innych do podążania jego śladem. Może rzeczywiście nie dbał o materialne zabezpieczenie swojej rodziny, ale nie można mu zarzucić, że nie dbał o dusze swoich bliskich. Po otrzymaniu wyroku śmierci prosił sprawiedliwych sędziów, by byli wychowawcami jego synów, tak jak on starał się być wychowawcą Aten, może czasami surowym, ale przekonanym, że służy dobru. Gdyby tak nie było, nie prosiłby o to samo dla swoich synów. Także twierdzenie, że Sokratejskie dialogi mają w całości negatywny charakter jest zbyt pochopne. Sokrates przecież dawał odpowiedzi na różne pytania: czym jest cnota, miłość, sprawiedliwość... Można z tymi odpowiedziami dyskutować, ale nie wolno ich ignorować.

Praca Stone'a pełna jest tego typu pochopnych interpretacji. Jest ponadto przykładem, jak fakty dają się w dwojaki sposób, w zależności od intencji, inter-

pretować – w tym wypadku na korzyść lub niekorzyść oskarżonego Sokratesa. I jak wytrawny pisarz potrafi tę możliwość wykorzystać. Na przykład fakt pozostania Sokratesa w więzieniu i zezwolenie na wykonanie wyroku, można interpretować bądź jako heroizm człowieka cnotliwego, który rezygnuje z życia, by pozostać wiernym swemu sumieniu bądź jako przejaw tchórzostwa – ucieczkę przed starością. Z uwagi na to, że Stone przyjmuje w swoim „procesie" tylko interpretacje negatywne, trudno się zgodzić, że jest to „proces" szukający obiektywnego obrazu Sokratesa. Czytelnik ma wrażenie, że jest on przeprowadzony z intencją zdyskredytowania autorytetu Sokratesa jako przykładu wychowawcy i stróża odwiecznego prawa moralnego. W tym sensie przypomina raczej procesy polityczne utrwalone w pamięci ludzi żyjących przed kilkudziesięciu laty w naszym obszarze geograficznym.

**Wojciech CHUDY**

# INTELEKTUALIŚCI I MORALNOŚĆ

Wiele miesięcy po ukazaniu się na naszym rynku książki Paula Johnsona *Intelektualiści*[1] jeszcze wrzało. Pozycja stała się głośna: była omawiana w radiu i telewizji, znajdowała się też jakiś czas na szczycie list książkowych bestsellerów. Jednak w większości jej omówień (nie licząc kilku recenzji w pismach katolickich i konserwatywnych) wyraźny był ton niepokoju i irytacji. Można powiedzieć, że w polskich periodykach książka Johnsona wywołała wrzawę na podobieństwo zgodnego chóru. Był to chór niezadowolonych, zdegustowanych lub nawet oburzonych.

Co wywołało taką negatywną reakcję? Paul Johnson – znany współczesny historyk angielski – w trzynastu rozdziałach książki *Intelektualiści* opisał i zinterpretował życie i twórczość kilkudziesięciu pisarzy, naukowców i artystów, o których zwykliśmy mówić „wielcy" albo o których zwykli tak mówić inni. Postaci m.in. Rousseau, Tołstoja, Marksa, Brechta, Sartre'a, Mailera, Fassbindera, Chomsky'ego oraz – z tych mniej znanych – Victora Gollancza, Lillian Hellman, Edmunda Wilsona czy Cyrila Connoly'ego ujęte zostały w książce w prawie niezmiennej strukturze: d z i e ł o – ż y c i e (z dość silnym akcentem na stronę intymną) – s p u ś c i z n a, czyli konsekwencje (filozoficzne, moralne, często społeczne). Na 424. stronach, w tym 25. stronach skrupulatnych przypisów dokumentujących, że autor wie, co mówi, oraz 14. stronach indeksu osób, Johnson spróbował uzasadnić kilka ogólnych twierdzeń. Z tych zaś najważniejsze to teza o i s t o t n y m w p ł y w i e i n t e l e k t u a l i s t ó w wyrosłych z ideologii Oświecenia na kataklizmy moralne naszego wieku oraz teza ukazująca jako źródło deformacji – zarówno bohaterów tej książki, jak i kultury XX wieku w ogóle – bezgraniczne o d d a n i e s i ę c z ł o w i e k a m o n o i d e i stworzonej mocą własnego spekulatywnego umysłu.

Sprawami z a s a d n i c z y m i książki Johnsona są: niszczące – dla życia prywatnego, środowisk i społeczeństw – działanie pewnej formacji umysłowej; narastanie w dziejach kultury roli „intelektualisty świeckiego" (aż po służebność totalitaryzmowi); ewolucja tej po-

---

[1] Paul J o h n s o n, *Intelektualiści*, tłum. A. Piber, „Edition Spotkania", Warszawa 1994, ss. 424.

stawy, wreszcie last but not least nierozdzielność „prywatnego" oraz „publicznego" w tym typie działania. Gdy chodzi o tę ostatnią sprawę, nikt dotąd tak precyzyjnie jak Johnson nie ukazał owej niezwykłej a zarazem przerażającej koincydencji charakteru ludzkiego, idei oraz czasu historycznego, która umożliwia tak bezwzględne panowanie idei nad życiem ludzkim, że narzędziem jej promocji stają się przyjaźnie, małżeństwa, rodziny, a także uczciwość i prawda.

W książce *Intelektualiści* wiele miejsca zajmuje opis życia prywatnego bohaterów, w tym życia erotycznego. Wielu jej recenzentów miało za złe Johnsonowi, że mówi się o kłopotach genitalnych Rousseau, nadpobudliwości seksualnej Sartre'a i Russella czy orgiach Shelley'a. Zarzucano autorowi, że pisał o chorobach i ułomnościach wielkich ludzi, a także o niejasnościach czy wręcz matactwach finansowych geniuszy. Jednak trzeba przyznać, iż obszerna faktografia Johnsona przybliża ludzi-idee życiu, ziemi, i pozwala zrozumieć to, jak dochodziło do utożsamienia lub zastąpienia idei absolutnej absolutnym „Ja". Jednocześnie ukazanie wielkości dzieła na tle codzienności twórcy uświadamia pewną znamienną, ale jakby w naszych czasach zapomnianą wartość. Chodzi o autorytet społeczny i o jego moralną odpowiedzialność.

Czym innym mianowicie – mówi Johnson – jest hołdowanie praktyczne złu moralnemu przez anonimowego obywatela, a czym innym programowe łamanie norm życia z drugimi przez osobę pretendującą do bycia autorytetem społecznym i mogącą tę pretensję realizować w praktyce. Nie ma tu różnicy od strony złego postępowania, lecz od strony społecznego oddziaływania jest kolosalna. Gdy ktoś, kto na przykład zajmuje się budowaniem mostów, wiedzie życie homoseksualisty, nie jest to dobrze z punktu widzenia moralnego, lecz prawdopodobnie most się od tego nie zawali. Jeśli jednak ów ktoś jest intelektualistą i poucza ludzi co do ich moralnego współistnienia, to może się od tego zawalić z biegiem czasu wiele struktur społecznych, a nawet (jak mówią pewne teorie historyczne dotyczące Grecji starożytnej) – cała kultura.

Dlatego człowiek będący wielką osobowością, obdarzony talentem i posiadający ogromny dorobek w dziedzinie nauki lub sztuki nie jest w istocie mędrcem i autorytetem moralnym, jeśli głosi zło: nawołuje do brania narkotyków, jak Tynan i Fassbinder, promuje przemoc, jak Mailer i Sartre, uzasadnia lub usprawiedliwia totalitaryzm, jak Rousseau, Marks, Gollancz. Nie jest także mędrcem i autorytetem ten, kto głosi publicznie dobro, a prywatnie w swym życiu zadaje kłam swoim deklaracjom, kto „na wszystkich dachach" obwieszcza dobro ludzkości płynące z zasad wolności, sprawiedliwości i godności każdego człowieka, a w jego życiorysie dominuje kanon tyranii rodzinnej (jak u Tołstoja i Marksa), erotyczno-ekonomicznego uzależnienia i wyzysku kobiet (jak w przypadku Brechta lub Sartre'a), czy po prostu manipulacji i kłamstwa (przykład Hellman i znów Brechta). Taka jest natura rzeczywistości, o której mówimy i o której mówi książka Johnsona. Być autorytetem moralnym to co innego niż grać rolę takiego autorytetu. Godność wychowawcy w dziedzinie wartości etycznych obliguje do strzeżenia jedności poglądów i pos-

tępowania, dzieła i życia. I trzeba powiedzieć, że niektórym nawet się to udaje. O kilku z nich (Wilson, Orwell, Waugh) Johnson pisze również.

Charakterystyczne, że wartością decydującą o faktycznym byciu lub niebyciu mędrcem i autorytetem jest prawda. Nie rzeczywistość wykreowana przez środowisko lub mass media, lecz p r a w d a – obiektywna, powszechna, sprawdzona przez tysiącletnie używanie i wcześniej czy później dostępna dla ludzi. O generalnym fałszu sztucznych pomników stawianych od dwustu lat w naszej kulturze stanowi otoczka fikcji, skorupa wykreowanej idei („zgodności z pierwotną naturą", „postępu", „zaangażowania" i innych), która zasłania rzeczywistość żywych ludzi. Johnson przekłuwa ten balon uczonych słów, haseł i sloganów – i rzeczywistość zaczyna skrzeczeć: wewnętrzną sprzecznością, gigantyczną pychą i egoizmem oraz kompletnym nieliczeniem się z pojedynczymi ludźmi przez tych, którzy ex cathedra ukochali ludzkość. Pomniki się chwieją.

Szczególną dezaprobatę wyraziło wielu recenzentów książki odnośnie do przenikającego całe dzieło zaufania Johnsona do sądu „przypadkowego przechodnia", będącego „równie rozsądną opinią" o kwestiach wartości, co sąd intelektualisty. Wyczuwało się w takiej reakcji recenzentów wyraźny kult eksperta – także w dziedzinie moralnej. Być może również nostalgię za okresem dawno minionym ("proletariat niedojrzałym wychowankiem Partii") oraz nieco mniej minionym – kiedy to polska inteligencja twórcza była uważana i uważała siebie za „sumienie narodu".

Tymczasem słowa Johnsona wyrażają pewną oczywistość, w teologii chrześcijańskiej znaną od św. Pawła. Chodzi o suwerenność sumienia każdego człowieka w rozpoznawaniu prawdy, w tym zwłaszcza prawdy o dobru i złu moralnym. Ważne są dzieła, prawdziwe autorytety, rzetelni wychowawcy i Kościół. Oni wszyscy bowiem przechowują pamięć moralną ludzkości i przypominają współczesnym, jak należy żyć. Jednak ostateczny sąd w konkretnej sytuacji wydaje j e d n o s t k o w y c z ł o w i e k! I to on sam podejmuje decyzję co do swego postepowania. Jest też za nią sam odpowiedzialny. Czy człowiekiem tym jest niski urzędnik, kierowca, chłop, profesor uniwersytetu czy bezrobotny – każdy odrębnie jest w stanie rozpoznać prawdę i musi wziąć za nią odpowiedzialność. Taka jest natura człowieka. Ten fakt afirmuje z niejakim entuzjazmem Johnson w zakończeniu *Intelektualistów* (s. 382-383).

Jest to bardzo istotny punkt w całej dyskusji nad *Intelektualistami*. Zdanie o „tuzinie osób zatrzymanych przypadkowo na ulicy" wywołuje różne i bardzo znaczące reakcje. Można powiedzieć: określa s y n d r o m „p r z y p a d k o w e g o p r z e c h o d n i a".

Albowiem zwrócenie uwagi na suwerenną moc umysłu każdego człowieka odnośnie do prawd ważnych życiowo, a ponadto okrzyk: „Strzeżcie się intelektualistów!" – to wyraz sprzeciwu Johnsona wobec podstawowego punktu programu społecznego, do którego przyzwyczaił nas „pracujący" od dawna w dziedzinie ducha nurt socjalistyczny, czy ogólniej mówiąc lewicowy. Główną jego zasadą od początku do dziś jest – „wychować społeczeństwo". Główna jego teza na temat struktury społecznej brzmi: „społeczeństwo jest nieuświadomione – słuszną ideę posiadają tylko

koryfeusze-nauczyciele". Słychać w tym echo tezy Jean-Jacquesa Rousseau: „obywatel dzieckiem państwo ojcem". Ta filozofia owocowała różnymi taktykami. „Rząd dusz", „sumienie narodu", „inżynieria społeczna" (forma najbardziej radykalna), czy ostatnio „oddziaływanie mass mediów" – to różne przejawy tej samej intencji socjotechnicznej. Przyjmuje ona formułę: dopasować społeczeństwo do idei.

Rzecz jasna, ogłoszenie dzisiaj, że prawda istnieje niezależnie od wielkości i rozgłosu nauczycieli i że każdy może dojść do niej na własną rękę, musi wywoływać odruch niezadowolenia u zwolenników elitarnego rządzenia duszami. Wprawieni od lat w pełnieniu funkcji arbitrów w dziedzinach literatury, sztuki i klasyfikacji kierunków filozoficznych i politycznych na lepsze i gorsze, uważają za naturalne pełnić funkcję ekspertów także w dziedzinie życia moralnego. Ostatnio, najogólniej rzecz biorąc, ich teza jest r e l a t y w i s t y c z n a. Moralność – głoszą – jest obojętna dla wielkości człowieka. Liczy się format intelektualny i osobowościowy twórcy. No i – dzieło. Moralność, to, czy geniusz bije żonę i oddaje dzieci do przytułku, czy czyni zupełnie przeciwnie, jest jego sprawą prywatną. Religia do kruchty, brudy prać we własnym domu – skąd my to znamy?

„Intelektualista" z książki Johnsona to nie postać arbitralnie ustanowiona, projekt sarkazmu i fobii autora. Cała książka stanowi w pewnym sensie definicję opisową „intelektualisty świeckiego", ukazując jednocześnie proces, który w dzisiejszym języku trzeba by nazwać awansem i n t e l e k t u a l i s t ó w l i b e r a l n e j l e w i c y w dziejach kultury.

Od okresu Oświecenia narasta wyraźnie fala kultury zlaicyzowanej i zdesakralizowanej. Rousseau jest rzeczywiście jej symbolicznym ojcem; Prometeusz – wskrzeszonym mitem, który zastąpił Boga. Albowiem nicią przenikającą całą ponad dwustuletnią historię tego nurtu jest odrzucenie przez jego reprezentantów wszelkiej instancji t r a n s c e n d e n t n e j, czyli wartości nie będącej wytworem samego człowieka. Wszystko, co tradycyjnie związane jest z wartością absolutną, a więc obiektywna prawda, bezwyjątkowe normy moralne, małżeństwo i rodzina, wreszcie wiara religijna mająca swoje oparcie w Kościele – uległo z biegiem czasu zakwestionowaniu, a następnie odrzuceniu. Rousseau, Schelley, Ibsen oraz Tołstoj stanowili pierwsze szczyty tej fali. Zacytujmy Johnsona: „Po raz pierwszy w historii człowiek zdecydował się twierdzić, coraz pewniej i śmielej, że może [...] znaleźć recepty, które ulepszą nie tylko strukturę społeczeństwa, ale i utrwalone nawyki istot ludzkich" (s. 9). Świecki intelektualista żyje przekonaniem, że „idee wyczarowane z niczego mogą przekształcić świat i ludzi" (s. 283).

W pewnym sensie znajdujemy się obecnie w okresie k u l m i n a c j i tej fali. W „naszym tragicznym stuleciu" zebraliśmy owoce dojrzewające w dużym stopniu pod wpływem słońc intelektów wymienionych w książce angielskiego historyka. Prawdą jest, że tyrania i bestialstwo polityczne istniały nawet pod nieobecność intelektualistów. Jednak to właśnie w naszym wieku „okrucieństwo idei" państwa czystego klasowo oraz czystego rasowo dotknęło miliony istnień ludzkich. Terroryzm istniał od dawien dawna, lecz to w tym

wieku zaczął funkcjonować pod sankcją ideową sformułowaną na głos i rozpropagowaną szeroko m.in. przez Sartre'a i innego noblistę Bölla. Zbrodnia dzieciobójstwa występuje od wieków w historii ludzkości. Jednak dopiero w drugiej połowie XX wieku przekonano dużą część społeczeństw, że od prawa do zabicia dziecka nie narodzonego zależy ich szczęście. Uczynili to intelektualiści opisywani przez Johnsona.

Nie, nie ulega wątpliwości: pojęcie intelektualisty, będącego bohaterem tej książki, jest ściśle określone. Johnson nie poświęca żadnego z jej fragmentów na przykład Dostojewskiemu, Newmanowi, Chestertonowi, von Bonhoefferowi, Wojtyle lub Edycie Stein – choć ci są również intelektualistami w istotnym sensie tego słowa. Albowiem bohaterem tej książki jest intelektualista lewicy. Najpierw raczkujący w „gigantach buntu", takich jak Tołstoj i Ibsen, potem fanatycznie oddany jednej idei i utopii z nią związanej, jak Marks i Brecht, wreszcie zmieniony, nowoczesny i permisywny – lewicowy liberał w typie Chomsky'ego, Mailera i Hellman.

Jedną z bardziej zajmujących stron lektury książki Johnsona jest właśnie odsłanianie i odczytywanie istoty postawy intelektualisty świeckiego przejawiającej się w wielkich postaciach tego nurtu.

Pierwszą cechą tej postawy jest wyższość ogólnego nad jednostkowym, idei nad konkretnym człowiekiem. „Ludzkość przez duże «L» była ważniejsza od mężczyzn i kobiet, od żon, synów i córek" – pisze Johnson (s. 210). Wiąże się z tym cecha następna: utopizm radykalności działania. Intelektualista lewicowy jest przekonany, że jednym ruchem, aktem bądź gestem (społecznym, politycznym czy prawnym) można naprawić rzeczywistość. Ta złudna cecha stała u podstaw doktryny marksistowskiej – jednak zniesienie własności prywatnej nie doprowadziło do krainy szczęśliwości. Trzeba powiedzieć na użytek naszego własnego podwórka, że ta sama cecha wywołała po 1989 roku długi, bo trwający cztery lata, jęk zawodu lewicowych intelektualistów w Polsce, skutkiem czego w wyborach 19 września '93 zwyciężyła „utopia retrospektywna".

Kolejna istotna cecha to kult własnej wolności. Intelektualista – pisze Johnson – „sądzi, że może przemodelować zasady życia po swojemu" (s. 192). To cecha, która wiąże lewicowość z liberalizmem, ale powoduje często sprzeczność postawy. Idea każe jedno, ale wolność pozwala na co innego. Absolutyzacja wolności pociąga deprecjację prawdy. Tej zwyczajnej, będącej zgodnością myśli i rzeczy. Bardzo afirmuje się Prawdę przez duże „P" – prawdę ideologiczną, rewolucyjną itp. W jej świetle jednak musi zblednąć prawda rozpoznawana przez pojedynczego człowieka.

Stąd podatność tego nurtu na „poświęcenie prawdy przez małe «p» w imię Prawdy wyższej", czyli po prostu – na posłużenie się kłamstwem i manipulacją. Nie zawsze zresztą „Prawda wyższa" ma konotację społeczną, niekiedy jest nią żądza sławy lub przewodzenia. „Wyższa konieczność" jest tu w stanie usprawiedliwić wiele takich aktów, które w oczach człowieka ufającego na co dzień prawdzie przez małe „p", są przekroczeniem, perwersją lub zbrodnią.

Ta charakterystyka jest w książce Johnsona o wiele pełniejsza niż nasze

tutaj wyliczenie. Szczególnie interesujące są analizy zgody intelektualistów na przemoc i gwałt wobec innych (strony 357-377). Z całości wyłania się powoli postać kogoś, u kogo na plan pierwszy wybija się „roszczenie, by przewodzić społeczeństwu" i „pouczać ludzkość" (s. 9), samemu będąc w uprzywilejowanej pozycji regulowanej jedynie własną wolnością. To jest intelektualista świecki.

Praktyczne konsekwencje takich przedsięwzięć intelektualno-demaskatorskich, jak to Johnsona, dotyczą wbrew pozorom nas wszystkich. Wymiar praktyczny kultury to przede wszystkim sfera tych wartości, którymi żyją ludzie. Jeden z dynamizmów tego wymiaru polega na odkłamywaniu kultury. Jak się zdaje, pod koniec XX wieku weszliśmy w szczególnie intensywny okres powrotu do pytań o prawdę w kulturze. (Johnson pisze w zakończeniu książki o narastaniu „publicznego sceptycyzmu".) Wystarczy. Do uzdrowienia kultury i moralności potrzeba dziś przede wszystkim odkłamania kultury z fałszywych idei i pseudoautorytetów oraz rozpoznania prawdziwych wartości. Niech zwykli ludzie sami poznają, co jest autentycznym dobrem i komu można wierzyć. To nie jest takie trudne i to wystarczy w aspekcie korzyści dla kultury ogólnoludzkiej. Z pewnością – biorąc pod uwagę rankingi czytelnicze – książka Johnsona jest ważną (choć raczej tylko negatywną) cząstką w tym procesie.

**Janusz A. DROB**

# GDY SZAŃCE ROZSYPIE CZAS...[1]

Legenda bohaterów książki Aleksandra Kamińskiego *Kamienie na szaniec* zaczęła się kształtować jeszcze w czasie okupacji, przechodząc później różne koleje losu. Zrazu ograniczona jedynie do niezbyt licznej grupy „wtajemniczonych", czego wymagały zasady konspiracji, później często przemilczana, jako konkurencyjna w stosunku do „legend" oficjalnie propagowanych, tworzonych wokół postaci prokomunistycznego podziemia, pozostaje także dzisiaj dla znacznej części Polaków (nie tylko młodych) legendą zapomnianą, albo zupełnie nieznaną. Wydaje się zresztą, że po roku 1989, gdy społeczeństwo mogło obserwować nieustanną korozję i rozpad legend najbardziej współczesnych i żywych, minęła koniunktura na wszelkie legendy. Zwłaszcza wśród młodego pokolenia. Wszyscy, a przynajmniej ci bardziej świadomi, czytelnicy semiotycznych demaskacji pojęć i przekonań[2], domagają się odmitologizowania rzeczywistości. Powoli odchodzą też pokolenia, dla których postacie „Alka", „Zośki", „Rudego" były jeżeli nie znajomymi, to przynajmniej rówieśnikami i których losy mogły być zbieżne z ich własnymi przeżyciami.

W tym kontekście książka opracowana przez Tomasza Strzembosza wydaje się zarazem uzupełnieniem pewnej legendy, dla tych, którzy ją mogli poznać, jak też pewnym odmitologizowaniem obrazu przeszłości. Bohaterowie odzyskują w niej wymiar prywatny, przypadkowy, tak jak przypadkowe, nie zawsze zamierzone są pozostawiane przez nas ślady. Czas zniszczeń dokonał w nich zresztą równie przypadkowej selekcji. Ten właśnie charakter przypadkowości nadaje książce wymiar bardzo ludzki, a zarazem sprawia, że czytamy owe listy, notatki i zapiski trochę jak bliscy znajomi ich twórców, którzy wpuszczeni do domu pod nieobecność gospodarza nie mogli się oprzeć pokusie przejrzenia kartek leżących na jego biurku. W tym sensie jest to historia oglądana z bardzo bliska, w jej intymności, która zazwyczaj dla historyka jest niedostępna.

---

[1] *Bohaterowie „Kamieni na szaniec" w świetle dokumentów*, wstęp, opracowanie i wybór tekstów Tomasz Strzembosz, PWN Warszawa 1994, ss. 249.

[2] Wystarczy choćby wspomnieć o *LTI* Klemperera, czy *Micie i znaku* R. Barthesa, a nawet popularnych dziełach Orwella.

Jest to jednak historia przeszła, wizyta w czasie bezpowrotnie minionym, czego świadomość ma także autor wyboru, opatrując dokumenty dokładnym komentarzem, a zarazem wstrzymując się od ich jednoznacznej interpretacji. Autor ułożył dokumenty w ten sposób, aby to one same prowadziły nas poprzez kolejne fazy i dziedziny życia głównych uczestników Akcji pod Arsenałem (26 III 1943) i ich bliskich. Nie tworzy to jednak jakiejś kolejnej opowieści z czasów okupacji. Raczej wskazuje na problemy uniwersalne, na kształtowanie się struktury duchowej młodych ludzi, na wpływ rodziny, grupy rówieśniczej i szkoły na styl bycia i myślenia oraz skutki „zderzenia" ukształtowanych przez te środowiska wartości ze światem zewnętrznym, w tym wypadku – z warunkami ekstremalnymi.

Zbiór otwierają dokumenty (np. listy ojców do synów, harcerskie apele) odnoszące się do „korzeni" postaw umysłowych i moralnych. Zastanawia w tej części pewien patos, dzisiaj zupełnie niespotykany, powaga i wzniosłość, gdy mówi się o uznawanych za najistotniejsze wartościach: honorze, ojczyźnie, obowiązku, poświęceniu. Wydaje się, że po latach propagandowego zakłamania tych pojęć, latach oficjalnej pompy i codziennej szarzyzny, powrót do takiego języka jest w zasadzie niemożliwy, odebrany byłby jako coś sztucznego i niewłaściwego. Wartości też zresztą uległy pewnemu „przeszeregowaniu". Bliżsi zdajemy się być pozytywistycznemu pragmatyzmowi niż romantycznym uniesieniom. Wolelibyśmy szczycić się inżynierami, uczonymi czy choćby przewidującymi, rozsądnymi politykami niż wojownikami i bohaterami. Szybkie rozwianie się legend „bohaterów stanu wojennego" byłoby tego jakimś potwierdzeniem. Formacja moralna, wyniesiona z domu, harcerstwa, szkoły, gdzie zasadniczą wartością postulowaną zdaje się być służba ojczyźnie wzorem poprzednich pokoleń (dziadków, biorących udział w powstaniu styczniowym; ojców – legionistów i działaczy niepodległościowych), gdzie kładzie się nacisk na niezłomność zasad i obowiązek ich obrony do ostatka, bynajmniej nie uczyniły z młodych ludzi „urodzonych bojowników" lub bezkrytycznych naśladowców wzniosłych wzorów „narodowych bohaterów". Chaos września 1939 (roku, w którym większość z nich zdawała maturę) okazuje się dla tego pokolenia zwykłym, ludzkim zaskoczeniem, tragedią obnażającą kłamstwa oficjalnej propagandy, upokorzeniem i rozczarowaniem. Jest to jednak poczucie klęski chwilowe, nie prowadzące do odrzucenia wpojonych wartości. Niewątpliwie nie będą one już formułowane w sposób tak podniosły i patetyczny, ale okażą się trwałe jako duchowa formacja.

Dzięki dokumentom możemy też wniknąć w mechanizm powstawania i rozwoju grup oraz więzi łączących ich członków – od nieformalnych kółek przyjacielskich i towarzyskich, gdzie wspólna zabawa jest równie ważna, jak wspólne wykonywanie ważnych zadań, do grup bardziej sformalizowanych, nastawionych na realizację poważnych i trudnych, a zazwyczaj wysoce niebezpiecznych celów, gdzie jednak więzi przyjacielskie wciąż zachowują podstawowe znaczenie. Włączenie się tych młodych ludzi w walkę z okupantem (najpierw w organizacji małego sabotażu „Wawer", a później w Grupach Szturmowych Szarych Szeregów) dokonywało się stopniowo i nie bez wątpli-

wości oraz wewnętrznych rozterek. To także znakomicie ukazuje, że oni, podobnie jak młodzi ludzie dzisiaj, nie „urodzili się" dla walki. Jej podjęcie było raczej wynikiem szeregu okoliczności, przypadków, powolnego dojrzewania decyzji. Obok akcji propagandowych przeciw systemowi okupacji, ulotek, malowania haseł, roznoszenia „bibuły", toczyło się codzienne uciążliwe życie – praca, nauka (uzupełniana na tajnych kompletach), trudności aprowizacyjne, nieustanny „niebohaterski" strach przed zagrożeniem łapankami czy nieoczekiwaną śmiercią w masowych egzekucjach. I pierwsze wstrząsy, zgoła nie mieszczące się w młodzieńczym obrazie życia, wywołane aresztowaniem i śmiercią przyjaciół, krewnych, bliskich. Być może te właśnie wstrząsy, ukazujące bezwzględność niemieckich represji, powodują zaostrzenie form sprzeciwu wobec systemu okupacyjnego, przejście od „małego sabotażu", prowadzonego środkami pokojowymi, do walki zbrojnej. Zebrane dokumenty ukazują, jak trudna była to decyzja i ile wątpliwości budząca.

Problemem była nie tylko sprzeczność takiej walki z zasadami i systemem wartości obowiązującym w ruchu harcerskim, którego ideami bohaterowie *Kamieni na szaniec* byli przepojeni, ale przede wszystkim jej sens i koszty. W swoich wątpliwościach i wahaniach autorzy zebranych dokumentów okazują się nam wyjątkowo bliscy, można powiedzieć – uniwersalnie ludzcy. Urywkowe notatki, robione zapewne pośpiesznie podczas rozmów, czy stanowiące do rozmów przygotowanie, znakomicie oddają klimat dyskusji dotyczących walki zbrojnej. Zabijanie, nawet sprowokowane wyjątkowym okrucieństwem przeciwnika, nawet w obronie własnej, nigdy nie okazuje się łatwe. Zawsze prowadzi do poważnego konfliktu wartości. Zwłaszcza wtedy, gdy jest to walka jednostkowa, twarzą w twarz. Jakże współcześnie brzmią też pytania o koszt i sens walki zbrojnej prowadzonej w osamotnieniu, która pociąga za sobą niewspółmiernie wysokie, w stosunku do sukcesów, ofiary.

Akcja pod Arsenałem jest, co słusznie podkreśla autor wyboru, momentem przełomowym, pełnym uświadomieniem sobie tragizmu sytuacji. Za odbicie przyjaciela z rąk gestapo, będącego już (o ironio losu) w stanie agonii, trzeba zapłacić życiem kilku osób. Nic dziwnego, że koszt tej operacji musiał doprowadzić do załamania głównych jej inicjatorów i wykonawców. Śladem tego, stojącym u początku legendy ukształtowanej ostatecznie przez Aleksandra Kamińskiego, jest tekst Tadeusza Zawadzkiego „Zośki", do którego motto stanowi fragment *Testamentu...* J. Słowackiego kończy się słowami „kamienie przez Boga rzucane na szaniec...". Jest to swoisty, w stylu romantycznym niemal „rachunek sumienia". Warto może zacytować niewielki fragment tekstu: „Znamy bohaterstwo na polu walki [...] Znamy je wszyscy z legend o naszych przodkach, ze wspomnień z naszej dalekiej i zupełnie jeszcze świeżej przeszłości. Symbolem jego – to niebiesko-czarna wstążeczka Virtuti Militari na piersiach żołnierzy czy w godle miasta Lwowa. Ostatnie lata spędzone pod okupacją wroga były świadkami innego bohaterstwa, któremu nic równym być nie może. To już nie w walce równego z równym, to już nie w walce nawet beznadziejnej, ale walce, to bohaterstwo innego wymiaru. Bohaterstwo człowie-

ka wyrzuconego w ciągu jednej minuty z domu, rodziny, pracy, wszystkiego, co mu bliskie, wyrwanego z roboty, którą ukochał i której się w stu procentach poświęcił, przeniesionego w ciągu jednej chwili na dno piekła"[3].

Wstrząs wywołany akcją pod Arsenałem prowadzi do pełniejszego oglądu rzeczywistości, do odrzucenia, w imię dorosłości i odpowiedzialności, mitologizujących przeszłość stereotypów (bojownika, bohatera) i legend przekazanych przez poprzednie pokolenia. Nieprzystawalność rzeczywistości do doświadczeń pokoleń poprzednich, do legendy historycznej, wymaga postawy dorosłości i samodzielności. Nie ma tu przetartego szlaku „wzorem przodków naszych", bo też hitlerowski i sowiecki totalitaryzm jest nieporównywalny ze znanymi wcześniej formami. Być może wobec ostatecznego zagrożenia ostają się jedynie wartości najbardziej uniwersalne. Nie bez powodu tekst „Zośki" zaczyna się mottem, w którym kluczową rolę odgrywa słowo „nadzieja" i które uznaje sens poświęcenia życia dla wartości najwyższych, sens opowiadania się za dobrem przeciw złu, choćby się było tylko niewielkim kamieniem „rzucanym przez Boga na szaniec" odgradzający nas od zła.

Autorzy dokumentów wydanych przez Tomasza Strzembosza ukazują się nam poprzez nie może nie tyle jako heroiczni wojownicy, którą to rolę narzuciła im w znacznym stopniu sytuacja, ale raczej jako ludzie dochowujący wierności najbardziej zasadniczym i uniwersalnym wartościom moralnym – mimo wszystko. Wyrazem tej postawy, przyjętej za obowiązującą, mogą być słowa z listu Tadeusza Wuttke „Małego Tadzia" (postaci bynajmniej nie pierwszoplanowej wśród bohaterów *Kamieni na szaniec*) z 1944 roku, a więc już po wstrząsie wywołanym ofiarami i represjami akcji pod Arsenałem i po wielu latach okupacyjnego koszmaru: „Świadoma odpowiedzialność za to jednorazowe nasze życie, które tak teraz niewiele kosztuje, nie tworzy bezwolnych rozgrzeszeń. Raz żyję, więc muszę żyć, jak najlepiej mnie na to życie stać". Poczucie „jednorazowości" życia może prowadzić do różnych, niekiedy diametralnie odmiennych postaw. To, którą z nich przyjmiemy, zależy – okazuje się – nie tyle od zewnętrznych okoliczności i sytuacji, ile raczej od wewnętrznego stanu ducha, od wpojonych przez wychowanie i ukształtowanych w procesie dojrzewania wartości.

---

[3] Por. *Bohaterowie „Kamieni na szaniec"*, dz. cyt., s. 149.

Ireneusz ZIEMIŃSKI

# CZŁOWIEK JAKO NIEZGŁĘBIONOŚĆ W DZIEJACH

W *Traktacie o naturze ludzkiej* D. Hume stwierdził, iż w gruncie rzeczy głównym (a poniekąd nawet jedynym) przedmiotem wszystkich typów i dziedzin wiedzy jest człowiek. Podobnie I. Kant formułując zasadnicze pytania filozofii – co mogę wiedzieć?, co powinienem czynić? i czego mogę się spodziewać? – stwierdzał, że sprowadzają się one w istocie do bardziej ogólnego pytania: kim jest człowiek? Opinie te odsłaniają jedną z podstawowych cech bytu ludzkiego, który sam dla siebie stanowi nie tylko zagadkę, ale także w pewnym sensie jedyny naprawdę ważny problem. Stawiając na przykład pytania o naturę bytu, istnienie i naturę Boga czy też podstawowe wartości, w gruncie rzeczy pyta człowiek o to, co jest jego istotą i powołaniem, więcej – w czym tkwi ewentualny sens, ocalenie i ostateczne spełnienie jego życia. Mimo że przed śmiercią Helmuth Plessner (słusznie uznawany za jednego z twórców antropologii filozoficznej) wyznał, iż choć pytanie o człowieka nie jest bynajmniej najważniejszym problemem filozofii, to jednak próbie rozwikłania tej właśnie zagadki poświęcił praktycznie całe życie. Jest to także główny temat recenzowanej tu książki[1].

Pytanie o człowieka, jak pokazywał M. Buber, rodzi się z nieufności wobec bytu i wobec drzemiących w ludzkiej naturze demonów. Antropologia filozoficzna miała stanowić jeden ze sposobów pogodzenia się człowieka z samym sobą. H. Plessner budował ją przynajmniej na dwu płaszczyznach: biologicznej i duchowej. Pierwsza była próbą ukazania specyfiki człowieka jako jednego z organizmów należących do świata zwierzęcego, druga – miała odsłaniać wewnętrzne, „prawdziwie ludzkie" oblicze człowieka. W omawianej tu książce za swoisty klucz do interpretacji i rozumienia bytu ludzkiego służy Plessnerowi polityka. Stwierdza on wręcz, że antropologia filozoficzna jest możliwa tylko jako antropologia polityczna, odsłania ona bowiem jedną z podstawowych relacji życiowych człowieka: relację

---

[1] Helmuth Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przełożyła, wstępem i przypisami opatrzyła E. Paczkowska-Łagowska, PWN, „Biblioteka Współczesnych Filozofów", Warszawa 1994, ss. 128.

przyjaciela i wroga, tego, co bliskie i tego, co obce – a więc relację, która konstytuuje swoistą „dialektykę" pogodzenia i walki. Wszak, jak pisał Kant, człowiek „gnany ambicją, żądzą władzy lub bogactwa, dąży do zdobywania sobie pozycji wśród bliźnich, których nie może znieść, ale bez których nie może się też obejść". Zdaniem Plessnera jednak przestrzeń relacji bliskości i obcości, swojskości i wrogości nie jest wyłącznie domeną relacji między ludźmi; poniekąd wpisana w ontyczną strukturę człowieka określa też jego wielorakie odniesienia do świata zewnętrznego, a nawet do samego siebie.

Jednym z najbardziej podstawowych doświadczeń człowieka jest świadomość wielorakiej i wielopłaszczyznowej dwuaspektowości jego bytu: zwierzęcości i duchowości, słabości i mocy, bestialstwa i heroizmu, nędzy i wielkości, znikomości i Bożego wybrania itd. Ta ambiwalencja rodzi pytanie o specyfikę człowieka, jego wyjątkowość pośród innych stworzeń, więcej – o jego osobową godność. Każdy, kto próbuje na nie odpowiedzieć, musi jednakże liczyć się z tym, że ostatecznym jego wnioskiem będzie zbanalizowana już dziś teza Alexisa Carrela, że człowiek to istota nieznana.

Zdaniem Plessnera podstawowym z ludzkich fenomenów jest ekscentryczność, polegająca z jednej strony na ucieczce od biologicznych fundamentów swego życia, z drugiej – na przekraczaniu wszystkich swoich dotychczasowych określeń, cech i zdobyczy. Właściwą przestrzenią człowieka jest świat kultury i sensu, świat wolności i twórczości, w których objawia się jego prawdziwa moc. Tej mocy nie należy rozumieć w sensie Nietzscheańskiej idei nadczłowieka jako istoty wyzwolonej z wszelkich kulturowych ograniczeń i więzów, lecz raczej – jako moc tworzenia siebie, swego indywidualnego oblicza. Wyrazem i swoistym ucieleśnieniem tej mocy jest historia jako ogólnoludzki wysiłek tworzenia kultury, świata ducha.

Człowiek nie przeżywa swego życia wprost i bezpośrednio, według wrodzonych mu dyspozycji biologicznych, lecz nim w sensie dosłownym kieruje, a nawet – od podstaw je tworzy według własnego planu. Jak pisał Plessner w książce *Pytanie o conditio humana*: „Zmuszony do tego, by żyć, człowiek jako istota żyjąca musi dopiero stworzyć sobie warunki życia". Człowiek jest więc poniekąd twórcą siebie samego, jego „ja" to efekt swoistej walki o siebie, jaką zmuszony jest toczyć, walki zawsze ryzykownej i grożącej klęską. Inaczej mówiąc, człowiek objawia się samemu sobie jako swoista moc ukształtowania swego prawdziwego oblicza, jako moc zaprzeczenia (jak mawiał M. Scheler: powiedzenia nie) swoim popędom i instynktom, jako moc panowania nad sobą, dzięki czemu jest sobą (człowiekiem) w sensie najbardziej prawdziwym i pełnym. „Być człowiekiem – pisał Plessner w cytowanej już książce – to znaczy podlegać hamującym normom, tłumić popędy". Więcej, być człowiekiem, tō odkryć fundamentalne granice swojej wolności i nie łamać ich. „Prowadząc wojny, wyzyskując przyrodę człowiek przekracza wszelką miarę właściwą zwierzętom, gdyż jego jaźń z góry go owej miary pozbawia. Sam sobie musi wyznaczyć miarę i sam sobie nałożyć kajdany".

Zamieszkując świat człowiek w rzeczywistości doń nie przynależy, jest w nim istotą obcą, ocalającą siebie tyl-

ko wtedy, gdy służy wartościom go przerastającym, gdy nie pozwala uczynić treścią swego życia tego, co od niego niższe. Jako obdarzony wolnością i mocą duch, człowiek ponosi odpowiedzialność nie tylko za siebie i innych ludzi, lecz także za powierzony mu świat, zwłaszcza świat wartości. Można go tym samym nazwać – za M. Heideggerem – „pasterzem bytu".

Jak widać, dla Plessnera być człowiekiem, oznacza zadanie stania się człowiekiem, realizacja którego wymaga nieustannego zmagania się z własną słabością i niemocą. W każdej bowiem chwili człowiekowi (jako gatunkowi i jako jednostce) dana jest możliwość bycia nieludzkim. Jego życie to wielka niewiadoma, ale i wielka s z a n s a. Tę szansę próbuje on wykorzystać urzeczywistniając się w czynie, w tworzeniu historii. Historia stanowi więc swoiste, rozwijające się w czasie, zwierciadło człowieka, a zarazem doskonały sprawdzian wszystkich koncepcji człowieka – potwierdza je lub zadaje im kłam. „Tego, czym człowiek jest – pisze Plessner w recenzowanym dziele – może on doświadczyć jedynie poprzez historię" (s. 105). Stąd, jeśli jakakolwiek uniwersalna definicja człowieka ma być w ogóle możliwa, nie należy jej poszukiwać w jakiejś niezmiennej i wiecznej idei człowieka, lecz – jak proponowali już chciażby A. Comte czy W. Dilthey – w jego historii.

Fundamentalnym doświadczeniem człowieka jako podmiotu historii jest – zdaniem Plessnera – świadomość wolności i kreatywności: „Ujmując siebie jako moc, człowiek traktuje siebie jako określającego historię, nie zaś tylko przez historię określanego" (s. 66). Namysł nad historią zdaje się jednak odsłaniać odmienne oblicze człowieka – nie tylko jako panującego nad sobą i wolnego ducha, lecz także (a może nawet przede wszystkim) jako zbłąkanej i słabej istoty, która wskutek nieświadomości uruchamia procesy obracające się przeciwko niej, procesy, nad którymi przestaje mieć jakąkolwiek władzę (chociażby nieodłączne od wszelkich rewolucji i wojen błędne koło terroru i masowych zbrodni). Pomiędzy doświadczeniem siebie jako mocy a historycznym wizerunkiem własnych klęsk zdaje się istnieć radykalna przepaść. Który z obrazów ludzkiej istoty uznać należy za bardziej wiarygodny?

Zdaniem Plessnera jest oczywiste, że historia relatywizuje wszelkie definicje człowieka, a nawet – w pewnej przynajmniej mierze – wartości, którym usiłuje on służyć. Zarazem jednak historia ukazuje, paradoksalnie, swoją własną relatywność: każda z ukazywanych przez nią form człowieczeństwa jest tylko jedną z możliwych jego twarzy (czy może raczej masek). Historia – jak pokazywał E. Husserl – jest zawsze zwierciadłem ograniczonym, niepełnym i w tym sensie fałszywym. Sam Plessner zresztą przyznaje, że historia nie tylko odsłania, ale i zasłania prawdziwe oblicze człowieka. „Nigdy nie może on całkowicie rozpoznać siebie w swoich czynach – pisał omawiany autor w *Pytaniu o conditio humana* – jedynie swój cień, który rzuca przed i za sobą, ślad, odsyłacz do samego siebie".

Historia jednak zarazem ukazuje niedookreśloność człowieka, jego niepełność, która oznacza nie tylko doświadczaną przez człowieka problematyczność swego bytu, lecz także niepewność i ryzyko jako fundamentalny kształt jego losu. Każdy ludzki czyn,

każde działanie to swoista wyprawa w nieznane, zarówno w sensie nieprzewidywalności jej skutków zewnętrznych, jak i – co ważniejsze – wewnętrznych. Inaczej mówiąc, każde działanie odciska na człowieku swoisty i niezatarty ślad, modyfikuje więc jego istotę, nadaje nową formę jego człowieczeństwu. W tym sensie czyniąc cokolwiek, człowiek zawsze „ryzykuje siebie" w swoim najgłębszym wymiarze, „ryzykuje swoje człowieczeństwo". W tym też znaczeniu historia bynajmniej nie niweczy ludzkiej kreatywności, ludzkiej mocy tworzenia siebie.

Powyższe zjawisko wyjaśnia, dlaczego człowieka należy – zdaniem Plessnera – nazwać homo absconditus. „Człowiek sobie samemu ani najbliższy, ani najdalszy, a jednocześnie zarówno w swojskości swej istoty najbliższy, jak i najdalszy – jest ostateczną zagadką universum" (s. 115). „To, do czego człowiek jest zdolny, pozostać musi otwartym, gwoli uniwersalności spojrzenia na życie ludzkie w całej rozciągłości kultur i epok. Dlatego też w centrum antropologii staje niezgłębialność człowieka, możliwość bycia człowiekiem, która decyduje o tym, co człowieka przede wszystkim czyni człowiekiem: ów korzeń człowieczeństwa odpowiadać musi temu kryterium niezgłębialności. Tylko wówczas, jeśli nie wiemy i właśnie dlatego, że nie wiemy, do czego jeszcze zdolny jest człowiek, ma sens wytrwanie przy życiu na tym smutnym padole" (s. 31). „Zasada obowiązującej mocy tego, co niezgłębialne, jest zarazem teoretycznym i praktycznym ujęciem człowieka jako istoty historycznej i w konsekwencji – politycznej" (s. 59).

W zarysowanej tu w dużym skrócie politycznej (historycznej) antropologii Plessnera uderzać musi brak (a przynajmniej nie dość wyraźne podkreślenie) aspektu usprawiedliwienia ludzkiego bytu, przy czym nie chodzi tu o usprawiedliwienie moralne czy religijne, lecz ontologiczne. W imię czego człowiek ma tworzyć siebie jako wolne, odpowiedzialne i „prawdziwie ludzkie" „ja"? W imię czego zaakceptować drzemiącą w nim moc powiedzenia „nie" wobec sfery biologicznych popędów? W imię relatywizującej wszystko historii? W imię niedookreślonego i zawsze otwartego człowieczeństwa? Pytań podobnych nasuwa się wiele, nie ma tu jednak potrzeby ich mnożyć. Wydaje się, że wyrastają one z zakorzenionego głęboko w naszej świadomości przekonania, iż człowiek nie potrafi zaakceptować siebie jako istoty zdanej tylko na siebie. Nie potrafi unieść ciężaru ontologicznej samotności. Nie może, inaczej mówiąc, stanowić sam dla siebie wystarczającego usprawiedliwienia. Być może wątpliwości co do istnienia, a przynajmniej możliwości odkrycia takiego ontologicznego (bezwarunkowego, ostatecznego) usprawiedliwienia człowieka są największą niepewnością ludzkości. Możliwe też, że ten właśnie problem miał na myśli Plessner mówiąc pod koniec życia, że nie zagadnienie człowieka jest w filozofii najważniejsze.

Podobnie brak na gruncie antropologii Plessnera jednoznacznej odpowiedzi, ku czemu ostatecznie zmierza człowiek jako byt transcendentalny wobec świata. Nieustanne przekraczanie wymiaru biologicznego czy transcendencja wobec historii są przecież tylko jednym aspektem ludzkiego bytu, aspektem dążenia. Nie można jednak nie postawić pytania o przedmiotową wartość mającą stanowić obiektywne

spełnienie człowieczeństwa. Wartość ta nie może mieć charakteru czysto historycznego, czasowego. Służba historii byłaby dla człowieka degradacją – tak często tępionym przez Plessnera poddaniem się temu, co niższe. Oznacza to, że spełnieniem człowieka może być tylko to, co nieskończone i wieczne, co absolutne.

Człowiek jako problem to w gruncie rzeczy ontologiczne pytanie, na które jedyną odpowiedzią może być Bóg. Moc, panowanie nad sobą, posiadanie ludzkiego oblicza są bowiem możliwe tylko jako ofiarowane przez Kogoś, kto zna lęki i niepokoje ludzkiego serca bardziej niż sam człowiek. Antropologię Plessnera ukazującą złożoność ludzkiego bytu, w tym punkcie trzeba więc określić jako niepełną. Horyzont wartości absolutnych jest w niej rozumiany raczej jako nieziszczalny cel (na wzór Kantowskich idei regulatywnych) niż jako obecna w samym sercu ludzkiej egzystencji rzeczywistość. W tym sensie filozofia Plessnera to na pewno antropologia swoistego heroizmu i nadziei pokładanej w duchowej mocy człowieka. Nie jest to jednak antropologia nadziei spełnionej. Mimo to, ukazując radykalną transcendencję człowieka wobec świata, tę nadzieję i ostateczne spełnienie zdaje się zapowiadać.

**Jan Franciszek JACKO**

# FILOZOFICZNA ANTROPOLOGIA A DOŚWIADCZENIE IKONY[1]

Aby móc dobrze pisać o ikonie trzeba być teologiem i malarzem ikon. Te warunki spełnił Leonid Uspieński, który „całe życie poświęcił dwóm dziedzinom twórczości: pisał o teologii i sztuce ortodoksyjnej oraz malował ikony" („Od wydawcy", s. 5). Jest on jednym z najwybitniejszych teologów prawosławnych i znawców ikony. Jego książka *Teologia ikony* należy już do klasyki prawosławnej literatury teologicznej. Uspieński referuje w niej chronologicznie donioślejsze fakty i dyskusje dotyczące ikon. Historyczne sprawozdanie przeplata się w tej książce z fachowymi analizami z dziedziny teologii i teorii sztuki, co sprawia, że czytelnik już od samego początku lektury książki jest wprowadzany w koncepcję ikony.

„Ikona" – wyraz pochodzący z języka greckiego (eikôn) oznaczający wizerunek, portret, termin używany obecnie najczęściej w odniesieniu do dzieł malarstwa – u Uspieńskiego oznacza m.in. rzeźbę, mozaikę i fresk.

Ikona obrazuje Chrystusa lub świętych tak, by ich świętość mogła być przedmiotem oglądu. Zadanie to jest niełatwe i nie każdy malarz, lecz tylko malarz-mistyk jest mu w stanie sprostać. Świętość w myśl teologii ikony jest podobieństwem do Boga. Jak jednak można namalować podobieństwo do Boga, który jest niewidzialny? W teologii ikony, nie tylko dusza, ale i ciało jest nośnikiem świętości. Na ikonie mają być odzwierciedlone rzeczywiste rysy ciała konkretnej obrazowanej (świętej) osoby. Ten r e a l i z m ikon różni je od religijnego malarstwa symbolicznego, a od portretu różni ikonę to, że poza obrazowaniem realiów posługuje się ona także symboliką mającą pomóc odbiorcy „ujrzeć", prócz widzialnych w ciele, także niewidzialne wymiary świętości.

Inspiracją namalowania ikony winno być doświadczenie duchowego spotkania z tym, kto jest namalowany. To doświadczenie ma być przekazywane tak, by człowiek kontemplujący namalowaną już ikonę mógł również doświadczać tego spotkania. Funkcje estetyczne ikony są więc podporządkowane

---

[1] Leonid U s p i e ń s k i, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurawska, Poznań 1993, ss. 215. Jest to pierwsza część pracy Uspieńskiego, *Der Sinn der Ikonen*, której pierwsza wersja ukazała się już w 1952 roku w Bernie i Olten.

funkcji bycia medium quo spotkania między człowiekiem kontemplującym ikonę a zobrazowaną na niej osobą. Z tego powodu ikona nieraz jest przyrównywana przez teologów do ram o k n a poprzez które widać świat nadprzyrodzony. B e z p o ś r e d n i o ś ć kontaktu z namalowaną osobą jest w mistycznym doświadczeniu ikony dana tak wyraźnie, że ikony noszą nieraz i m i o n a zobrazowanych świętych.

## 1. WIARA A SZTUKA

Z *Teologii ikony* można się dowiedzieć, że doświadczenie i podstawy teologii ikony ukształtowały się jeszcze w czasie, gdy Kościół nie był podzielony. Ikona jest więc wspólnym dziedzictwem chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Jest jednak faktem, że o ile ikona pełni dziś wielką rolę w Kościele wschodnim, to z kościołów obrządku łacińskiego prawie całkiem znikła. Przyczyn tego jest wiele. Uspieński nie analizuje ich wszystkich, gdyż zajmuje się on głównie tradycją Kościoła wschodniego. Może nie zawsze jego uogólnienia pod adresem Kościoła katolickiego są sprawiedliwe[2], ale na uwagę zasługuje jego krytyczna ocena o b e c n e j tendencji w religijnej sztuce Zachodu.

Uspieński uważa, że dzisiejszy Kościół zachodni w dużym stopniu zagubił tradycję i doświadczenie sztuki religijnej, gdyż zatracił poczucie liturgicznej funkcji sztuki, ograniczając jej rolę do edukacji (Biblia pauperum) i funkcji estetycznych (ozdobnych). Autor podkreśla, że „sztuka sakralna jest [...] sztuką liturgiczną z natury rzeczy nie tylko dlatego, że służy liturgii za tło lub ją uzupełnia, lecz dlatego że całkowicie jej odpowiada. [...] Ikona, tak jak i słowo, stanowi integralną część religii, jest sposobem na poznanie Boga, jedną z form kontaktu z Nim" (s. 110). Liturgiczność ikony polega przede wszystkim na tym, że jest ona medium quo doświadczenia realnej obecności Chrystusa i świętych.

Praca Uspieńskiego dowodzi, że sztuka może i powinna pełnić liturgiczną funkcję, jak to ma miejsce w kościołach wschodniego obrządku, gdzie ikony są koniecznym fragmentem ołtarza (ikonostas). W kontekście *Teologii ikony* staje się bardziej zrozumiałe, że Kościół potrzebuje artystów, którzy byliby w stanie tworzyć dzieła mistyczne i dzielić się duchowymi darami swojej twórczości z innymi ludźmi. Zadanie to jest tym ważniejsze, że jak zauważa Uspieński – w samym Kościele istnieje odwieczny konflikt między sztuką chrześcijańską a pogańską: „Kościół pragnął nieść światu wizerunek Chrystusa, wizerunek człowieka i świata odnowiony przez wcielenie, czyli wizerunek o charakterze zbawczym; a świat usiłował wprowadzić do Kościoła swoje własne wyobrażenie, wyobrażenie świata upadłego, wyobrażenie grzechu, zepsucia, rozkładu" (s. 71n).

## 2. TEOLOGICZNA ANTROPOLOGIA IKONY

Uspieński podkreśla, że „Chrześcijaństwo to nie tylko objawienie Boga – Słowa, ale także boskiego Wizerunku

[2] Tego typu twierdzenia mogą być uzasadnione w jakimś określonym zakresie przypadków, natomiast są niesprawiedliwe w formie u o g ó l n i e n i a: „Kościół rzymski pozostał obojętny na naukę Kościoła o podstawach chrystologicznych ikony. [...] Kościół rzymski sam wycofał się z procesu tworzenia języka malarskiego", s. 70. „Zachód [...] nigdy nie nadążał za teologiczną argumentacją Wschodu", s. 166.

cielesnego kształtu Boga – Człowieka" (s. 14). Malowanie niewidzialnego Boga stało się możliwe mocą faktu, że wcielając się przyjął On określony cielesny kształt. Sentencja „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem", którą Uspieński czerpie od Ojców Kościoła (s. 21), powraca bardzo często w omawianej książce i zwięźle streszcza teologiczną antropologię Wcielenia stojącą u podstaw teologii ikony.

Wizerunek Boga objawiony w ciele Chrystusa jest udziałem każdego człowieka, gdyż – jak pisze Uspieński – „w swoim Wcieleniu Słowo Boga odtwarza, odnawia w człowieku boski obraz skalany grzechem Adama" (s. 124). „Przyjmując ludzką naturę Chrystus napełnił ją łaską; wprowadzając ją do uczestnictwa w życiu Bożym, utorował człowiekowi drogę do Królestwa Bożego, do przebóstwienia i przemienienia" (s. 127). Każdy człowiek jest objęty tym darem, o czym mówi starotestamentowy symbol stworzenia człowieka na podobieństwo i obraz Boży – imago Dei. Podobieństwo do Boga będąc dane jako ontyczna cecha bytu osoby jest również zadane do jakościowego wypełnienia (similitudo Dei). Ludzie w różnym stopniu korzystają z tego daru. Najbardziej podobni do Boga są święci[3].

Jak widać, to nie dzieła sztuki, ale ludzie są ikonami w pierwotnym sensie. Wizerunki artystyczne zaś mogą być ikonami tylko wtórnie – dzięki świętości osób na nich przedstawionych. W tym miejscu jasnym się też staje, dlaczego Uspieński nie ogranicza tylko do malarstwa zakresu dzieł sztuki objętych terminem „ikona" (zob. s. 7). Każde zobrazowanie, które unaocznia świętość namalowanej osoby, jest ikoną.

Ta teologiczna antropologia ikony była i jest przedmiotem wielu sporów. Zwykle rodzą się one w wyniku niejasnego sformułowania filozoficznych rozstrzygnięć stojących u podstaw teologii ikony. Uspieński dostrzega, że antropologia jest najważniejszym warunkiem właściwego rozumienia ikony, gdyż herezje związane z koncepcją ikony mają zwykle swój logiczny początek w źle pojętej antropologii[4]. I choć niechętny jest filozofii usiłującej „za pomocą naturalnego rozumu przedstawić i wyjaśnić założenia wiary", to dostrzega w historii napięcie myśli spowodowane brakiem adekwatnej filozofii, która mogłaby chronić teologię przed herezją (zob. s. 187). Ostatni rozdział omawianej książki jest poświęcony właśnie sporom filozoficznym.

Jak się zdaje, niechęć Uspieńskiego do filozofii płynie głównie stąd, że kojarzy on filozofię z gnostycyzmem, który usiłuje przekształcić chrześcijaństwo w system filozoficzny. Filozofia jednak nie musi być gnozą, lecz może i powinna współpracować z teologią, pokazując związki treści objawionych z naturalnym poznaniem.

Jako przykład herezji filozoficznej podaje Uspieński „ruch humanistów" – tendencję neoplatońską rozpowszechnioną w XIV wieku w Kościele wschod-

---

[3] Dlatego też określa się ich w języku rosyjskim mianem „prepodobny", tzn. bardzo podobny, zauważa Uspieński. Zob., s. 127.

[4] Przykładem jest omawiana szeroko w książce herezja ikonoklazmu (obrazoburstwa). Podsumowując referowanie polemiki z tym stanowiskiem Uspieński stwierdza, że „stawką w tej walce [z obrazoburstwem] [...] było wyznawanie w prawdzie dogmatu o Wcieleniu, czyli antropologia chrześcijańska", s. 115.

nim, która dziedziczyła po swych starożytnych poprzednikach koncepcję dualizmu duszy i ciała. W tym nurcie „obraz" Boga w człowieku jest interpretowany bądź jako niecielesny, bądź jako złudny w wymiarze cielesności. Uspieński przeciwstawia takiemu dualizmowi „doświadczenie duchowe sięgające źródeł chrystianizmu" (s. 184), pouczające o jedności duchowo-cielesnej człowieka i o jego rzeczywistym podobieństwie do Boga także w obszarze cielesności.

## 3. FILOZOFIA ZACHODU I DOŚWIADCZENIE WSCHODU

Zauważmy, że doświadczenie wyżej wspomniane nie jest domeną tylko teologii, ale może być też punktem wyjścia analiz filozoficznych. To, co teologia wyjaśnia „podobieństwem" do Boga, „uczestnictwem" w Bogu, filozofia zachodnia oznacza mianem „godności" osoby. Godność jest „wartością wsobną" osób i tą ich normatywną właściwością bytowania, która wyróżnia je spośród świata rzeczy, nie pozwala „używać" osoby tylko jako środka. Dzięki swej godności osoba (w odróżnieniu od rzeczy) jest „celem w sobie" i należy ją afirmować ze względu na nią samą.

Wielkim orędownikiem ludzkiej godności na Zachodzie jest papież Jan Paweł II. On i jego najbliżsi współpracownicy z Katedry Etyki na KUL-u – T. Styczeń i A. Szostek – są twórcami polskiej szkoły personalizmu etycznego, która podejmuje zadanie filozoficznego wyjaśnienia specyfiki istnienia ludzkiej osoby. Personalistyczna antropologia tej szkoły staje się kontekstem, w którym filozofia może wyjaśnić problemy etyczne, a także pomóc w wyjaśnianiu problemów teologicznych.

Papież Jan Paweł II podejmuje problem świętości ludzkiego ciała m. in. w katechezach środowych, gdzie rozwija antropologię Wcielenia i wzbogaca ją o analizy antropologii Zmartwychwstania[5]. Prezentowana przez Papieża teologia ciała ma jasno sprecyzowany kontekst filozoficzny i przez to unika wieloznaczności, na jakie narażona jest teologia uprawiana bez oparcia na adekwatnej filozofii człowieka.

Papież jest także bardzo bliski teologii ikony, gdy w książce *Przekroczyć próg nadziei* powołuje się na filozofię E. Lévinasa, która pokazuje, że „osoba objawia się [...] poprzez oblicze"[6]. Trudno w tym miejscu nie wspomnieć też o dramacie K. Wojtyły, w którym opisane jest ze szczególną wyrazistością doświadczenie Boskiego podobieństwa w człowieku. Mamy na myśli *Brata naszego Boga* – historię powołania Adama Chmielowskiego, który malując obraz umęczonego Chrystusa „Ecce Homo", odkrywa Jego „obraz i podobieństwo" w dogorywającym na ulicy żebraku[7].

Filozofia Zachodu wypracowała język i metody semantyki, która pozwolić może na filozoficzne wyjaśnienie niektórych rysów doświadczenia ikony, jakim jest na przykład bezpośredniość kontaktu między osobą przedstawioną

[5] Katechezy środowe wraz z dyskusją powstałą z ich inspiracji zostały opublikowane w dwu tomach książki: Jan Paweł II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*: t. I *Chrystus odwołuje się do „początku"*, Lublin 1981; t. II *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania*, Lublin 1993.

[6] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 156.

[7] Zob. K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, w: *Poezje i dramaty*, Kraków 1987, s. 145n.

a podmiotem kontemplacji ikony. Mamy tu na myśli przede wszystkim filozoficzną koncepcję tzw. języka ciała, której elementy znaleźć można już w katechezach środowych, a która jest rozwijana między innymi przez R. Buttiglione[8]. Także opisywane przez ortodoksyjną teologię ikony doświadczenie świętości, jako stopniowego upodobniania świętych do Boga, staje się nieraz przedmiotem analizy zachodnich filozofów, czego dobrym przykładem jest książka D. von Hildebranda *Przemienienie w Chrystusie*[9].

W kontekście uwag Uspieńskiego o kryzysie zachodniej sztuki religijnej należy pamiętać, że sam Papież broni dziś poznawczej, religijnej i liturgicznej funkcji sztuki[10]. Także niektórzy filozofowie Zachodu, podejmując problemy estetyki, odbudowują drogę do odkrycia poznawczej i liturgicznej roli sztuki[11].

Każdy, kto pielgrzymował kiedyś do sanktuarium w Częstochowie, musiał zwrócić uwagę na fakt, że obraz w ołtarzu jasnogórskiej kaplicy jest typową dla Kościoła Wschodu ikoną. Obecność „Czarnej Madonny" na Jasnej Górze jest czymś naturalnym w odczuciu pielgrzymów. To, skąd ta ikona pochodzi, jest mało ważne w zestawieniu z doświadczanym przez pielgrzyma duchowym bogactwem miejsca. Dla człowieka oddanego modlitwie historyczne i artystyczne niuanse znikają, jego uwaga nie zatrzymuje się na „powierzchni" obrazu; kontemplacja prowadzi do spotkania, z Tym, Kogo ikona przedstawia. Takie zakorzenienie się doświadczenia tej ikony w tradycji polskiego Kościoła katolickiego jest przykładem i świadectwem duchowej łączności między Kościołem Zachodu i Wschodu.

Jak próbowaliśmy zasygnalizować, teologiczne i filozoficzne dziedzictwa Zachodu nie jest ikonie ani obce, ani wrogie. Sprawa ikony jest dobrą ilustracją związków między myślą Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Zresztą, sam Uspieński dostrzegał coś z komplementarności tradycji Kościołów, skoro ostatnia jego książka wydana przed śmiercią nosi znamienny tytuł *Vers l'unité?* (Ku jedności?)[12]. Ten też tytuł posłużył nam za drogowskaz w komentarzu do *Teologii ikony.*

---

[8] Zob. R. Buttiglione, *Ciało jako język*, „Ethos" 4(1991) nr 3/4 (15/16), s. 70-81.

[9] Zob. D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, Regensburg 1971.

10 Zob. przemówienia do świata kultury i sztuki, m.in.: *Świat kultury i sztuki jest powołany do budowania człowieka*, s. 200-204; *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga*, s. 205-211; *Błogosławiony Fra Angelico – sztuka jako droga do doskonałości*, s. 237-244; *Niech mowa sztuki będzie echem Boskiego Logosu*, s. 214-218; wszystkie w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Lublin 1988.

[11] Zob. m.in. D. von Hildebrand, *Ästhetik*, Stuttgart 1977; J. Seifert, *Beauty of Higher Forms (Second Potency) in Art and Nature*, „Annales dÉsthetique" s. 178-92; tenże, *The Truth about Fiction*, w: *Kunst und Ontologie. Für Roman Ingarden zum 100. Geburtstag*, Amsterdam – Atlanta 1994, s. 97-118; T. Styczeń, *Objawiać osobę*, w: *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 13-21.

12 Zob. L. Ouspensky, *Vers lúnité?*, Paris 1987.

**Krzysztof WONS SDS**

# OJCIEC ALEKSANDER MIEŃ – CZŁOWIEK BOŻY I TEOLOG

Ojciec Aleksander Mień, kapłan i męczennik Cerkwi rosyjskiej, zostawił po sobie opinię wielkiego teologa i duchowego przywódcy w państwie, w którym miał zapanować niepodzielnie ateizm. Wykorzystując swój pisarski talent dzielił się z wiernymi w swoich książkach duchową mądrością. Zwrócimy uwagę na dwie: *Syn Człowieczy*[1] oraz *Sakrament, słowo, obrzęd*[2].

## SYN CZŁOWIECZY – IKONA BOGO-CZŁOWIECZEŃSTWA

Autor w dwudziestu dwóch rozdziałach książki *Syn Człowieczy* w sposób niezwykle barwny i żywy, a jednocześnie głęboki i prosty, opowiada wydarzenia z Ewangelii, których niepodzielnym centrum pozostaje Syn Człowieczy. Kunszt pisarski A. Mienia wypływa nie tylko z talentu dobrego pióra i niezwykłej erudycji teologicznej. A Mień miał jeszcze inny dar: głęboką intuicję pasterską kapłana. Prowadził czytelnika do spotkania z Jezusem Chrystusem, do przeżycia Jego Bóstwa i Człowieczeństwa. Czynił to z ojcowskim przejęciem. Jest ono odczuwalne na każdej stronicy książki. Wiedział, że sednem człowieczeństwa i chrześcijaństwa jest zbliżenie się człowieka do Boga, w tym zbliżeniu bowiem odsłania się cała wielkość i najwyższe powołanie człowieka.

Można powiedzieć, że A. Mień maluje w swej książce niezwykłą ikonę jedności Bóstwa i Człowieczeństwa, w której człowiek odnajduje swe prawdziwe oblicze: obraz i podobieństwo do Boga. Trzy wątki w ujęciu A. Mienia stanowią jakby syntezę chrześcijańskiej duchowości: bóstwo, człowieczeństwo i zjednoczenie człowieka z Bogiem.

## IKONA BOSKOŚCI

Boskość Syna Człowieczego wyraża się w tym, że jest On „współistotny Ojcu". W Cieśli z Nazaretu przyjęło ludzkie oblicze to, co Nieskończone i Wszechogarniające. Właśnie tutaj otwiera się przepaść między Synem Człowieczym a wszystkimi najznakomitszymi filozofa-

---

[1] Aleksander Mień, *Syn Człowieczy*, przeł. Elżbieta Smykowska, Warszawa 1994, ss. 220.

[2] Tenże, *Sakrament, słowo, obrzęd. Prawosławna służba Boża*, przeł. Zbigniew Podgórzec, Łuków 1992, ss. 228.

mi, moralistami i założycielami innych religii, których zna historia. Każdy z nich był tylko człowiekiem i przeżywał dystans dzielący go od Przedwiecznego. Jezus Chrystus natomiast jest Synem Boga[3]. „Ja Jestem" – tak mógł powiedzieć tylko sam Przedwieczny. Jezus używa tej świętej formuły Imienia Bożego odsłaniając swoje Boskie jestestwo. Imię to mówi, że Jego Boskość nie jest abstrakcyjna i odseparowna od świata. „Ja Jestem" oznacza, że Bóg jest obecny przy człowieku i bliski człowiekowi. „Synostwo Boże staje się w Jezusie Chrystusie Bogo-Człowieczeństwem..."[4]. Bóg żywy rozmawia i szuka harmonii z człowiekiem. Przyjście Jezusa przybliżyło mu jego Stwórcę. On jest Miłością dla każdego człowieka i Ojcem. Jedna w sobie niebo z ziemią.

W osobie Jezusa Chrystusa Bóg Wcielony ukazał ludziom ich wyższe przeznaczenie, oświecił i przebóstwił ludzką naturę. Stał się nam bliski. Urzeczywistnieniem tej prawdy hic et nunc jest Eucharystia: uczta duchowa z Synem Człowieczym. Jej szczytem jest Komunia święta. Duchowa jedność z Jezusem jest równocześnie zjednoczeniem z Bogiem[5].

## IKONA CZŁOWIECZEŃSTWA

Żadnemu spośród artystów malarzy nie udało się tak jak Ewangelistom ukazać głębi duchowego oblicza Syna Człowieczego – stwierdza A. Mień. Niezwykłość ich przekazu polega na tym, że przedstawiając wnikliwie duchowe oblicze Jezusa, ukazali równocześnie syna Człowieczego, który jest nam bardzo bliski, tj. bardzo ludzki. Nie uciekał od świata, ale szedł do niego przemawiając doń językiem codzienności (przypowieści). Nie był li tylko nauczycielem przemawiającym do intelektu. Przeżywając swoje człowieczeństwo, dążył do poruszenia całej osobowości człowieka[6]. Chrystus zmienił od podstaw sam stosunek człowieka do Boga. Prawdziwa wiara nie pozwala na to, aby ludzkie „ja" rozpływało się w żywiole społecznym i zacierało w ten sposób osobowość jednostki. Jezusowa nauka i postawa jest na wskroś personalistyczna. Idzie do prostych, najmniej zauważalnych i pogardzanych. Centrum proklamowanego przez Jezusa prawa jest serce – miłość. Prawo zawsze pozostaje na usługach miłości[7].

Nie ma Jezusa i Jego Ewangelii bez eschatologii[8]. Eschatologia Ewangelii nie może być jednak rozumiana jako „nadchodzące jutro". Jezus ucząc eschatologicznego spojrzenia na świat, wskazuje nie na odległą przyszłość, ale na to, co dzieje się „hic et nunc et semper". Przeżywać swe życie w klimacie Jezusowej eschatologii, oznacza być czujnym, czyli trudzić się nieprzerwanie dla Pana.

## ZJEDNOCZENIE UCZŁOWIECZAJĄCE I PRZEBÓSTWIAJĄCE

*Syn Człowieczy* A. Mienia to opowieść o Bogu Wcielonym. Bóg staje się człowiekiem w chwili gdy rozdarty jest do szaleństwa przez ludzkie zło. Książka jest swoistą teologiczną biografią Jezu-

---

[3] Zob. tenże, *Syn Człowieczy*, dz. cyt., s. 120.

[4] Tamże, s. 125.

[5] Zob. tamże, s. 117.

[6] Zob. tamże, s. 54-56.

[7] Zob. tamże, s. 67-70.

[8] Zob. tamże, s. 165.

sa, w której A. Mień widzi czytelne znaki Nowego Przymierza. Pobyt w Nazarecie, nauczanie, chrzest Janowy i inne fakty stają się w tym oświetleniu znaczące dla zbawienia człowieka.

Mień pisze do współczesnego człowieka, którego życie przebiega drogą nieustannych napięć i wewnętrznego rozdarcia. Historia Izraela, w której wierność Boga nieustannie przeplata się z niewiernością człowieka, jest jakby paradygmatem ludzkiej historii trwającej po dzień dzisiejszy.

Obecne przez wieki rozdarcie człowieczeństwa zostało przezwyciężone w niezwykłym Przymierzu i tajemniczym pokrewieństwie: między Świętym Bogiem i człowiekiem na obraz i podobieństwo Boga stworzonym, między nieskończonym Duchem i duchem skończonym. Przymierze obwieszczone w Objawieniu biblijnym stało się swoistym zjednoczeniem człowieka z Bogiem. Staje się tak za sprawą Wcielonego Boga, jego ziemskiego życia, śmierci i zmartwychwstania. Szczególne miejsce w dziejach zbawienia zajmuje Kościół. Właśnie we wszechobecności Syna Człowieczego leży tajemnica przetrwania Kościoła w burzliwych dziejach jego historii. Tajemnicą jego niepokonania jest Syn Człowieczy[9]. Kto bowiem podąża Jego drogą, ten przezwycięża przeszkody czasu i przestrzeni.

## SAKRAMENT, SŁOWO, OBRZĘD LITURGIA: UPRZYWILEJOWANE MIEJSCE SPOTKANIA Z BOGIEM

Mień podkreśla, że podstawą nauki chrześcijańskiej jest teosis – ostateczne ubóstwienie świata i człowieka[10]. Jeśli Ewangelia jest żywą ikoną Bogo-Człowieczeństwa przypominającą człowiekowi o jego ostatecznym przeznaczeniu i wyniesieniu: zjednoczeniu z Bogiem, to liturgia jest skutecznym środkiem realizacji tego przeznaczenia. Jest miejscem „zbliżenia się do Boga i przebywania z Nim sam na sam", miejscem i czasem w życiu kościelnym najbardziej sprzyjającym temu spotkaniu. Chrześcijaństwo bowiem to coś więcej niż „religia prawa" i obrzędów. Wszelkie przepisy i obrzędy są jedynie środkiem do osiągnięcia najważniejszego celu: zjednoczenia z Bogiem[11].

Mień w książce *Sakrament, słowo, obrzęd*, z niezwykłą prostotą języka, a zarazem mądrością duchowego ojca wskazuje na korzenie historyczne i wyjaśnia treść liturgii, aby – jak sam stwierdza – dopomóc wiernym w umiłowaniu swojej świątyni, uświadomieniu istoty liturgii, docenieniu piękna czynności sakralnych kapłana oraz uczynieniu modlitwy wspólnej w kościele cząstką ich życia[12]. Od chwili, gdy „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas", wierzący w Chrystusa stali się „ludem Bożym", czyli zgromadzeniem ludu wokół wiecznie obecnej Świętości. Świątynia i obrzędy liturgii, które się w niej dokonują, są czymś więcej niż tylko „chodzeniem do cerkwi". Są miejscem służby Bożej, która rozciąga się na wiele dziedzin życia chrześcijańskiego. Chrześcijaństwo bowiem ma wymiar i charakter kosmiczny. Świątynia – miejsce sprawowania służby Bożej – to swoistego rodzaju „arka kosmiczna" dla obecnego w niej Boga. Jest symbolem świata

---

[9] Zob. tamże, s. 217.

[10] Zob. t e n ż e, *Sakrament*, dz. cyt., s. 89.

[11] Zob. tamże, s. 175.

[12] Zob. tamże, s. 12.

natchnionego i archetypem mającego nastąpić ubóstwienia Wszechświata[13]. Rzeczywistym znakiem obecności Boga pośród swego ludu jest sakrament. Jego sprawowanie jest za każdym razem przebywaniem Boga-Człowieka w Jego Kościele[14].

Autor wskazuje na ogromną rolę świąt liturgicznych w przeżywaniu doświadczenia Kościoła. Są one czymś znacznie więcej niż daniną składaną przeszłości. Dzięki nim chrześcijanin jak gdyby od nowa przeżywa wydarzenia ewangelicznej i kościelnej historii i w ten sposób uczestniczy w szkole nieustannego duchowego wzrostu[15]. Autorem tego wzrostu jest przede wszystkim Bóg, który wchodzi w życie człowieka. Liturgia stwarza ku temu szczególną sposobność i klimat. Z jednej strony jest ona przede wszystkim działaniem Boga, który wzywa wszystkich do zjednoczenia w jednym ciele Jego Syna, z drugiej strony jest działaniem Kościoła, który odpowiada miłością na wezwanie.

***

Dwa przywołane tu dzieła o. Aleksandra Mienia ukazują bogactwo wschodniej myśli teologicznej przeniknietej spirytualizmem i eschatologią. Jednak rzeczone książki ujawniają też wiele punktów wspólnych prawosławia i katolicyzmu, uświadamiając, że to, co nas podzieliło, może być mniejsze od wspólnej wiary.

---

[13] Zob. tamże, s. 16.

[14] Zob. tamże, s. 42.

[15] Zob. tamże, s. 70.

**Agnieszka ŻYCHSKA**

# W IMIĘ PRAWDY I SAMOWYRZECZENIA[1]

Wydana niedawno przez „Editions Spotkania" mała książeczka pt. *Żyj bez kłamstwa*, będąca zbiorem najważniejszych tekstów publicystycznych Aleksandra Sołżenicyna z lat 1973-1980, powinna zainteresować nie tylko Rosjan. To bowiem, co naprawdę jest ważne w tych tekstach, to uniwersalizm przesłania moralnego, to wytrącający często z równowagi sposób myślenia, który na pierwszy rzut oka jawi się jako „naiwny" i utopijny, a którego prostota i żarliwa szczerość nie dopuszcza sprzeciwu. Swoimi wystąpieniami sprawiał Sołżenicyn niegdyś sporo kłopotu decydentom sowieckim i politykom zachodnim. Krytykował bowiem jednych i drugich, a jego głos był wyjątkowo donośny i znaczący. W dużej mierze dlatego, że poparty był świadectwem jego własnego życia naznaczonego cierpieniem i prześladowaniami. Dobrze określa postać Sołżenicyna właśnie słowo „świadek" – w tym sensie, w jakim użył go mówiąc o autorze *Żyj bez kłamstwa* Octavio Paz. Spoczywa bowiem na tym słowie „cień śmierci i ofiary", bez którego świadek byłby tylko moralizatorem. Pisarz, który doświadczył tragedii GUŁagu, jest wiarygodnym świadkiem nie tylko wydarzeń, ale i ich sensu, którym jest wartość człowieka. Jeśli w swoich wystąpieniach mówił Sołżenicyn o stalinowskich zbrodniach, o Kambodży czy o wielkiej polityce, to koniec końców zawsze chodziło mu o człowieka, o prawdę o nim i jego współczesnej kondycji.

W „wieku fałszywych zeznań" (O. Paz) zmienność „prawdy" nie ominęła i noblisty z 1970 roku. Raz był on „pisarzem obdarzonym rzadkim talentem w tradycji Dostojewskiego i Tołstoja" (to w epoce Chruszczowa), by następnie spaść w oczach decydentów do poziomu „przeciętniaka o wybujałym poczuciu własnej ważności"[2]. Po ukonstytuowaniu się (na początku 1971 r.) Komitetu Obrony Praw Człowieka partia przyjęła wobec Sołżenicyna (członka Komitetu) szczególnie agresywną linię. W takim właśnie czasie powstawały cztery pierwsze teksty zamieszczone

---

[1] Aleksander Sołżenicyn, *Żyj bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973-1980*, Wybór i przekład Alicji Wołodźko „Editions Spotkania", Warszawa 1995, ss. 184.

[2] M. Scammell, *Solzenitshyn: a biography*, New York, London 1984, s. 1.

w zbiorze *Żyj bez kłamstwa*. Dla ich genezy ważne jest również, że był to czas częstych kontaktów obu gigantów opozycji: Sołżenicyna i Sacharowa, i że teksty te powstawały w dużej mierze jako owoc ich wspólnych dyskusji.

Artykuł *Skrucha i samoograniczenie jako kategorie życia narodowego* ukończony został najpóźniej ze wszystkich czterech tekstów pisanych latem i jesienią 1973 roku i przedstawia wykładnię zasadniczych dla myśli Sołżenicyna pojęć. Autor wskazuje tam na analogię między moralnością osób i narodów, obywateli i państw. Formułuje swego rodzaju „polityczną ewangelię" nie mając żadnych wątpliwości, że dzieje narodów, zjawiska społeczne oraz poczynania państw należy rozpatrywać w kategoriach jednostkowej moralności.

Otóż kategorią podstawową, a jednocześnie punktem wyjścia w społecznej etyce Sołżenicyna jest skrucha, pierwszym zaś przykazaniem: „Nie kłam". Skrucha rozumiana jest jako poszukiwanie prawdy na drodze uświadamiania sobie własnych błędów i grzechów. Właśnie tak: skrucha to nie tyle żal (uczucie), ile aktywna praca w celu pogłębienia prawdziwej wiedzy o swoich dziejach i o kondycji obecnej, pociągająca za sobą przyznanie się do winy, wzajemne przebaczenie, a następnie samoograniczenie. Samoograniczenie jest rozumiane jako rezygnacja z ekspansji na zewnątrz i wewnętrzna wolność do czynienia dobra. Jako taka skrucha jest początkiem drogi, środkiem do celu, jakim jest rozwój duchowy osoby, obywatela, a potem społeczeństwa. W aspekcie społecznym chodzi bowiem Sołżenicynowi o duchowy poryw, o podniesienie samoświadomości narodowej, o wyzbycie się mentalności homo sovieticus, o odbudowanie wielkiego narodu rosyjskiego – wielkiego w sensie siły moralnej płynącej z respektowania podstawowych wartości chrześcijańskich. Powstaje tylko pytanie, jak daleko w przeszłość ma sięgać nasze narodowe sumienie: „Czy dla Turcji, z jej świeżą winą z racji rzezi Ormian, kilka poprzednich wieków przemocy wobec Słowian bałkańskich to dziś żywa jeszcze wina? Czy może już nie?" (s. 14). Nie ma przedawnień – odpowie w dalszej części artykułu autor.

Jednak Sołżenicynowska interpretacja „podziału win" między narodami może budzić kontrowersje. Tak jest w wypadku relacji polsko-rosyjskich, kiedy to m.in. przypisane zostało Polsce systematyczne prześladowanie prawosławia, a wojna polsko-radziecka potraktowana jest jako celowe działania Polski na rzecz rozbicia i osłabienia Rosji w celu otworzenia sobie drogi ku Morzu Czarnemu. Za winy wobec wschodnich sąsiadów – za brak samoograniczenia – nie wyrażono w Polsce skruchy, pisze Sołżenicyn. Natomiast o „winach wobec Polski mówiono w Rosji dostatecznie wiele". Począwszy od Hercena „jakże często" strona rosyjska wyrażała skruchę, a jeśli nawet w czasach najnowszych zabrakło wyrazów skruchy za najświeższe winy, to przecież „pamięć zachowała wszystko i będzie okazja by mówić o tym głośno" (s. 32n).

Skrucha poprzez samoograniczenie przywodzi nas do wolności. Prawdziwa wolność jest możliwa tylko w dobrowolnym samoograniczeniu dla dobra innych. Bez samoograniczenia naród uzależnia się od instynktu gromadzenia, od „potrzeby" ciągłego powiększania swoich wpływów kosztem wolności innych narodów. Samoograniczenie jest zasa-

dą zabezpieczającą przed przesytem materialnymi dobrami, komercją, powierzchownymi emocjami. Ma umożliwić skoncentrowanie się na zadaniach wewnętrznych narodu: na rodzinie, wychowaniu dzieci, pielęgnowaniu wartości duchowych. Rosja w szczególności powinna samoograniczyć się poprzez rezygnację z polityki mocarstwowej i zwrot ku zagospodarowaniu jeszcze nie zatrutych i nie wykorzystanych obszarów jej północnego wschodu. Samoograniczenie pozwoli jej w ciszy i skupieniu wybrać własną drogę rozwoju bez niewolniczego naśladowania Zachodu.

Kolejne teksty w zbiorze *Żyj bez kłamstwa* zawierają rozwinięcie niektórych zagadnień wstępnie poruszanych przez Sołżenicyna w *Skrusze*. Artykuł *Pokój i przemoc* ukończył autor w sierpniu 1973 roku. Wykorzystał w nim swoje prawo noblisty do nominowania kandydatów i zarekomendował do pokojowej Nagrody Nobla Andrieja Sacharowa. Tekst ten świetnie ukazuje, na jaką „drogę hańby" wkroczył świat zachodni przystając na moralne kompromisy w sferze polityki. Sołżenicyn wykazuje w nim winy Zachodu wobec uciskanych współcześnie narodów, winy, które polegają na odrzuceniu prawdy, iż przeciwieństwem pokoju, o który tak walczy się na rozmaitych spotkaniach na szczycie, konferencjach i kongresach nie jest wojna, ale przemoc. Cicha, osłonięta prawem przemoc, która pochłonęła w samej Rosji 66 milionów istnień ludzkich. Głęboki sens słowa „pokój" to całkowity brak przemocy, a nie jedynie brak wojny. Poznanie prawdy często wcale nie jest trudne – utrzymuje Sołżenicyn – jest ona oczywista. Łatwiej jest jednak samookłamując się liczyć na dobrą wolę państw stosujących przemoc wobec własnych obywateli niż „nieprzekupnie", bez zgody na łatwe kompromisy bronić ich praw. „Niechęć do wiedzy" – oto co charakteryzuje współczesne społeczeństwa Zachodu rządzące się duchem Monachium, „duchem dogadzania sobie i ustępstw, tchórzliwego samooszukiwania się żyjących w dobrobycie społeczeństw i ludzi, którzy utracili własną zdolność do ograniczeń, ofiarności, niezłomności" (s. 54).

Niemal równocześnie z esejem *Pokój i przemoc* Sołżenicyn ukończył również zamieszczony w omawianym zbiorze *List do przywódców Związku Sowieckiego* oraz tytułowy apel *Żyj bez kłamstwa*. Obydwa teksty zawierają program reform – odnowy Rosji. W pierwszym z nich pokazuje Sołżenicyn, jakie działania winny być podjęte przez władzę. Adresatami drugiego są obywatele radzieckiego imperium.

W *Liście* Sołżenicyn apeluje do sumień władców mając nadzieję, że tli się w nich jeszcze jakaś iskierka solidarności z ich własnym narodem. Jeśli tak, to powinni uczynić wszystko, aby odwrócić grożące mu katastrofy (m.in. ekologiczną) będące skutkiem przywiązania do fałszywych ideologii nieograniczonego postępu cywilizacyjnego oraz do marksizmu. Ideologie te przyszły do Rosji z Zachodu „pustosząc i deprawując nasze dusze"; należy je odrzucić – zwraca się do przywódców ZSRR Sołżenicyn. Ale współczesna zachodnia „rozpasana demokracja" również nie byłaby dla Rosji najszczęśliwszym wzorem. Toteż należy powrócić do tego, co już kiedyś się w Rosji sprawdziło – do ustroju autorytarnego opartego jednak na odnowie religijnej i kierującego się miłością do człowieka.

Ważny jest w tym kontekście inny tekst noblisty zatytułowany *Jak odbudować Rosję?*, niestety nie zamieszczony w zbiorze *Żyj bez kłamstwa*. Zachwycony sposobem funkcjonowania demokracji, jaki miał możność obserwować po wygnaniu w Szwajcarii, zachęca tam autor do „szwajcaryzacji" Rosji, a jedyną pozostałością sentymentów autorytarnych jest propozycja powołania specjalnego organu państwowego składającego się z wybitnych autorytetów moralnych, który miałby spełniać funkcję sumienia narodu i chronić przed ewentualnością nieograniczonej władzy większości. Większości bowiem Sołżenicyn nigdy nie ufał. W innym miejscu omawianego zbioru (artykuł *Czym zagraża Ameryce błędne rozumienie Rosji?*) z mocą podkreśla, że prawdy nie może zagwarantować głosowanie. Większość nie tylko nie ma na nią monopolu, ale wręcz często widzi ją gorzej. Demokracja rozumiana jako metoda walki różnych grup o ich partykularne interesy, w której prawda nie sprawuje żadnej funkcji regulatywnej, przeczy ludzkiej godności. Nie jest więc Sołżenicyn przeciwny demokracji w ogóle. Tym, co budzi jego niechęć w demokracji zachodniej, jest brak etycznych podstaw, a przecież ratunku dla Rosji upatrywał on w wybudowaniu nowego ustroju na solidnych moralnych fundamentach skruchy i samoograniczenia.

*List do przywódców Związku Sowieckiego* został opublikowany w dzień po wygnaniu autora z kraju. Sołżenicyn nie szczędzi w nim swoim rodakom nawet bardzo gorzkich słów: „Tak beznadziejnie zatraciliśmy ludzkie oblicze [...]. Nie ocaliliśmy w sobie ani krzty stanowczości, dumy i energii" (s. 102). Zgodziliśmy się na kłamstwo, na którym wspiera się przemoc i zniewolenie, i to jest naszą winą – rozwija swoją myśl ze *Skruchy i samoograniczenia* Aleksander Sołżenicyn. Zakłada on, że ludzie prawdę znają, ale nie żyją według niej ze względu na strach albo z wygody. Wzywa zatem do pewnego rodzaju biernego oporu – do odmowy zgody na kłamstwo, do osobistego i aktywnego zaangażowania się po stronie prawdy. Udzielając bardzo konkretnych wskazówek, żąda Sołżenicyn dokonania wyboru „duchowej niezawisłości" lub „duchowego lokajstwa". Wybór prawdy jest więc wyborem wolności i powrotem do naszego prawdziwego „ludzkiego oblicza". Dokonany przez dziesiątki tysięcy ludzi odmieniłby bieg historii.

Apel Sołżenicyna do współobywateli stał się na pewien czas przedmiotem dyskusji w samizdacie. Jednak prawdziwą burzę wywołało opublikowanie w „The Sunday Times" apelu do przywódców uznane za najważniejsze wystąpienie Sołżenicyna od czasu ukazania się *Jednego dnia Iwana Denisowicza* (1962). Krytykowano autora i na Zachodzie, i w ZSRR zarzucając mu nacjonalizm, ksenofobię, izolacjonizm, idealizowanie przeszłości Rosji, przecenianie roli ideologii, faworyzowanie Kościoła ortodoksyjnego, niejednoznaczny stosunek wobec demokracji. Szczególnie ważna była krytyka *Listu* dokonana przez A. Sacharowa[3]. Na zarzuty odpowiada Sołżenicyn m.in. we wspomnianym już artykule dla pisma „Foreign Affairs" pt. *Czym zagraża Ameryce błędne rozumienie Rosji*, gdzie pokazuje, w jaki sposób jego myśl została przez krytyków zniekształcona. Czytelnik może znaleźć odpowiedzi Sołżenicyna

[3] Zob. tamże s. 875-916.

w końcowej części tego artykułu, który wraz z tekstem wystąpienia w Uniwersytecie Harvarda jest najpełniejszym podsumowaniem wszystkiego, co głosił autor *Listu* od czasu przybycia na Zachód. Mowa harwardzka jest zapewne bardziej reprezentatywna dla poglądów Sołżenicyna niż *List*, ze względu na pewną ewolucję poglądów autora, jaka miała miejsce w czasie jego wieloletniego pobytu w różnych krajach Zachodu. Wygłoszona została 8 czerwca 1978 roku w Uniwersytecie Harvarda na spotkaniu z jego absolwentami. Sołżenicyn został wtedy uhonorowany tytułem doktora honoris causa tej uczelni. W swoim przemówieniu tłumaczy on dlaczego, w jego opinii, Zachodu nie można polecić jako modelu dla Rosji. Cały system zachodni znajduje się w stanie „duchowego wyczerpania" i jako taki nie może równać się z tym poziomem rozwoju duchowego, na który na drodze wielkich cierpień wspięły się prześladowane w komunizmie narody Związku Radzieckiego i Europy Wschodniej. Pierwszą oznaką słabego ducha Zachodu jest zanik odwagi, utrata woli obrony i zastąpienie jej kategoriami tchórzostwa i pochlebstwa. Dotyczy to i elit politycznych, i społeczeństw, a przejawia się w braku gotowości poniesienia ofiar przez ludzi wychowanych w materialnym dobrobycie, w chęci utrzymania na świecie status quo, w politycznym koniunkturalizmie, w całkowitym niezrozumieniu pojęcia wspólnego dobra i konieczności jego obrony nawet na innym kontynencie. W efekcie tego, na przykład, zdradzone zostały narody Dalekiego Wschodu (Wietnam, Kambodża). Odpowiedzialne za taki stan rzeczy jest prymitywne pojęcie szczęścia jako wolności używania dóbr materialnych. Tymczasem życia nie wolno pojmować po prostu jako materialnej ekspansji, procesu regulowanego jedynie literą prawa, nad którym nic już nie stoi. Życie ma być wypełnione moralnym samodoskonaleniem się poprzez ustawiczne spełnianie trudnych obowiązków. Aby się tak mogło stać, ostateczną instancją regulującą życie społeczne nie może być po prostu konsens rozumiany jako uzgodnienie interesów w duchu litery prawa. „Ponieważ całe moje życie spędziłem w reżymie komunistycznym, mogę powiedzieć: przerażające jest społeczeństwo, w którym w ogóle brak obiektywnych norm prawnych. Z kolei jednak społeczeństwo, w którym brak innych norm poza prawnymi, też nie jest godne człowieka" (s. 111).

Jak doszło do tego, że Zachód znalazł się w takiej kondycji? Przyczyn takiego stanu rzeczy upatruje Sołżenicyn już w Odrodzeniu, kiedy to po epoce tryumfu ducha panowanie przejęła materia. Wtedy to narodziła się koncepcja „humanistycznego racjonalizmu" albo „humanistycznej autonomii". Świat stoi dziś przed analogicznym zakrętem historii, jaki miał miejsce na styku Średniowiecza i Odrodzenia. Musimy nauczyć się, jak czerpać to, co najlepsze z obu tych epok, docenić naszą istotę fizyczną, nie depcząc jednocześnie duchowej. „Krok ten będzie przypominał wspinanie się na wyższy szczebel rozwoju antropologicznego. Nikomu na Ziemi nie pozostało już inne wyjście – tylko droga w górę" (s. 125) – zakończył Sołżenicyn swe często przerywane oklaskami i na koniec nagrodzone owacją na stojąco przemówienie transmitowane przez ogólnoamerykańską telewizję.

Po raz kolejny wystąpienie noblisty wzbudziło radykalnie różne reakcje.

Określano Sołżenicyna jako najznakomitszego rzecznika Zachodu przypominającego mu o jego przeznaczeniu, ale z drugiej strony zarzucano mu „niezrozumienie Ameryki", chęć powrotu do ustroju teokratycznego i błędną interpretację sensu dziejów. Dyskusja nad mową harwardzką długo się jeszcze toczyła w Ameryce, Europie, a nawet Japonii[4].

Oprócz wspomnianych powyżej artykułów, apeli i przemówień w zbiorku *Żyj bez kłamstwa* znajdziemy jeszcze kilka interesujących poloników: odpowiedź Sołżenicyna na pytanie „Kultury": „Jakie jest, Pana zdaniem, znaczenie wyboru papieża-Polaka i jakie nadzieje chrześcijanie naszych krajów wiążą z tym wyborem?", telegram z 20 sierpnia 1980 roku wystosowany do strajkujących robotników polskich oraz ostrzeżenie *O zagrożeniu Polski* wydane 4 grudnia, gdy stały się widoczne ruchy wojsk radzieckich w kierunku naszego kraju. Szkoda, że nie została do zbioru dołączona mowa Sołżenicyna z okazji przyznania mu Nagrody Nobla. Poglądy pisarza na istotę i zadania literatury znakomicie dopełniłyby całości obrazu.

Komentatorzy twórczości Aleksandra Sołżenicyna zwracali niejednokrotnie uwagę, że jego nakaz doskonałości etycznej gwarantowanej bezkompromisowym wyrzeczeniem się kłamstwa jest dla większości zwykłych śmiertelników bardzo trudny do zrealizowania, wręcz utopijny. Podobnie oceniano jego koncepcje społeczne i polityczne. Nie miejsce tu na dokonanie oceny możliwości wprowadzenia w życie wszystkich tych propozycji. Z całą pewnością czytelnik *Żyj bez kłamstwa* znajdzie w tej niewielkiej książeczce wiele materiału do przemyśleń. Warto tu jednakże zwrócić uwagę, że trudność przestrzegania norm nie jest oczywiście argumentem za ich odrzuceniem. Decydująca winna tu być raczej zdolność wyrażania natury ludzkiej – na poziomie najbardziej ogólnym, i sposób jej aktualizacji – na poziomie bardziej szczegółowym. Zasady, za którymi opowiada się Sołżenicyn są oczywiście „trudne". Należałoby się jednak zastanowić nad ich logicznym ciągiem będącym osnową jego myśli: skrucha jest pokorą przed prawdą, poznanie (i uznanie) prawdy prowadzić winno do bezkompromisowego odrzucenia tego, co rozpoznane zostało jako zło, oraz do samoograniczenia, które w sensie właściwym definiuje wolność. Poznanie prawdy (prawdziwa wiedza) gwarantuje również odzyskanie tożsamości – jednostki i narodu. Opierając się właśnie na tych zasadach Sołżenicyn żądał w swoich wystąpieniach absolutnego wyrzeczenia się obłudy i kłamstwa. I żądał tego od wszystkich: od przywódców politycznych Wschodu i Zachodu i od obywateli rządzonych przez nich państw. Niektóre wypowiedzi autora *Żyj bez kłamstwa*, również te najnowsze, mogą być kontrowersyjne. Wydaje się jednak, że wątpliwości owe nie dotyczą samych Sołżenicynowskich zasad ogólnych w aspekcie ich słuszności ani wynikających z nich konsekwencji. Zastrzeżenia budzi czasami adekwatność rozpoznania przez Sołżenicyna tej rzeczywistości, do której chce on swoje zasady stosować. Okazuje się, że prawda nie zawsze jest łatwo rozpoznawalna, a ofiarą uprzedzeń stać się może nieraz ten, kto nawołuje do ich przekroczenia.

[4] Zob. tamże, s. 968-972.

**Adam HLEBOWICZ**

# ROSJA PRZETRWA – ALE JAKA?

Nie od dziś fenomen państwa rosyjskiego przyciąga uwagę politologów, socjologów i dziennikarzy. Każda jego forma – czy to Ruś Kijowska, feudalne księstwa, imperium Romanowów, Rosja Sowiecka czy ten twór, z którym mamy do czynienia po 1991 roku – była na tyle oryginalna i nieporównywalna z czymkolwiek na świecie, że zawsze możemy mówić o rosyjskiej specyfice. To, co wyodrębniło się z sowieckiego imperium po jego definitywnym rozpadzie w 1991 roku, jest równie trudne do scharakteryzowania, bo: czy mamy w tym wypadku do czynienia z tworzeniem demokracji zachodnich, czy jest to kontynuacja rządów autorytarnych w nieco tylko zmienionej formie, czy wreszcie Rosja poszukuje swojej specyficznej formy rządów, które godziłyby dawne tradycje i przyzwyczajenia mieszkańców tego kraju z wyzwaniami świata współczesnego? Wzorem sławnych autorów specyficznie brzmiące pytanie o przyszłość Rosji postawił – według Gustawa Herlinga-Grudzińskiego najlepszy i najbardziej obiecujący znawca tej problematyki Wojciech Zajączkowski, historyk i publicysta związany z Ośrodkiem Badań Wschodnich oraz „Nową Res Publiką", w książce zatytułowanej *Czy Rosja przetrwa do roku 2000?*[1]. Pytanie tytułowe książki Zajączkowskiego nie jest zresztą postawione właściwie. Rosja w tej czy innej formie trwać będzie z pewnością nadal. Jaka to jednak będzie Rosja – to pytanie z pewnością ważniejsze i na nie w istocie autor próbuje odpowiedzieć.

Zajączkowski opublikował swą książkę w 1993 roku, rozciągając swą wizję tylko na siedem lat, do roku 2000. Kiedy w 1969 roku Andriej Aleksiejewicz Amalrik ogłaszał swą pracę *Czy Związek Sowiecki przetrwa do roku 1984*, wielu stukało się znacząco w głowę, nie wierząc wtedy w tak optymistyczną wizję upadku imperium w ciągu piętnastu lat. Dziś, gdy Zajączkowski ogranicza się tylko do lat siedmiu, perspektywa ta wydaje się bardzo odważna i ryzykowna. Ta zmiana ilustruje, jak bardzo wydarzenia nad Moskwą i Newą uległy przyspieszeniu.

Książka *Czy Rosja przetrwa do roku 2000?* to szczegółowa analiza prze-

---

[1] Wojciech Zajączkowski, *Czy Rosja przetrwa do roku 2000?*, Warszawa 1993, Oficyna Wydawnicza MOST, ss. 156.

mian politycznych, gospodarczych i socjologicznych jakie zaszły na terenie Rosji w ostatnich latach. Zamieszczone w niej dane i informacje to nie tyle efekt żmudnego, wielomiesięcznego studiowania prasy i periodyków rosyjskich, ile raczej rezultat dziesiątków rozmów i podróży odbytych za wschodnią granicą. Kto zresztą nie poznał tego kraju z autopsji, nie poobserwował rosyjskich ulic, i to nie tylko tych metropolitalnych, moskiewskich czy petersburskich, lecz również prowincjonalnych, wołogdzkich, ufyjskich, krasnojarskich i nie poznał w czasie długich nasiadówek tzw. rosyjskiej duszy, nie zrozumie tego kraju. Rosja jest jedna, niepowtarzalna i basta.

## LUDZIE

Rosja umiera – zdaje się mówić Zajączkowski. Ta Rosja, która jeszcze przed stuleciem chełpiła się swą młodzieńczością i witalnością, teraz umiera, wyczerpana krwawymi represjami dokonywanymi na własnym narodzie, wyniszczona nieracjonalnie prowadzoną gospodarką; ginie od bylejakości życia codziennego. Ktoś powie: wszak na Zachodzie obserwujemy podobne zjawiska demograficzne, tam również spada przyrost naturalny, a społeczeństwa się starzeją. Tak, to prawda, jednak przyczyny tego stanu rzeczy są diametralnie różne. Na Zachodzie jest nią głównie konsumpcyjno-liberalny styl życia. W Rosji natomiast zagłady nie wybrali sami ludzie, zadecydowała o tym władza prowadząc taką a nie inną politykę rodzinną, maskulinizując niezwykle intensywnie życie kobiety, deportując w zupełnie nie przygotowane do tego rejony całe narody, nie stosując jakichkolwiek zasad ekologii. Umiera przede wszystkim wieś, której nikt nie ma niczego do zaoferowania poza smutną, szarą egzystencją, pozbawioną dzisiaj nawet taniej wódki i jako takiego bezpieczeństwa.

## POLITYKA

Polityką rosyjską zawsze zawiadywały silne osobowości. Jeśli ich nie stawało, to słabi, chwiejni przywódcy nie mogli liczyć na długoletnie sprawowanie władzy. Michaił Gorbaczow, który był bodajże najpopularniejszym na Zachodzie przywódcą ZSRR w jego dziejach, uległ dość łatwo swemu konkurentowi Borysowi Jelcynowi, gdyż właśnie nie okazał się dość twardy i zdecydowany w sprawowaniu władzy. Kim zaś jest Jelcyn? Został wyniesiony do władzy jako demokrata, obrońca demokracji, pamiętny z płomiennych przemówień wygłaszanych z czołgów w sierpniu 1991 roku; z czasem, gdy trzeba było bronić zdobytej pozycji i władzy, nie zawahał się przed użyciem broni wobec demokratycznie wybranego parlamentu. Czy jednak, gdyby nie taka postawa Jelcyna, nie mielibyśmy do czynienia z Żyrynowskim lub z Janajewem zasiadającymi na Kremlu? Czytając książkę Zajączkowskiego przypominamy sobie nazwiska, które jeszcze przed dwoma czy trzema laty niemal codziennie pojawiały się na pierwszych stronach gazet i w czołówkach dzienników radiowych i telewizyjnych. Gdzie jednak są dzisiaj Szokin, Burbulis, Szachraj, nawet Chasbułatow czy Ruckoj? Polityka rosyjska to gra silnych osobowości i kto raz odpada, przepada bezpowrotnie. Zmiana – podkreśla Zajączkowski – jaka zaszła w polityce rosyjskiej, nie jest dużo więk-

sza niż ta, którą za czasów sowieckich sprawiła tzw. decentralizacja władzy. W Moskwie w sprawach globalnych decyzje podejmuje kilku ludzi. Lecz na prowincji (pamiętajmy, jakich rozmiarów jest ta prowincja!) gubernatorzy poszczególnych obwodów to dziś niemal udzielni władcy, w razie potrzeby potrafiący skutecznie przeciwstawić się moskiewskiemu rządowi.

## GOSPODARKA

Zmiany jakie zaszły w gospodarce rosyjskiej – choć nam może się wydawać, że nie są zmianami na miarę naszych oczekiwań – to prawdziwa rewolucja. W ostatnich latach powstało w Rosji wiele firm z obecnością kapitału zagranicznego, część zakładów państwowych uległa komercjalizacji, powstały banki komercyjne, towarzystwa ubezpieczeniowe i giełdy. Jeszcze kilka lat temu podobne inicjatywy byłyby tutaj niemożliwe. Z drugiej strony pod względem jakości towarów, szybkości produkcji, promocji na rynkach zagranicznych Rosja nadal pozostaje o wiele lat z tyłu w porównaniu chociażby z Chinami.

Nie tutaj jednak tkwi główny problem rosyjskich przemian gospodarczych. Szkopuł w tym, że owe przemiany są wykorzystywane zaledwie przez ułamkowe części, społeczeństwa przede wszystkim przez nomenklaturę: urzędników administracji, urzędników partyjnych, wysokich rangą oficerów wojska i milicji. Rzecz znamienna – największe fortuny powstają nie w oparciu o inicjatywę własną, lecz o różnego rodzaju programy rządowe, przy których bez większego ryzyka można zdobyć krocie. Stąd „naturalny" niejako rozwój zjawisk mafijnych.

Od zawsze głównym atutem gospodarczym Rosji były jej złoża naturalne. Tak jest i dziś, w dalszym ciągu jest to kraj ogromnych możliwości wydobywczych. Cóż jednak z tego, skoro bogactwa owe czerpie się niemal zawsze w sposób dewastacyjny, rabunkowy. Symboliczne może tu być określenie Jakucji (tego diamentowego eldorado) przez prezydenta kraju, Michaiła Nikołajewa, jako „diamentowego Czarnobyla".

## PRZYSZŁOŚĆ

Rosjanie są narodem, który zawsze stawiał sobie fundamentalne pytania. Do stałego ich kanonu należą i takie: Jaka będzie przyszłość Rosji? Czy jest jakaś idea, która może popchnąć cały naród w jednym kierunku? Jaka Rosja? Z pewnością większość społeczeństwa postsowieckiego ma zakorzenione w sobie poczucie mocarstwowe. I nie jest tak bardzo ważne, że w dzisiejszym świecie ważniejszym atrybutem potęgi państwa jest sprawna gospodarka, zamożne społeczeństwo bądź wysoko postawiona technika użytkowa, nie zaś czołgi czy super rakiety dalekiego zasięgu.

Rosja nie mogłaby być mocarstwem, gdyby nie Kaukaz, Jakucja, Sachalin itd. Nie może być więc mowy o etnicznym państwie rosyjskim, które w pełni przejęłoby tradycje mocarstwowe państwa carów czy sowietów. Z kolei pozwolenie Kremla na w pełni swobodny rozwój prowincji oznaczałby zazwyczaj secesję tych ziem od „matuszki". Przykład niewielkiej Czeczenii pokazuje, że przywódcy rosyjscy nie biorą takiego wariantu pod uwagę.

„Jesteśmy inni" – twierdzi rosyjski reżyser Nikita Michałkow i trzeba zgo-

dzić się z takim twierdzeniem. Co jednak w obecnej sytuacji z tej inności wyniknie? Czy Rosja podąży tropem republiki weimarskiej, na gruzach której powstanie nowy, czerwony lub brunatny, totalitaryzm – zapytuje Zajączkowski? Czy zdoła jednak wypracować swój model demokratycznego państwa, w którym ludzie będą naprawdę czuli się wolni i odpowiedzialni za swój kraj? Zajączkowski nie udziela odpowiedzi na to pytanie, gdyż graniczyłoby to z szarlatanerią.

Mimo że od napisania książki Wojciecha Zajączkowskiego o Rosji minęły dwa lata i mimo że tempo wydarzeń na Wschodzie nadal nie słabnie, jest ona dobrym kompedium wiedzy o tym, budzącym tyle kontrowersji, kraju. Dzięki tej książce możemy dzisiaj lepiej rozumieć przyczyny konfliktu czeczeńskiego, zasady funkcjonowania współczesnej gospodarki rosyjskiej, fenomen rosyjskiej mafii czy układy polityczne panujące na Kremlu.

Zabrakło mi natomiast w tej książce analizy życia duchowego potomków Karamzina i Czaadajewa. Szkoda, że autor nie zajął się opisem funkcjonowania rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, zaskakującej podatności Rosjan na działania wszelakich sekt i ruchów religijnych; nie znajdzie się tu także rozważań o współczesnej kulturze rosyjskiej, w tym również o tak ważnej dla toczącego się życia dziedzinie, jak środki masowego przekazu. Zdaję sobie sprawę, że opis i tych fragmentów życia Rosjan wymagałby pewnie książki o podwójnej objętości w stosunku do tej, jaką otrzymaliśmy, lecz wpływ na przykład świata przestępczego na media czy prawosławia na mentalność społeczeństwa rosyjskiego – to wczoraj i dziś tematy pierwszorzędne.

Na koniec refleksja innej natury. Szkoda, że w Polsce powstaje tak mało książek podobnych do pracy Zajączkowskiego, książek, które mają odwagę opisać coś tak bardzo dynamicznego i ulotnego książek napisanych z pasją przez prawdziwych znawców tematu. Tylko tego rodzaju publikacje mogą wypełnić lukę po pracach takich rusofili i rosjologów, jak Kucharzewski, Lednicy, Wędziagolski czy Mackiewicz.

**Michał PIELA SDS**

# PROMIENIOWANIE WIARĄ[1]

Już dom rodzinny ks. prof. Romana Dzwonkowskiego, współautora prezentowanego tutaj reportażu historycznego, był kolebką polskich tradycji. Ważną rolę odegrała w tym polska literatura patriotyczna, która przybliżyła mu m.in. zwycięską wojnę z bolszewikami z 1920 roku (brał w niej udział także jego ojciec). Jak sam stwierdza, od lat wczesnej młodości był szczególnie wrażliwy na to wszystko, co działo się na ogromnych kresach wschodnich po przewrocie bolszewickim z 1917 roku. Jednak dopiero w roku 1970 dane mu było po raz pierwszy pojechać na te ziemie. Moment ten ostatecznie utwierdził jego zainteresowania Wschodem, a szczególnie wiarą i kulturą Polaków żyjących na ziemiach należących do I i II Rzeczypospolitej. Przez kilkanaście lat pracował w Instytucie Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, gdzie zajmował się Polonią żyjącą w różnych krajach zachodnich; jednakże w konspiracji, wymuszonej ówczesną sytuacją polityczną, skupiał się na najnowszych dziejach Kościoła i Polaków w dawnym ZSRR. Owocami tych zainteresowań były publikacje na łamach paryskiej „Kultury" lub w wydawanych przez Instytut Literacki w Paryżu „Zeszytach Historycznych".

Omawiana książka – zapis pulsującego „wulkanu wiary" i niezwykłego znaku czasu, czasu zwycięstwa Opatrzności nad zaplanowaną ateizacją, bezbożnictwem, totalnym niszczeniem nie tylko organizacji Kościoła i życia Polaków na tych ziemiach, lecz zarazem wszelkich tlących się jeszcze płomyków wiary i nadziei – wprost namacalnie stawia nam przed oczy wszystkich cichych bohaterów owego reporterskiego zapisu. Ich dzieje – za sprawą mniej lub bardziej szczęśliwych losów kraju ojczystego – sprzęgły się nierozdzielnie z dziejami innych narodów. Łotwa, Litwa, Białoruś, ziemie od przedwojennej granicy polskiej na Zbruczu aż po syberyjskie tajgi i tundry naznaczone zostały obecnością Polaka-katolika. To właśnie katolicyzm okazał się najsolidniejszą ostoją polskiej kultury i polskiego trwania, szczególnie w latach szalejącej machiny

[1] *Za wschodnią granicą 1917-1993. O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim SAC rozmawia Jan Pałyga SAC*, Wydawnictwo „Wspólnota Polska" i „Pallotinum", Warszawa 1993, ss. 447.

stalinowskiego reżimu. Wielu z tych, którzy skazani zostali na wynarodowienie, zachowało mimo wszystko polską świadomość, którą tak przejmująco wyraża zdanie: „Ja po polsku nie umiem, ale serce u mnie polskie" (s. 19).

Trwanie, upór, zachowanie wiary i tradycji w warunkach ekstremalnych natchnęło autorów relacji do nazwania jednego z jej wątków: „Promieniowanie na Wschód". Włączenie po roku 1945 do ZSRR ogromnego, bardzo żywotnego i mającego wielowiekowe korzenie historyczne Kościoła katolickiego na wschodnich ziemiach II Rzeczypospolitej oraz na Litwie i Łotwie oznaczało nie tylko otwartą walkę z religią i gehennę wielu księży i wiernych, lecz był to zarazem czas umożliwienia dostępu do Kościoła setkom tysięcy ludzi, którzy odcięci zostali od niego przez przedwojenne granice ZSRR. Ten właśnie wątek – promieniowania wiarą – przewija się nieustannie na kartach omawianej książki. Kościół katolicki trwał, a probierzem jego katolickości i jego siłą stało się poszanowanie i obrona człowieka – jakże często człowieka innej narodowości i innej wiary czy też człowieka niewierzącego. Zapis ten pokazuje, że przy całym niezwykle trudnym splocie okoliczności Kościół katolicki wyróżniał się uderzającą przejrzystością postaw, poświęceniem i odwagą wielu wiernych – Polaków oraz katolików innych narodowości.

Książka ks. Dzwonkowskiego i ks. Pałygi pojawia się jako jedna z wielu publikowanych ostatnio prac na temat Kościoła i Polaków w byłym ZSRR. Warto wśród nich wymienić zbiór historyczno-demograficznych studiów *Odrodzenie Kościoła katolickiego w byłym ZSRR* (Lublin 1993) (również w tej pracy ks. Dzwonkowski omawia dzieje Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego w ZSRR po roku 1918). Tematykę tę podjął uprzednio Bohdan Cywiński w książce *Ogniem próbowane* (Rzym 1982); cennym studium jest również monografia *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939-1945. Metropolie wileńska i lwowska, zakony* (red. Z. Zieliński, Katowice 1992). Dziejami Kościoła prawosławnego zajął się Andrzej Grajewski w pracy *Rosja i krzyż. Z dziejów Kościoła prawosławnego w ZSRR* (Katowice 1991), natomiast Kazimierz Podlaski (Bohdan Skaradziński) poświęcił swoją pracę naszym sąsiadom (*Białorusini, Litwini i Ukraińcy*, Białystok 1990). Wielką poczytnością cieszyły się też różnego rodzaju wspomnienia, jak na przykład chyba najbardziej znane *Wspomnienia z Kazachstanu* ks. Władysława Bukowińskiego.

Na tle tych publikacji omawiana książka wyróżnia się pewnym szczególnym walorem. Łączy bowiem w sobie cechy obu wymienionych tu rodzajów prac: refleksji historyka i relacji naocznego świadka, historycznej syntezy i indywidualnych losów. Wyróżnia ją również ambitny zamiar objęcia całości dziejów Kościoła w okresie trwania rządów komunistycznych. Punktem wyjścia jest tu bowiem próba ukazania Kościoła katolickiego przed jego zniszczeniem. Ks. Dzwonkowski kreśli sylwetki wybitnych pasterzy tych czasów: metropolity archidiecezji mohylewskiej Edwarda Roppa, arcybiskupa Jana Cieplaka, czy też ks. prałata Konstantego Budkiewicza z Petersburga, który padł ofiarą procesu moskiewskiego (zob. s. 65nn). Zwieńczenie rozważań dotyczy natomiast odnowienia struktury Kościoła katolickiego na tych ziemiach, które zostało zapoczątkowane przez

przybycie watykańskiego sekretarza stanu kardynała A. Casaroliego do Moskwy na obchody 1000-lecia Chrztu Rusi latem 1988 roku. W lipcu 1989 roku mianowany został na Białorusi administrator apostolski w osobie biskupa Tadeusza Kondrusiewicza z Grodna i w ten sposób po raz pierwszy po pięćdziesięciu latach pojawił się na Białorusi rezydujący tam biskup. W styczniu 1991 roku reaktywowana została hierarchia katolicka na Ukrainie.

Pomiędzy tymi dwoma biegunami – stanem Kościoła katolickiego po roku 1917 a sytuacją obecną – autorzy omawianej książki zawarli niezwykle bogatą panoramę wydarzeń obejmującą trudne losy katolików na tych ziemiach. Szczególnie cenna z punktu widzenia historiografii jest próba ukazania życia Polaków w systemie sowieckim po II wojnie światowej (zob. s. 167nn). Proces likwidacji Kościoła katolickiego na Białorusi i Ukrainie, losy księży katolickich, losy kościołów, naukowy ateizm – a zatem to wszystko, co składa się na martyrologię tego Kościoła – to jedna strona doświadczenia tych lat. Ale istnieje też i druga strona. Seminaria duchowne w Kownie i Rydze, obrona kościołów, cmentarze, które jak za czasów starożytnych stały się miejscem wspólnych modlitw i nawiązywania więzi wiary, ukryta katecheza w wiejskich chatach i rola rodzin, modlitewniki pisane ręcznie czy katechizmy pisane po polsku cyrylicą, pomoc duszpasterska i materialna z Polski aż po falę nadziei po wyborze Jana Pawła II – wszystko to złożyło się na nowe odkrycie mocy wiary. Ukazanie owego twórczego, również na płaszczyźnie czysto ludzkiej, oddziaływania wiary, to wielka zaleta tej książki. Wystarczy tu wspomnieć owe przysłowiowe już „babuszki", prawdziwe piastunki życia wiary na ziemiach wschodnich, pracę ukrytych sióstr zakonnych, czy też, przykładowo, wydarzenie w Gródku Podolskim w 1944 roku, kiedy to ludność wydobyła chowane na czarną godzinę złote ruble po to, aby NKWD pozwoliło uwięzionemu kapłanowi odprawić nabożeństwo w dzień Zmartwychwstania. W poranek rezurekcyjny mężczyźni nisko nieśli baldachim sprawiając wrażenie, że procesję prowadzi kapłan. Gwarantem jego obecności było dziesięciu zakładników, którzy dobrowolnie oddali się w ręce władz wiedząc o planowanej ucieczce księdza. Gdy po zakończonych uroczystościach NKWD zgłosiło się po niego, już go nie było, udało mu się uciec; zakładnicy zaś już nie wrócili, oddali swe życie za wolność księdza (zob. s. 166).

Ten i wiele innych przykładów przywodzi na myśl Kościół starożytności, Kościół męczenników, a więc ten Kościół, który stanowi siłę i natchnienie Kościoła wszystkich czasów. Na fundamencie krwi męczenników wyrasta Kościół. Obecnie, wliczając dzisiejszą Łotwę, Litwę, Białoruś, Ukrainę, obwód kaliningradzki, Estonię, Ruś Zakarpacką, Mołdawię, Gruzję, Armenię i cały Kałkaz, liczebność Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego na Wschodzie oceniać można na znacznie ponad siedem milionów wiernych. Na Feredację Rosyjską i republiki azjatyckie przypada z tej liczby ponad milion. Oczywiście, odczuwa się również skutki długoletniej ateizacji. Wielu ludzi garnie się do Kościoła, lecz ich podejście do praktyk religijnych jest często tylko zewnętrzne, rytualne czy wręcz magiczne. Kapłan nie ma na ogół czasu i możliwości na pogłębienie przygotowania sakramentalnego wielu garnących się do odradza-

jącego się Kościoła ludzi. Autorzy dzielą się licznymi obawami i troskami związanymi z przyszłym oddziaływaniem Kościoła katolickiego na ziemiach wschodnich, jak choćby niebezpieczeństwo instrumentalnego traktowania Kościoła, wpływ myślenia sowieckiego i ideologii nacjonalistycznej, brak odpowiednio przygotowanych księży; wskazują też na potrzebę tworzenia nowego, pogłębionego teologicznie stylu duszpasterstwa młodzieży i inteligencji (zob. s. 388). Lektura książki Dzwonkowskiego i Pałygi napawa jednak przede wszystkim nadzieją: oczyszczony i umocniony uciskiem Kościół jest naocznym dowodem i znakiem działania Bożej Opatrzności.

**Dorota KORNAS-BIELA**

# PODRĘCZNIK DEMORALIZACJI

Książka H. Bakuły i H. Sierzpowskiej[1] ma być w intencji autorek książką przeznaczoną dla młodzieży w wieku 14-16 lat i ma pomóc jej „pozbierać się" w okresie młodości (zob. s. 8). Jest to okres najbardziej intensywnego rozwoju psychofizycznego, stąd też największa podatność na różnorodne wpływy środowiska społecznego, w tym również czytanej literatury. Rolą dorosłych wobec młodego pokolenia jest wspomaganie tego rozwoju, m.in. kształtowanie prawidłowych postaw wobec siebie, innych ludzi i świata wartości. Warto pod tym kątem przyjrzeć się książce, o której mowa.

Pierwszym motywem sięgnięcia przez młodzież po książkę jest zazwyczaj interesująca okładka. Jest ona również przesłaniem ideowym autora książki. W tym wypadku mamy na okładce rysunek nastolatka, którego cechą istotną jest „pacyfka" oraz „bandana" (chusteczka przewiązana przez szyję). „Pacyfki" używali w Polsce członkowie lub sympatycy różnych subkultur młodzieżowych jako oznaki pokojowego nastawienia do rzeczywistości, ale obecnie przeszła ona jako symbol złamanego krzyża z grup satanistycznych i okultystycznych do innych subkultur młodzieżowych i ma wyrażać pokonane chrześcijaństwo. Natomiast „bandanka" należy do „umundurowania" wielu nurtów i subkultur młodzieżowych, m.in. zaś jest symbolem agresji i sprzeciwu wobec świata dorosłych. Niektórzy noszą „bandankę", bo taka jest moda, ale jest to często moda na manifestowanie ideologii przemocy fizycznej wobec tych, „którzy nie są z nami". Dlatego użycie w tytule książki oraz na okładce symbolu grup subkulturowych, których filozofią może być przemoc i sprzeciw wobec wartości dorosłych, jest niewychowawcze i z punktu kwestionuje wartość książki.

Drugim ważnym elementem, na który chciałam zwrócić uwagę, jest sposób przedstawienia się autorek książki. Wiadomo, że dla młodzieży, zwłaszcza młodszej wiekiem, autor książki staje się wzorem do naśladowania. Dzieci 14-15-letnie szukając programu na życie i sposobu, jak go realizować, myślą

---

[1] Hanna Bakuła, Hanna Sierzpowska, *Bandana, czyli jak być supernastolatkiem*, wydawnictwo YOHO, FOLIUM, Warszawa 1994, ss. 159.

konkretnie o wzorach i postawach. I tak, jeśli znana malarka (autorka książki) chwali się przed nimi ze swojej przyjaźni z ulubionymi przez młodzież wokalistami i zespołami muzycznymi, sukcesami zawodowymi w Ameryce, posiadaniem drogiego sportowego samochodu, grą z zawodowcami w pokera czy pisaniem do „Playboya", to może u niejednego młodego czytelnika wywołać pragnienie: „być jak ona". Będzie się więc on starać naśladować ją w tym zakresie, w jakim może. Nie ma możliwości „przejechać pół świata", pozostają mu więc inne fakty z życia autorki, jak na przykład znajomość astrologii, upodobanie w bankietach, palenie, picie alkoholu, granie w brydża (zob. s. 7), nagminne wagarowanie, uciekanie ze szkoły, która jest śmiertelnie nudna, walczenie jak lew z rutyną nauczycieli, uczenie się źle i demonstracyjnie niechętnie, bycie osobą ekscentryczną (s. 39), kłamanie i całowanie się „godzinami na klatkach schodowych" (zob. s. 7).

Zastrzeżenia z punktu widzenia psychologicznego budzi sposób przedstawienia dzieciom okresu rozwojowego, w którym się znajdują. H. Bakuła opisując okres dojrzewania używa zwrotów „nieszczęsny" (s. 7), „najgorszy, najtrudniejszy, najbardziej ogłupiający" (s. 8), „młodość nie radość" (s. 36), okres, w którym „całe dziecko zaczyna się deformować, przepoczwarzać" (s. 8), za który „winne są hormony" (s. 35) i który należy przeczekać, gdyż „absolutnie NIC nie da się na to poradzić" (s. 8). Okres dorastania budzi w autorce książki tak negatywne skojarzenia, że nie pozostaje jej nic innego, jak wyznanie: „Jeszcze raz składam Wam wyrazy współczucia z powodu bycia nastolatkami" (s. 9). Nie pomaga to raczej w akceptacji siebie (skoro moje ciało jest zdeformowane i jestem w stadium poczwarki) oraz nie wzmacnia motywacji do samowychowania. Niepokojące jest również przedstawianie – podobnie w negatywnym świetle – innych okresów rozwojowych: dzieciństwa i dorosłości.

Publikacja w wielu miejscach pomniejsza autorytet rodziców ukazując ich jako ludzi, którzy są męczący (zob. s. 48); mają nierealny i sztywny program na życie dla swoich dzieci, oczekując od nich jedynie zagrania życia według narzuconego scenariusza (zob. s. 14n). Tymczasem sami są „bezradni wobec świata i własnych problemów" i „mało potrafią pomóc swoim dzieciom" (s. 19); a ich nieobecność jest warunkiem udanej balangi („Warunkiem tego, żeby było miło, jest to, że powinno nie być rodziców", s. 80n) lub wakacji („Jestem przeciwna wakacjom z rodzicami", s. 105).

Nie należy negować w wychowaniu tendencji do tego, by dzieci stopniowo zdobywały umiejętność samodzielnego myślenia, odważnego wypowiadania swoich zdań i trwania przy cenionych przez siebie wartościach, ale po pierwsze jest to proces wychowawczy rozłożony na kilkanaście lat, po drugie istnieje różnica – od czego i od kogo ma to być niezależność. Nie jest ona wartością samą w sobie, może bowiem oznaczać sprzeciw wobec norm społeczno-moralnych, kontestację, bezprzedmiotowy upór. Dzieci w wieku, dla którego ma być przeznaczona ta książka, nie posiadły jeszcze własnego systemu wartości, nie dookreśliły sensu życia, nie zinternalizowały norm moralnych. Dlatego nie powinny pozostawać bez przewodników – wychowawców, nie powinno się

więc ich skłaniać do negacji wpływów wychowawczych i bazowania na własnych zasobach, których nie mają. Zachęty typu: „W żadnym wypadku nie powinno się ulegać opinii innych", „postępujmy zgodnie z tym, na co mamy ochotę", „miejmy odwagę nie stosować się do oczekiwań otoczenia", „nie dawajcie się kontrolować" (s. 116n), „Uleganie czyimś wpływom jest niebezpieczne, bo traci się własne Ja" (s. 96), „W sobie szukajcie oparcia i siły" (s. 119) są z punktu widzenia wychowawczego po prostu niebezpieczne.

Szczególną formą demoralizacji jest uleganie skłonności młodzieży do picia alkoholu i używania narkotyków. Autorka uważa ją za oczywistą tendencję tego okresu rozwojowego, a nawet wręcz zachęca młodych do tego, aby „uciec trochę od kieratu: szkoła, dom, lekcje, piwo i głupie rozmowy" (s. 30). Zaleca co prawda zachowanie umiaru („polecam ograniczenie picia", s. 82); „Odradzam picie na umór", s. 81) lub wybranie odpowiedniego miejsca i tempa picia ("Odradzam [...] za ostre startowanie alkoholowe", s. 81), gdyż na balandze „Nie ma czasu się rozejrzeć i traci się atrakcyjność oraz przyczepność" (s. 81). Podobnie co do narkotyków autorka daje wyraz temu, że „Czasy są trudne" wprawdzie więc lepiej nie używać narkotyków , ale już „lepiej się odurzyć trawą lub kompotem, a jak kogoś stać kokainą" (zob. s. 84), niż sięgać po narkotyki ciężkie, chemiczne (s. 84). Motywem ograniczania używek ma być jednak to, że „osłabiają popęd seksualny i potencję" (s. 84). Dlatego zamiast narkotyków autorka proponuje seks, dając przykład leczenia narkomanów seksem. Zdecydowany protest budzą zdania wręcz zachęcające młodzież do alkoholu („Od wieków są takie same balangi, po prostu zmieniają się gatunki alkoholi", zob. s. 80); „Powinna być dobra muzyka, powinno być jakieś wino" (s. 81) oraz podkreślające jego atrakcyjność ("Nie twierdzę, że [...] palenie czy picie jest nudne. O nie, wręcz przeciwnie", s. 27). Na przestrzeni ostatnich lat, stosowanie przez dorastające dzieci używek staje się ogromnym problemem społecznym, instruowanie ich „jak pić" i „jak ćpać" jest zwykłą deprawacją, gdyż nie są one w stanie same, tak jak to zaleca im autorka, „określić pewne granice i znaleźć właściwe proporcje" (s. 27).

Podobnie czymś wyjątkowo szkodliwym jest uczenie dzieci jak organizować rozerotyzowane balangi (zob. s. 81n), jak współżyć seksualnie (zob. s. 106n) czy jak używać prezerwatywy (zob. s. 152). Cała treść książki jest wyraźnie przeseksualizowana. Sprawia wrażenie, że jedynym zainteresowaniem młodzieży w tym okresie życia są jej „układy" z płcią przeciwną. Tymczasem z badań psychologicznych wynika wyraźnie, że najbardziej bolące problemy to relacje z rodzicami i nauczycielami oraz stosunki koleżeńskie (pozaseksualne). Książka ta generalnie jest skonstruowana jako poradnik seksuologiczny – bezpośrednio dziedzinie seksualnej poświęcona jest jedna połowa książki, druga dotyczy jej pośrednio (na przykład poprzez seksualną motywację różnych form aktywności).

Analiza wychowawcza tematyki seksualnej zajęłaby zbyt dużo miejsca, dlatego tylko w punktach wymienię te elementy, które budzą zdecydowany sprzeciw wobec braku odpowiedzialności autorek za prawidłowe wychowanie młodego pokolenia.

1. Miłość jest przedstawiana jako uczucie ryzykowne, pod wpływem którego traci się rozsądek i skalę wartości, które prowadzi do niewolnictwa psychicznego i melancholii (zob. s. 90n), a „Zbytnie koncentrowanie się na miłości zubaża i wyjaławia" (s. 118). Miłość, zdaniem Autorki, musi być powiązana z aktywnością seksualną, gdyż miłość romantyczna to „infantylny wzorzec miłości" (s. 91). Istotną cechą owej miłości jest zmienność: „Miłość ma to do siebie, że się kończy, co nie znaczy, że za rogiem nie czeka następna" (s. 89), „Nie jestem za wiernością bez przekonania i za wszelką cenę" (s. 95).

2. Wzory odnoszenia się do siebie w relacji dziewczyna – chłopak są sprymitywizowane, gdyż ukazane jedynie w aspekcie seksualnym; brak jest innych wzorów, na przykład koleżeństwa, przyjaźni, prawdziwej miłości, a przy okazji kształtowania takich cech, jak: troska o drugiego człowieka, poświęcenie na jego rzecz, empatia, serdeczność, czułość, delikatność. Przedstawianie młodzieży relacji międzypłciowych sprowadzonych do zaspokajania potrzeb seksualnych okalecza jej psychikę.

3. Również sama dziedzina seksualna ukazana jest w prymitywnej formie. Potrzeby seksualne zostały ujęte jedynie w aspekcie napięcia i rozładowania, w kategoriach fizjologicznych. Pokazywana jest bezsilność człowieka wobec pożądliwości zmysłowej, co kształtuje przekonanie, że człowiek nie może się oprzeć potrzebie współżycia seksualnego. Popęd seksualny jest tak zniewalający do zaspokojenia, jak „popęd głodu lub pragnienia" (s. 109), a fizjologia i popęd tłumaczą nawet gwałty (s. 98)! Nie trzeba chyba uzasadniać, że taka wizja człowieka zniewolonego popędem seksualnym jest nieprawdziwa i niebezpieczna. Rysuje młodzieży pesymistyczny obraz siebie – jako człowieka, który jest bezbronny wobec instynktu seksualnego, niezdolny do kierowania sobą, mówienia „nie", powściągliwości, wyrzeczenia, opanowania, zachowania czystości przedmałżeńskiej. Taka koncepcja młodości prowadzi do seksoholizmu – uzależnienia od seksu.

5. Dziedzina aktywności seksualnej pozbawiona jest pierwiastków specyficznie ludzkich, takich jak miłość i odpowiedzialność za drugiego człowieka. Odpowiedzialność jest sprowadzona do fachowego użycia prezerwatywy, a więc ochronienia się przed ciążą i AIDS. Na równi, jako coś jednakowo niebezpiecznego, przedstawiona została możliwość poczęcia dziecka i zakażenia się nieuleczalną, śmiertelną chorobą.

6. Autorki zachęcają również do wczesnej inicjacji seksualnej. Czymś oczywistym jest dla nich fakt, że dorastające dzieci współżyją seksualnie, gdyż piszą na przykład „Przyjrzyjmy się relacji seksualnej: biorą w niej udział dwie osoby, jedną z nich jesteśmy my sami" (s. 129). „Kiedy powinien być pierwszy raz, nie wiadomo. To sprawa indywidualna. Natomiast wiadomo, jak i z kim powinien być ten pierwszy raz" (s. 106). I dalej następuje instruktaż. Nie bierze się tu zupełnie pod uwagę psychologicznego prawa pierwszych połączeń (a nawet mu zaprzecza), które podkreśla ważność pierwszych doświadczeń w każdej dziedzinie, zwłaszcza seksualnej. „Po pierwsze: Ein mal ist kein mal (czyli jeden raz to ani razu). Nie mówiąc o tym, że polskie przysłowie: pierwsze koty za płoty." (s. 107).

7. Wymagania, jakie stawiają autorki zachowaniu się w intymnych kontaktach, to przede wszystkim zabezpieczenie antykoncepcyjne (szeroka jest w książce oferta prezerwatyw (zob. s. 151-157), dobrowolność (zob. s. 107), zachowanie higieny (zob. s. 75n), bez brutalności i oschłości (zob. s. 103). Natomiast proponują wszelkie formy erotyzmu w myśl hasła „róbta, co chceta" (s. 110) i autoerotyzmu (s. 109-110). Zachęcają młodzież do pocałunków i stosowania masturbacji.

8. Autorka ośmiesza uczucie wstydu, nazywając go irracjonalnym, z perspektywy czasu śmiesznym, niezdrowym, a za fakt odczuwania go obwinia prowincjonalne wychowanie (zob. s. 34-36). Autorka nie odróżnia normalnego poczucia wstydu, które kształtuje się w trakcie rozwoju człowieka, od wstydu patologicznego. Takie generalizowanie i negatywne prezentowanie poczucia wstydu jest niewychowawcze. Naturalny wstyd stoi na straży potrzeby intymności i prywatności, uzdalnia człowieka do powściągliwości i umiaru, zabezpiecza przed wybujałą seksualnością i traktowaniem seksu jako „rzeczy do wzięcia", umożliwia zarezerwowanie seksualności dla więzi uczuciowej z drugą osobą.

9. Szczególny sprzeciw budzi zachęcanie młodzieży do używania środków antykoncepcyjnych, których szkodliwość dla zdrowia, zwłaszcza w tym okresie rozwojowym, jest bardzo duża. Przedstawienie zaś spirali jedynie jako środka antykoncepcyjnego, bez zaznaczenia jej wczesnoporonnego działania, jest niezgodne z prawdą. Sugerowanie młodzieży dni niepłodnych jako jedynie bezpiecznych tworzy atmosferę zagrożenia człowieka przez jego własną płciowość. Płodność jest integralną cechą człowieka i nie powinna być rozpatrywana w kategoriach niebezpieczeństwa. Jak nastolatek ma budować poczucie własnej wartości i sensu życia, jeśli dowiaduje się, że dzieci powstają w wyniku niebezpiecznych zachowań rodziców?

10. Autorka zachęca również młodzież do korzystania z aborcji. Wykazuje współczucie z powodu trudnych czasów, jakie nadeszły dla osób chcących przerwać ciążę, ale pytając: „Czy macie prawo być na tyle egoistyczni, żeby na świat przychodził niechciany człowiek tylko dlatego, że macie jakieś swoje osobiste powody? (s. 113) – sugeruje skorzystanie z nielegalnej aborcji. Sugestia ta budzi odruch sprzeciwu ze względu na swoiste wychowanie do zabójstwa. Wiadomo także z badań psychologicznych, że pierwsza, wczesna aborcja jest szczególnie niebezpieczna dla zdrowia fizycznego i psychicznego, a urodzenie dziecka przez matkę nieletnią, jeśli uzyska ona potrzebne formy wsparcia, bardziej stymuluje jej psychoseksualne dojrzewanie niż pozbycie się dziecka w wyniku sztucznego poronienia.

11. Istotnym zagrożeniem dla wychowania młodzieży jest także to, że opisywane zachowania seksualne dotyczą nastolatków, a więc związane są z kontaktami przed i pozamałżeńskimi. „Można się kochać i mieć poczucie bycia razem z kimś bez formalnych deklaracji" (s. 124). Takie oderwanie współżycia seksualnego od małżeństwa i przedstawianie go jako normy zaspokajania potrzeb erotycznych przez nastolatków, w tym z ciągle zmieniającymi się partnerami, jest nie tylko niezgodne z przyjętym w naszej kulturze obyczajem, że małżeństwo jest najbardziej prawidłową

formą zaspokajania potrzeb erotyczno-seksualnych, godzi również w zdrowy rozsądek, zwłaszcza w epoce AIDS.

12. Opisywane zachowania seksualne pozbawione są ujęcia w aspekcie etycznym. Autorki w ogóle nie wprowadziły do książki problematyki wartości moralnych. Jest tu wyraźnie prezentowana koncepcja człowieka wolnego od ograniczeń moralnych. Fragment książki zatytułowany „Krótka historia wiedzy o seksie" dotyczy w rzeczywistości historii ruchu feministycznego i kontroli populacji ludzkiej. Przytaczanie przestarzałych (sprzed czterdziestu lat) i metodologicznie niepoprawnych badań Kinseya (por. na przykład *Kinsey, Sex and Fraud. The Indoctrination of a People*, Lafayette, 1990) jest bałamutnym anachronizmem (s. 136n). Należało już raczej sięgnąć do aktualnych badań amerykańskich i brytyjskich opublikowanych w pięciusetstronicowej książce pt. *Sexual Attitudes and Lifestyles* (Boston, 1994) – przedstawione tam dane dokonują „egzekucji mitów" (s. 136) zawartych w raporcie Kinseya.

Ważne jest bycie gentelmenem i człowiekiem honoru (np. oddając rzeczy przegrane w grach hazardowych), zachowanie dobrych manier i przestrzeganie higieny. Jednak zachowania seksualne człowieka, inaczej niż tamte jego zachowania, podlegają szczególnej ocenie moralnej, gdyż odnoszą się do najgłębszych wymiarów drugiego człowieka. Pomijanie oceny moralnej czynów związanych z sferą erotyczno-seksualną daje wypaczoną wizję człowieka.

Podsumowując należy stwierdzić, że treść omawianej książki nie wspiera rozwoju psychospołecznego młodzieży, ale go wręcz hamuje i zakłóca. Omawiana książka jest szkodliwa z wychowawczego punktu widzenia. Powinno się przed nią ostrzegać zarówno młodych ludzi, jak i – zwłaszcza – rodziców mających przecież wgląd w lektury swoich dzieci.

**Franciszka W. WAWRO**

# ODBIORCY MEDIÓW, ZACZNIJCIE ŻYWIEJ REAGOWAĆ!

## Z doświadczeń francuskich stowarzyszeń telewidzów[1]

Powszechnej fascynacji możliwościami, jakie kryją w sobie środki masowego przekazu – zarówno w sensie ich potencjalności technicznej, jak i w sferze wpływu na osobę, społeczeństwo czy kulturę – towarzyszy niepokój tych, którzy uświadamiają sobie pełny wymiar konsekwencji, jakie niesie w sobie swoiste panowanie mediów nad współczesnym człowiekiem. Piętno tego panowania wyciska się zwłaszcza na mentalności odbiorcy, jego życiu duchowym, relacjach z innymi ludźmi, stylu życia. Długi jest w tym względzie rejestr konkretnych zjawisk negatywnych, jakie są postrzegane przez socjologów, pedagogów, psychologów czy moralistów. Na czołowej pozycji sytuuje się zjawisko ethosu konsumpcyjnego, dla którego charakterystyczna jest bierna adoracja lansowanych w mediach wartości instrumentalnych, takich jak posiadanie, siła, sukces – przy jednoczesnym zagubieniu transcendentnej perspektywy człowieka.

Socjologowie zauważają wypaczenia zaistniałe w relacjach międzyludzkich, zwłaszcza w rodzinie, gdzie prawdziwy kontakt osobowy ustępuje substytutowi relacji monologowych, pośrednich, publicznych (inspirowanych zwłaszcza przez te media, które dysponują efektami wizualnymi) wskutek czego odbiorca zamiast uczestniczyć i przeżywać, kibicuje i przygląda się. Stwarzane są pozory ogólnoludzkiej łączności i porozumienia, autentyczności i bliskości, poczucia wspólnoty; de facto zaś odbiorca alienuje się z najbliższych mu układów przynależności społecznej.

Psychologowie i pedagodzy alarmują o chorobach i patologiach, jakie dotykają zwłaszcza dzieci i młodzież uzależnioną od ekranu telewizyjnego. Występują tu nerwice, stany lękowe, zachowania agresywne, zobojętnienie i utrata wrażliwości, czy wręcz choroba telewizyjna degradująca stopniowo psychikę i zdrowie fizyczne.

Pośród mass mediów telewizja postrzegana jest jako środek najbardziej

---

[1] W języku polskim trudno jest oddać wdzięk i wymowność gry słów zawartej w haśle towarzyszącym działaniom francuskich i belgijskich telewidzów, a przedsięwziętym w celu podniesienia jakości własnego uczestnictwa w masowym komunikowaniu: „Consommateurs de médias médiactivez – vous!". Zob. „Educommunication – Nouvelles" 1991, nr 16.

popularny i posiadający zarazem szczególną moc zniewalania. Dzieje się tak ze względu na jej specyfikę techniczną (jest fenomenem, gdy chodzi o możliwości emitowania przekazu do milionów odbiorców jednocześnie), ale także ze względu na możliwość łączenia w sobie oddziaływania na zmysł wzroku i słuchu – ubogacanego systematycznie wynalazkami w dziedzinie epatowania kolorem, dźwiękiem i przestrzenią. Sukcesem, ale i niebezpieczeństwem ukrytym w technice telewizyjnej jest tworzone przez nią złudzenie (w myśl reguł transformacji, redukcji, deformacji oraz narzuconych reguł interpretacji), że reprodukowana rzeczywistość jest samą rzeczywistością, z którą odbiorca ma jakoby bezpośredni kontakt. Jednym z aspektów tego zjawiska, określanego jako „pułapka reprodukcji", jest także umiejętność potęgowania zdolności percepcyjnych jednego ze zmysłów na niekorzyść rozwoju drugiego. Pociąga to za sobą ograniczenie wyobraźni stanowiącej charakterystyczną jakość dla równowagi percepcji zmysłowej[2].

Możliwości posługiwania się zdobyczami technicznymi ściśle współgrają z mechanizmami oddziaływania na postawy i sferę motywacyjną odbiorcy (określa się je jako techniki MR – Motivation Research). Należą do nich metody „uwiarygodniania" faktów przez posługiwanie się na przykład wynikami sondaży opinii publicznej (bez określenia metod doboru próby), opiniami autorytetów (lansowanymi skądinąd na ekranie telewizji), przez „umiejętne" komponowanie faktów i komentarzy do nich lub pomijanie danych wyjściowych i podawanie gotowych wniosków.

Bardzo niebezpieczne są te taktyki manipulacji przekazem informacji i ocen wartościujących, które działają na uczucia odbiorcy, i to w sposób zawoalowany, narzucając jakiś schemat emocjonalnych reakcji w odniesieniu do określonego przedmiotu czy rzeczywistości. Operuje się tu często „rozmydlonymi" kryteriami oceny, pomniejszaniem jednych faktów, a wyolbrzymianiem innych, wywoływaniem strachu, poczucia defetyzmu, bezsilności, sianiem grozy i okrucieństwa – wszystko to po to, by w jakiś sposób uzależnić i „upodatnić" emocjonalnie ludzi wystawionych na wpływy ideologiczne.

Wpływ na osobę i jej podświadomość możliwy jest także dzięki znajomości jej istotowych potrzeb, takich na przykład jak bycia nieśmiertelnym, bycia akceptowanym, nade wszystko zaś potrzeby posiadania autorytetu i identyfikacji z nim, naśladowania jakiegoś wzoru osobowego. Potrzeby te mają zaspokajać – w odniesieniu do różnych grup społecznych i różnych kategorii wiekowych – wyidealizowane osobowości, modele do naśladowania (eksponowany jest ich styl życia, aura pewności siebie i beztroski oraz wygląd), które mają stać się ośrodkiem odniesienia dla własnych upodobań i dążeń.

Tego typu autorytety i wzory osobowe mają szansę stać się narzędziem manipulacji i indoktrynacji w sposób szczególny w odniesieniu do młodzieży poszukującej wzorów działania w świecie i jakichś ram samookreślenia się w życiu społecznym, a także moralnych uzasadnień dla własnego postępowania. Ale i dorośli nie są wyjęci spod wpływu informacji (będącej często dezinforma-

---

[2] H. Rotkiewicz, *Pedagogiczne aspekty teorii środków masowego przekazu M. Mc Luhana*, Wrocław 1983, ss. 123-124.

cją) czy narzuconego sposobu widzenia układu wartości i drugiego człowieka. Dorośli są manipulowani także, gdy chodzi o ich potrzeby i postawy – zgodnie z ideologiami czy interesami ekonomicznymi i politycznymi dominujących sił społecznych w danym kraju.

Literatura opisująca mechanizmy i taktyki wpływu mediów (w celu uświadomienia zagrożeń) jest już obecnie dość bogata[3]. Dlatego w tym miejscu zostały one zarysowane tylko ogólnie, by na tym tle postawić pytanie: d l a c z e g o m o ż l i w e j e s t z a w ł a d n i ę c i e c z ł o w i e k i e m n a t a k ą s k a l ę? Nie mogą tłumaczyć tego w sposób wystarczający teorie wpływu czy znajomość technik oddziaływania mediów ani też istnienie głęboko zakodowanych potrzeb osoby ludzkiej... Istnieją przecież przestrzenie, w których człowiek może wybierać w sposób wolny. Może wybrać styl aktywności i sposób organizowania własnego czasu. Może wybrać wiedzę bądź niewiedzę. Może wzmacniać swe siły samoobronne (jeśli już jest poinformowany o zagrożeniu manipulacją ze strony mediów) odwołując się do wsparcia społecznego.

Wobec mnożących się prognoz i ostrzeżeń brak jest zasadniczo w polskiej rzeczywistości inicjatyw i systematycznych działań, które pomogłyby odbiorcy w „samowyzwoleniu" się z własnej postawy bierności i konsumpcjonizmu oraz dominacji mediów.

Potrzeby zorganizowanych i systematycznych działań rysują się w trzech płaszczyznach. Najpierw w płaszczyźnie przeprowadzania diagnoz dotyczących audytorium różnych mediów (publikowane dane są często wycinkowe i ogólnikowe). Dotyczy to zwłaszcza takich problemów, jak preferencja określonych treści w środkach przekazu u różnych kategorii odbiorców, zależność między częstotliwością oglądania określonych programów a stylem własnego życia, postawami wobec bliźnich, aktywnością społeczną czy nawet zjawiskami patologicznymi, jakie społeczeństwu polskiemu coraz bardziej doskwierają. Rysuje się także potrzeba badań poziomu formacji do selektywnego odbioru mediów.

Następne braki zaznaczają się w dziedzinie edukacji i to już na poziomie podstawowym. Edukacja w dziedzinie mediów powinna należeć do zadań priorytetowych w środowisku rodzinnym, w programach szkolnych, w organizacjach młodzieżowych czy działaniach Kościoła katolickiego. Nie chodzi tylko o edukację profesjonalistów, bo tego typu inicjatywy zaistniały już w Polsce (szczególnie inspirowane przez katolickie ośrodki myśli i przedstawicieli Kościoła[4]), lecz o działania na powszechną skalę. Uświadamianie winno dotyczyć przede wszystkim p o d m i o t o w y c h p r a w odbiorcy w kontekście wiedzy o systemie manipulacji sterowanej technicznie i ideologicznie.

Wreszcie brak jest w Polsce społecznych reakcji odbiorców[5], organizacji i stowarzyszeń „konsumentów" mediów, jako przejawu opozycji wobec

[3] Zob. np. „Ethos" 6(1993) nr 24 poświęcony mass mediom.

[4] Przykładem są tu funkcjonujące w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – zorganizowane przez ks. L. Dyczewskiego – Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa oraz kursy dziennikarskie oragnizowane przez Radio Maryja.

[5] Fenomenem solidarności, gdy chodzi o radiosłuchaczy, jest „Rodzina Radia Maryja".

„panowania" mediów albo też w celu nawiązania współpracy z twórcami programów i przekazów masowych czy też samej formacji przygotowującej do takiej współpracy. Dlatego warto w tym względzie skorzystać z mało publikowanych u nas niektórych doświadczeń innych krajów, doświadczeń mogących stanowić dla nas inspirację do działań[6].

Kondycja materialna naszego społeczeństwa jest najczęściej używanym argumentem, gdy wchodzi w grę konieczność organizowania różnego rodzaju akcji i przedsięwzięć (przyznajemy, że jest to argument bardzo istotny). W sprawie, o której mowa, wydaje się jednak problemem najbardziej podstawowym i pilnym uświadamianie odbiorcy, że ma prawo reagować i współtworzyć w dziedzinie masowego przekazu. Będzie to pierwszy ważny etap działań. Stowarzyszenie francuskich telewidzów zredagowało Deklarację Praw Telewidzów, której fragmenty przytoczymy. (Wydrukowano ją w kwartalniku „Educommunication – Nouvelles" z zachętą: „Proszę nie wahać się zrobić kopię lub wyciąć tę stronę i ją wyeksponować"[7]).

A oto wybrane przykłady sformułowanych praw telewidza we Francji, będące inspiracją dla zredagowania Karty Praw Telewidza w świecie.

– Telewidzowie są wolni i równi w prawach bez względu na pochodzenie, poglądy, przynależność społeczną, płeć, wiek (art. 1).

– Każdy telewidz ma prawo skorzystać z możliwości swobodnego wyrażania swych opinii na temat przekazu w poszczególnych kanałach – jakimikolwiek by one były (publicznych, prywatnych, lokalnych, regionalnych, narodowych czy ponadnarodowych) (art. 2).

– Każdy telewidz ma prawo dostępu do zróżnicowanych emisji odpowiadających jego potrzebom informacyjnym, kulturowym, rozrywkowym – bez przymusu korzystania z tego prawa w nadmiarze (art. 3).

– Każdy telewidz ma prawo „odeprzeć" atak na jego osobę, jego życie prywatne lub jego wizerunek w przypadku, gdy są rozpowszechniane programy „ogłupiające", merkantylne, brutalne, „seksualne", demoralizujące. Kodeks deontologiczny w tym względzie winien być redagowany przy współudziale telewidzów i profesjonalistów (art. 4).

– Każdy telewidz ma prawo do poszanowania jego identyczności kulturowej. Dzieci w sposób szczególny mają prawo dostępu do programów ukazujących bogactwo własnej, ale i innych kultur, by budzić w nich poczucie szacunku i wyobraźnię (art. 5).

– Każdy telewidz ma prawo do jawności założeń programowych poszczególnych kanałów (art. 6).

– Każdy telewidz ma prawo wglądu do danych sondaży publicznych – w szczególności, gdy chodzi o zasady metodologiczne i techniki przeprowadzania tych sondaży (art. 11).

– Każdy telewidz ma prawo do krytycznej edukacji w zakresie mediów –

---

[6] Jako przykład może posłużyć funkcjonujące od 1953 roku w USA stowarzyszenie The National Telemedia Concil, którego celem jest propagowanie sposobów czynienia dobrego użytku z mediów. W Uniwersytecie Tasmańskim – Lanceston John Brammall prowadzi liczne badania, przygotowuje także kadry instruktorów i osób kierujących pracą w grupach organizowanych w celu pomocy nauczycielom i rodzicom.

[7] Zob. numer cyt., s. 7.

począwszy od nauki szkolnej, a skończywszy na studiach uniwersyteckich (art. 12).

– Każdy telewidz ma prawo do informacji o pożytkowaniu i redystrybucji należności uiszczanych z tytułu abonamentu (art. 15).

– Każdy telewidz ma prawo wypowiadania się w mediach audiowizualnych, reprezentując własną osobę albo organizację telewidzów. Winno to być gwarantowane także w godzinach dużej oglądalności (art. 16).

– Kanały telewizyjne winny traktować telewidzów jako partnerów w pełnym tego słowa znaczeniu. Telewidzowie winni mieć zagwarantowany udział w działalności telewizji poprzez reprezentanta wybranego według ustalonych zasad – zarówno w telewizji publicznej, jak i prywatnej. Wola telewidzów co do tego, kto winien ich reprezentować, winna wyrazić się w jawnych wyborach.

– Uświadamianie sobie własnej podmiotowości w kontekście rzeczywistości mass mediów, własnych praw w kreowaniu jej jakości, a wobec tego i odpowiedzialności w tym względzie, winno być czynnikiem aktywizującym społeczne postawy. Aktywność ta winna wyrażać się głównie we własnym sposobie, własnej kulturze korzystania z mediów. We wspomnianym kwartalniku „Educommunication – Nouvelles" Philippe Powis adresuje do telewidzów następujące wskazówki[8]: 1. Nie oglądać w telewizji wszystkiego „jak leci", lecz emisje wybrane po uprzednim przestudiowaniu programu w prasie. 2. Należy pamiętać, że istnieją także inne zajęcia i sposoby czynienia dobrego użytku z czasu wolnego (sport, spotkania towarzyskie, rodzinne, aktywność społeczna) i w sposób korzystny dla zdrowia. 3. Współpracujmy w rodzinie tworząc własny program tygodniowy oglądania określonych programów, dyskutując nad jakością techniczną i merytoryczną programów i kierując do twórców – w oparciu o wynotowane spostrzeżenia – pozytywne i negatywne uwagi dotyczące poszczególnych emisji.

Przede wszystkim należy jednak pamiętać, że samemu trudno jest przeciwstawić się temu, co złe, i działać konstruktywnie. Organizując zbiorową siłę, łatwiej wyartykułować obiektywną ocenę, a także urzeczywistniać określone projekty. W jakim kierunku może iść współpraca między profesjonalistami w dziedzinie mediów a stowarzyszonymi odbiorcami?

Można ustalić trzy płaszczyzny działania stowarzyszeń telewidzów[9].

1. Tworzenie swoistych „obserwatoriów" programów telewizyjnych. Poszczególne programy podlegają ocenie widzów. Analizuje się siatkę wypowiedzi odbiorców-uczestników stowarzyszeń, następnie publikuje listę programów ocenionych pozytywnie albo odradzanych dla poszczególnych kategorii wieku. W oparciu o nią kieruje się uwagi czy listy interwencyjne (w niektórych przypadkach zachęcające) do twórców i odpowiedzialnych za propagowanie określonej tematyki w poszczególnych kanałach. Widzowie winni domagać się realnej obecności ich opinii w przygotowywaniu programów.

2. Aktywność społeczna winna być także kierowana ku celom formacyjnym. W tej płaszczyźnie stowarzysze-

---

[8] Zob. tamże, s. 1.

[9] Zob. tamże, s. 12.

nia odbiorcy mają szeroki zakres działania. Mogą organizować akcje w skali powszechnej, by informować telewidzów o mechanizmach manipulacji, o jakości poszczególnych programów, ale także by kształcić czy dokształcać na przykład nauczycieli, rodziców, młodzież (organizowanie kursów dokształcających). Można wydawać publikacje, piśmienne i wizualne (kasety wideo) dotyczące mediów, przedstawiać oceny dzieł czy programów. Ciekawym pomysłem jest organizowanie konkursu scenariuszy, by przygotowywać, zwłaszcza młodzież, do twórczości w dziedzinie telewizyjnego przekazu oraz organizowanie w tym celu spotkań z profesjonalistami. Ważne jest także organizowanie praktyk i stażów dla młodzieży zainteresowanej twórczością w środkach społecznego przekazu.

3. Innym rodzajem społecznej aktywności stowarzyszeń telewidzów mogą być działania mające na celu wzmacnianie społecznego zasięgu prowadzonej akcji. Chodzi tu szczególnie o zyskiwanie zwolenników społecznego działania w celu przygotowania udziału odbiorców w podnoszeniu jakości telewizyjnego przekazu. Chodzi tutaj także o tworzenie nici kontaktu między odbiorcami w poszczególnych osiedlach, dzielnicach, regionach czy w skali kraju. Propozycją specyficzną jest organizowanie „okrągłego stołu" dla przedstawicieli różnych stowarzyszeń telewidzów na terenie kraju.

Powis podkreśla, że dla wszystkich inicjatyw społecznych w dziedzinie polepszania rzeczywistości mediów ważne jest, by stowarzyszenia „konsumentów mediów" gromadziły osoby lubiące środki przekazu, ceniące je i posiadające umiejętność czynienia z nich dobrego użytku. Atakowanie mediów jest działaniem z góry skazanym na przegraną. Trzeba zatem podejmować działania konstruktywne, organizując „konsumpcję audiowizualną" – czyniąc wysiłek, by być mniej „ogłupianym" przez media, być zaś bardziej aktywnym wobec nich. Ważne jest definiowanie swych własnych potrzeb intelektualnych, estetycznych, duchowych, rekreacyjnych. Stosunek krytyczny do mediów można wyrazić adekwatnie na zasadzie proponowanej przez cytowanego autora: „Rozpoznajmy dobrodziejstwa mediów, lecz odrzucajmy «wartości», które nam nie odpowiadają"[10].

Przytoczone propozycje społecznej akcji „konsumentów mediów" mogą się wydawać trudne do zrealizowania w realiach polskich, przede wszystkim dlatego, że młodzi i dorośli Polacy dystansują się wobec działań zorganizowanych w skali powszechnej. Wybór należy jednak do nas, jeśli naprawdę chcemy mieć media na dobrym poziomie i jeśli nie chcemy być przez nie zniewalani. Do nas należy wspomaganie profesjonalistów w uzdrawianiu naszego „audiowizualnego pejzażu".

---

[10] Tamże, s. 1.

**Ks. Sławomir NOWOSAD**

# ŻYCIE W CHRYSTUSIE. ARCIC II NA TEMAT ZAGADNIEŃ MORALNYCH

Nie ulega wątpliwości, że wezwanie Jana Pawła II, by rok 2000 zastał nas, chrześcijan współczesnego świata, przynajmniej mniej podzielonymi, jest wyraźnym zobowiązaniem dla każdego, kto chce odpowiedzialnie odczytywać wezwania swojej wiary. W obliczu licznych i bolesnych podziałów w łonie współczesnego chrześcijaństwa uczniowie Chrystusa stają wobec powinności ukształtowania w sobie postawy ekumenicznej, a więc postawy szukania jedności wszystkich uczniów Pana. Podziały w Kościele Chrystusowym – w zasadniczy sposób sprzeciwiają się woli Chrystusa, są zgorszeniem dla świata, a przede wszystkim szkodzą „najświętszej sprawie przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu"[1]. Z istoty swojej eklezjalna wiara chrześcijańska nosi w sobie nowy wymiar ekumeniczny, stąd można ją nazwać *fides ecumenica*, a każdy chrześcijanin winien dziś być *christianus ecumenicus*[2].

Dialog ekumeniczny dokonuje się dzisiaj na wielu płaszczyznach. Specyficzne znaczenie ma tutaj dialog teologiczny, realizujący się w ramach komisji teologów powoływanych przez właściwe władze kościelne. Dialog ten dotyczy zwykle zagadnień dogmatycznych lub dyscyplinarnych. Jedną z komisji tego typu jest ARCIC (Anglican-Roman Catholic International Commission). Ta pierwsza komisja pracowała w latach 1970-1981 i pozostawiła jako owoc prac *Raport końcowy*, w którym omówione są takie zagadnienia, jak Eucharystia, urząd kapłański i posługiwanie oraz autorytet w Kościele[3]. Niedługo potem została powołana druga taka komisja (ARCIC II), która podjęła kolejne zagadnienia. Owocem jej prac jest m.in. wspólny dokument *Life in Christ. Morals, Communion and the Church. An Agreed Statement by the Second Anglican-Roman Catholic International Commission* (London 1994).

Tak jak inne dokumenty tego typu również ten nie ma charakteru autory-

---

[1] Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio Soboru Watykańskiego II*, *Wstęp*. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 817.

[2] Zob. S. Nowosad, *Ekumeniczny wymiar wiary*, „Roczniki Teologiczne" 41(1994) z. 3, s. 93-95.

[3] Zob. Anglican-Roman Catholic International Commission, *The Final Report*, Windsor, September 1981, Oxford 1986[8].

tatywnej deklaracji Kościoła katolickiego czy wspólnoty anglikańskiej, ale jest raczej wspólnym oświadczeniem. Zadaniem odpowiednich władz obu Kościołów jest dokonanie ostatecznej oceny przedstawionych uzgodnień, podobnie jak to się działo z poprzednimi dokumentami o takim charakterze[4]. *Life in Christ* został ukończony i podpisany 5 września 1993 roku. Zachowując więc formalne podobieństwa do innych tego typu dokumentów tekst ten prezentuje w swej treści zasadniczą nowość. Podejmuje on bowiem zagadnienia moralne, a tym samym po raz pierwszy moralność stała się bezpośrednim przedmiotem teologicznych dyskusji ekumenicznych. Konieczność takich rozważań wypływa z głębokiego przekonania, że jedność chrześcijańska opiera się w takiej samej mierze na jedności życia, jak i na wspólnocie wiary. Przypomniał o tym niedawno Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, podkreślając, że wiara posiada swój wymiar moralny i dlatego nie można jej oddzielać od moralności (por. nr 88-89). Dlatego też tak jak „jedność Kościoła zostaje naruszona nie tylko przez chrześcijan, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, ale i przez tych, którzy nie doceniają wagi powinności moralnych, jakie nakłada na nich Ewangelia" (VS, nr 26), tak też szukanie przez uczniów Chrystusa dróg do zjednoczenia musi oznaczać odkrywanie wspólnych wartości, norm postępowania i życia chrześcijańskiego. Jedna wiara w Chrystusa to także jedno „życie w Chrystusie" – podkreślają obaj współprzewodniczący Komisji: katolicki biskup C. Murphy-O'Connor i anglikański biskup M. Santer, w przedmowie do *Life in Christ*. Tym samym najnowszy dokument ARCIC II jawi się jako wyjątkowo aktualny i ważny w kontekście współczesnego życia Kościoła i dialogu ekumenicznego.

## WSPÓLNE ŚWIADECTWO

Dyskusje i wnikanie w nauczanie moralne obu wspólnot każe odrzucić dość powszechne przekonanie, że to kwestie moralne szczególnie głęboko dzielą oba Kościoły. Anglikanie i katolicy wyprowadzają z Pisma świętego i Tradycji takie samo rozumienie natury i jej znaczenia, wiarę w przeznaczenie człowieka oraz podzielają fundamentalne wartości moralne. Przekonani o współzależności wiary i moralności oba Kościoły są świadome swego wezwania do dawania świadectwa wiary i miłości we współczesnym świecie, który go coraz bardziej potrzebuje. Temu wezwaniu do świadczenia wobec świata o Kościele jako komunii poświęcony jest ostatni rozdział *Life in Christ*. Nawiązując do poprzedniego dokumentu ARCIC *Church as Communion* zwraca się uwagę, że komunia pozwala prawdziwiej zrozumieć nie tylko rzeczywistość Kościoła, ale też kształt i pełnię życia chrześcijańskiego w świecie. Ten wymiar komunijny z istoty swojej jest relacyjny. Jest to odniesienie najpierw do Boga samego, a następnie do ludzi i całego świata stworzonego (zob. LinC, nr 89-95). Kościół-komunia ma być dla świata odbiciem Trójjedynego Boga-Komunii. Cały Kościół i każdy chrześcijanin ma być w służbie zbawienia i oddawać chwałę Bogu (tamże, nr 96-97). Tym samym życie moralne

---

[4] Zob. J. Ratzinger, *Kościół-ekumenizm-polityka* (Kolekcja Communio t. 5), Poznań-Warszawa 1990, s. 159-160.

chrześcijanina ma być oddawaniem czci Bogu. Takie spojrzenie omawianego dokumentu wyraźnie odpowiada temu, co zapisane jest w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, że „życie moralne jest kultem duchowym" (nr 2031)[5].

## WSPÓLNA WIZJA I WSPÓLNE DZIEDZICTWO

U podstaw wspólnego dziedzictwa naszych tradycji leży określona wizja człowieka i jego powołania w Chrystusie. Chrześcijanin wezwany jest, by w Duchu Świętym swoim życiem dać odpowiedź Bogu na Jego samoodanie się w Chrystusie. Stworzony na obraz Boży w zjednoczeniu z Chrystusem chrześcijanin odczytuje swoje życie jako „dar i obietnicę nowego stworzenia [...]. Wezwany jest do życia w odpowiedzialności i wolności", które urzeczywistnia się „nade wszystko w służbie Bogu" (LinC, nr 4-5). Tym samym prawdziwym celem życia moralnego chrześcijan jest doprowadzenie do pełni tego człowieczeństwa, jakim zostali obdarowani w stworzeniu i wcieleniu. Autorzy dokumentu uwydatniają tu głęboko personalistyczne rozumienie chrześcijańskiego życia moralnego. Chrześcjanin to osoba żyjąca we wspólnocie, co wypływa już z samego faktu jej stworzenia na obraz Boga Trójjedynego.

*Life in Christ* akcentuje, że „nowe życie w Chrystusie" ma być odczytywane w Kościele i dzięki Kościołowi. Kościół potwierdza dla przykładu, że istnieje naturalny porządek moralny, naturalne prawo moralne, które dla wszystkich, nie tylko dla chrześcijan, wyznacza fundamentalne zasady moralne. Dzięki temu ludzie mogą poznać, że istnieją czyny grzeszne ze swej natury (intrinsece malum; zob. LinC, nr 9). W Chrystusie prawo naturalne zostało odnowione i udoskonalone. Moralność chrześcijańska jednak to coś więcej, niż naturalny porządek moralny wyrastający ze stworzenia wszystkich ludzi na obraz i podobieństwo Boga. Jej charakter to owoc wiary w Boże słowo, łaski sakramentów i przyjęcia darów Ducha Świętego, a wszystko to na służbę Bogu. Wyraża się ona w praktycznym nauczaniu i duszpasterskiej trosce Kościoła, a przez stałe nawracanie się z grzechów ma prowadzić chrześcijan, jako wspólnotę dzieci Bożych, do tej pełni człowieczeństwa, jakiej wzorem jest Jezus Chrystus (por. Ef 4, 13).

Szczególną i nieodzowną rolę w życiu chrześcijan pełni Kościół, „jeden, święty, katolicki i apostolski", w którym trwa Chrystusowy zamysł dzięki obecności Ducha Parakleta. Każdy chrześcijanin odkrywając w swoim sumieniu Boże wezwanie winien to czynić z Kościołem i w Kościele. To Kościół ma zadanie chronić ludzką wolność przed mocami grzechu przez rozpoznawanie i głoszenie, „co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe" (Rz 12, 2; zob. LinC, nr 26-29). Uczeń Chrystusa wraz z całym Kościołem odczytuje tu również misyjny wymiar swego życia moralnego. Ma bowiem żyć i głosić Ewangelię w świecie. Zadanie udoskonalania tego świata jednak ma być wpisane w nadprzyrodzone przenaczenie, które przekracza ten świat (por. LinC 14-15). Tak rozumiane „nowe życie w Chrystusie" winno być przeżywane w mocy Ducha

---

[5] Por. S. Nowosad, *Wspólnotowy wymiar życia chrześcijańskiego*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 1995, s. 65.

i kształtowane wedle woli i zamysłu Chrystusa (zob. LinC, nr 31).

Przedstawiony tutaj chrystocentryzm chrześcijańskiej wizji antropologicznej, ujmowany w kontekście eklezjalno-sakramentalnym, wyakcentowanie wspólnotowego wymiaru życia moralnego, wyrastającego z prawdy o stworzeniu na obraz Boga-Wspólnoty Osób i wspólnoty powołania, nieodzowna rola Ducha Świętego – wszystko to pozwala dostrzec, że takie rozumienie antropologicznego fundamentu chrześcijańskiego życia moralnego jest w pełni zgodne z nauczaniem katolickim, co potwierdza choćby *Katechizm Kościoła katolickiego*[6]. Dokument ARCIC II odnajduje i podkreśla, że taka wizja fundamentów chrześcijańskiej moralności jest wspólnym dziedzictwem Kościoła katolickiego i anglikańskiego, a tym samym stanowi o istotnym stopniu jedności między naszymi wspólnotami (zob. LinC, nr 11).

## RÓŻNICE W OCENIE MORALNEJ

Zgodność co do fundamentalnych wartości moralnych i źródeł autorytetu moralnego nie wyczerpuje zagadnienia. Faktem jest bowiem, że oba omawiane Kościoły różnią się dzisiaj w ocenie moralnej pewnych zagadnień. Po Reformacji obie wspólnoty, istniejąc we wzajemnej izolacji, akcentowały różne elementy życia moralnego. W szczególności dotyczyło to struktury moralnego autorytetu (władzy kościelnej) i jego roli w formowaniu sądów moralnych.

Ze względu na złączenie w osobie króla władzy świeckiej i religijnej Kościół anglikański ukształtował specyficzną strukturę autorytetu. Towarzyszył temu szybki rozwój synodów kościelnych składających się z trzech izb: biskupów, księży i świeckich. Ponadto rozprzestrzeniając się na coraz to nowe kraje i zachowując strukturę autokefaliczną w każdym z nich, anglikanizm stawał się nie tylko kulturowo pluralistyczny, ale dostrzegał też zagrożenia dla swej jedności[7]. By ustrzec się przed istotnymi rozbieżnościami od 1867 roku anglikanie zaczęli zwoływać konferencje biskupów w Lambeth. Ponadto każdorazowemu arcybiskupowi Canterbury przysługuje prymat honorowy w całej Anglican Communion. Rezolucje Lambeth Conferences cieszą się wysokim stopniem autorytetu, jednak potrzebują ratyfikacji przez poszczególne prowincje, by stały się obowiązującym prawem. Zachowaniu istotnej jedności służy także Anglikańska Rada Doradcza oraz regularne spotkania prymasów Wspólnoty Anglikańskiej. Jednak sami anglikanie nie mają pewności, czy te struktury wystarczą, by zachować pełną komunię między prowincjami, zwłaszcza na polu nauczania moralnego. Trzeba też podkreślić, że od samego początku głos świeckich zyskał bardzo na znaczeniu wskutek uzależnienia wszelkich ważnych decyzji w Kościele od zatwierdzenia przez ich parlament (zob. LinC, nr 38-39)[8].

Inaczej rozwijała się sytuacja po Reformacji w Kościele katolickim. Kościół bronił swoich praw i kompetencji w sfe-

---

[6] Por. tamże, s. 60-69.

[7] Zob. W. S. F. Pickering, *Sociology of Anglicanism*, w: *The Study of Anglicanism*, red. S. W. Sykes, J. Booty, London 1988, s. 364-375.

[8] Wszechstronne omówienie specyficznego statusu Kościoła anglikańskiego zob. C. Garbett, *Church and State in England*, London 1950.

rze duchowej, szczególnie wobec władców świeckich. Ostatecznie Sobór Watykański I uroczyście ogłosił powszechną jurysdykcję biskupa Rzymu i jego nieomylność. Sobór Watykański II uwydatnił rolę nauczycielską kolegium biskupów w łączności z biskupem Rzymu. W opinii Kościoła katolickiego funkcja nauczania pierwszorzędnie przysługuje urzędowi biskupiemu. Taka struktura władzy dobrze przyczyniła się do zachowania fundamentalnej jedności nauczania moralnego. Również w Kościele katolickim dokonała się zasadnicza zmiana, poszerzająca udział świeckich w życiu Kościoła, zwłaszcza w liturgii, katechezie i duszpasterstwie na różnych poziomach działalności Kościoła.

Dla właściwego rozeznania porządku moralnego wiodące znaczenie ma zrozumienie wzajemnej relacji między autorytetem a wolnością. Oba nasze Kościoły uznają ich zasadniczą współzależność, a główną funkcję autorytetu widzą w ochronie wolności. Stale jednak istnieje niebezpieczeństwo z jednej strony popadnięcia autorytetu w autorytaryzm, a z drugiej – wolności w indywidualizm. Anglikanie i katolicy uznają podstawowe zadanie nauczycielskie Kościoła w obszarze moralności. Jednakże nie ma zgody co do sposobu jego realizowania dla jak najlepszego wspierania i ochrony dobra wspólnego. Kościół anglikański opowiada się za możliwie najszerszym rozproszeniem autorytetu (władzy), a tym samym chce, by to poszczególni chrześcijanie mieli wolność podejmowania decyzji co do sensu i zakresu obowiązywania norm moralnych. Oficjalne nauczanie zaś winno być raczej zalecające niż wiążące. Kościół katolicki natomiast ze względu na dobro wspólne podkreśla raczej potrzebę jednego autorytetu dla zachowania jedności i jasności nauczania (zob. LinC, nr 49).

Jest wspólna zgoda na istnienie prawa moralnego i jego roli w moralności chrześcijańskiej, ale są wyraźnie różne akcenty przy jego interpretacji. Katolickie nauczanie moralne dostrzega absolutny charakter pewnych norm, dlatego zakaz dokonywania czynów wewnętrznie złych nie dopuszcza wyjątków[9]. W nauczaniu anglikańskim uznaje się istnienie tych samych fundamentalnych wartości moralnych, ale w sformułowaniach norm prawa moralnego, stojących na ich straży, niekoniecznie trzeba widzieć absolutny charakter owych norm. Okoliczności czy szczególne potrzeby pastoralne mogą domagać się ich weryfikowania. Obie tradycje jednakże odchodzą ostatnio od rozumienia prawa jako zagadnienia centralnego dla wykładu moralności chrześcijańskiej. Miejsce to zajmuje ujęcie personalistyczne z naciskiem na relacje międzyosobowe. Stąd preferuje się raczej „etykę odpowiedzi" niż „etykę posłuszeństwa".

Dokument ARCIC zwraca uwagę, że oficjalne nauczanie moralne obu naszych Kościołów wyraźnie różni się szczególnie w kwestii dwóch zagadnień: powtórnego małżeństwa rozwiedzionych (LinC, nr 64-77) i antykoncepcji (nr 78-82). Istnieje pełna zgoda między nami co do integralnego rozumienia ludzkiej seksualności, która ma wyrażać wzajemny dar z siebie i stać w służbie nowego ży-

---

[9] "Jeśli czyny są wewnętrznie złe, dobra intencja lub szczególne okoliczności mogą łagodzić ich zło, ale nie mogą go usunąć: są to czyny «nieodwracalnie» złe, same z siebie i same w sobie niezdatne do tego, by je przyporządkować Bogu i dobru osoby", (*Veritatis splendor*, nr 81).

cia. Dlatego można o niej mówić jedynie w kontekście małżeństwa i rodziny z zachowaniem szacunku dla czystości odpowiedniej do stanu życiowego. Małżeństwo zostało ustanowione przez Boga, a Chrystus wyniósł je do rangi sakramentu, który wyraża Jego przymierze i miłość do Kościoła. Chociaż obie tradycje widzą w małżeństwie związek nierozerwalny, w Kościele anglikańskim doszło tu do pewnych przemian. Konferencja w Lambeth w 1888 roku potwierdzając całożyciowy charakter przymierza małżeńskiego zaleciła jednak księżom, by nie odmawiali sakramentów ludziom żyjącym w drugim związku cywilnym. Odtąd opinie teologiczne i dyscyplinarne wśród anglikanów zaczęły się różnicować. Są tacy, którzy zdecydowanie opowiadają się za nierozerwalnością małżeństwa. Inni natomiast – w różnym stopniu w różnych prowincjach utrzymują, że w pewnych wypadkach dochodzi do takiego rozpadu małżeństwa, że de facto węzeł małżeński już nie istnieje. Stąd obecna dyscyplina anglikańska w tej materii pozostawia woli biskupa decyzję, czy ponowne małżeństwo może mieć charakter kościelnego związku sakramentalnego. Zasadniczo chodzi tu o tzw. uroczyste dopełnienie w kościele uprzednio zawartego związku cywilnego (zob. LinC, nr 66). Trzeba tu jeszcze dodać, że anglikanie przypisują charakter sakramentalny wszelkim związkom ważnie zawartym, także zawartym cywilnie bez formy kościelnej, podczas gdy w katolickim rozumieniu sakramentalny jest tylko związek zawarty zgodnie z prawem kościelnym przy delegowanej przez Kościół osobie asystującej.

Nauka Kościoła katolickiego na temat nierozerwalności małżeństwa jest znana: związek ważnie zawarty i dopełniony nie może być rozwiązany żadną ludzką mocą. Nierozerwalności małżeństwa nie należy mylić z możliwością separacji lub orzeczenia nieważności małżeństwa od początku. Zgodnie z katolickim przekonaniem w tym względzie nie ma możliwości powtórnego zawarcia związku małżeńskiego dla osoby, która uprzednio związała się już z inną osobą.

Odnośnie do problematyki antykoncepcji obie tradycje zgadzają się co do rozumienia istotnych celów i dóbr małżeństwa. Rozmyślne i bez poważnych racji wykluczanie prokreacji jest sprzeczne z samą naturą związku małżeńskiego. Tym bardziej należy odrzucić tzw. mentalność antykoncepcyjną. Katolicy i anglikanie w wezwaniu do odpowiedzialnego rodzicielstwa widzą właściwą i pożądaną postawę małżonków. Dla obu stron moralna integralność aktu małżeńskiego oznacza jego otwarcie na budowanie jedności w miłości i na prokreację. Tutaj jednak dochodzi do rozbieżności. Kościół katolicki z tej podstawowej zasady wyprowadza wniosek, że każdy akt małżeński winien być otwarty na przekazanie życia. Dlatego umyślne jego obezpłodnienie jest naruszeniem jego wewnętrznej struktury i celowości, stąd jest grzeszne. Natomiast dla anglikanów wystarczy, by ten szacunek dla wewnętrznej prawdy aktu małżeńskiego charakteryzował relację małżeńską pojętą jako całość. Stąd nie musi się przejawiać w każdym pojedynczym zjednoczeniu cielesnym. Dlatego w pewnych okolicznościach jest dla nich moralnie dopuszczalne umyślne działanie nie dopuszczające do zapłodnienia. Taką pozycję biskupi Kościóła anglikańskiego przyjęli po raz pierwszy na konferencji w Lambeth w 1930 roku, a następnie potwierdzili na konferen-

cjach w latach 1958 i 1968. Dokument ARCIC potwierdza tu raz jeszcze, że rozbieżności między naszymi wspólnotami nie dotyczą wartości podstawowych, ale raczej szczegółowych konkluzji z nich wyprowadzanych, a które zostały podane jako oficjalne nauczanie przez oba Kościoły.

Autorzy omawianego dokumentu odnoszą się też do dwóch innych zagadnień, których ocena moralna nie jest jednakowa: przerywania ciąży i homoseksualizmu. Odnośnie do pierwszej kwestii istnieje pełna zgoda w uznaniu świętości ludzkiego życia i prawa do życia każdej ludzkiej osoby. Natomiast anglikanie nie podzielają opinii, że życie ludzkie ma charakter osobowy od momentu poczęcia[10], dlatego w niektórych przypadkach bezpośrednie przerywanie ciąży jest dla nich moralnie usprawiedliwione. Analogicznie jest przy ocenie moralnej homoseksualizmu. Obie strony zgadzają się, że każdy człowiek nosi w sobie Boże podobieństwo i przysługuje mu pełna godność osobowa, nie godzą się też na zrównanie związków homoseksualnych ze związkiem mężczyzny i kobiety w małżeństwie. Katolickie nauczanie jednoznacznie widzi w aktywności homoseksualnej wewnętrzne nieuporządkowanie, stąd jest ona zawsze obiektywnie zła. Natomiast anglikanie, choć mogliby się zgodzić co do jej „nieuporządkowania", to jednak nie wynika dla nich z tego jednoznaczna ocena moralna i porady duszpasterskie dla osób tak żyjących.

W tym kontekście autorzy *Life in Christ* ponownie wyrażają przekonanie, że rozbieżność opinii w ocenie moralnej przywołanych tu zagadnień leży nie na poziomie wartości fundamentalych, ale w sposobie aplikacji ogólnego nauczania do praktycznych – często bardzo złożonych – zagadnień i w rodzących się stąd szczegółowych konkluzjach. Dlatego te różnice nie stanowią nieprzekraczalnej bariery dla postępu ku pełniejszej komunii obu wspólnot. Potrzeba dobrej woli i dalszych studiów nad omawianymi zagadnieniami, tym bardziej że dzisiejszy świat czeka na wspólne świadectwo wszystkich uczniów Chrystusa.

## 4. REFLEKSJE KOŃCOWE

Oficjalna prezentacja dokumentu ARCIC II *Life in Christ* odbyła się w Londynie 27 czerwca 1994 roku. Zarówno strona anglikańska, jak i katolicka wyraziła radość z powstania tego dokumentu. S. Platten, sekretarz arcybiskupa Canterbury do spraw ekumenicznych, podkreślił, że różnica zdań, o jakiej mówi dokument, nie stanowi kwestii nieodwołalnie dzielących nasze Kościoły[11]. Zarówno to oświadczenie, jak i sam fakt powstania tego dokumentu potwierdzają istnienie czynnego dialogu teologicznego katolicko-anglikańskiego, co trzeba odczytać jako dobry znak dla naszych kontaktów ekumenicznych, tym bardziej, że w ostatnim czasie napotkał on na istotną przeszkodę w postaci decyzji Kościoła Anglii o dopuszczeniu kobiet do święceń kapłańskich. Należy też z uznaniem przyjąć fakt, że po raz pierwszy przedmiotem oficjalnych ekumenicznych dyskusji teologicznych stały się zagadnienia moralne. Można się tu zgodzić z opinią Plattena, że w swojej

---

[10] O sposobach argumentacji w tej mierze zob. np. E. Schroten, *What makes a person*, „Theology" 97(1994) nr 776, s. 98-105.

[11] S. Platten, *Moral differences «no bar to unity»"*, „The Tablet" 2 VII 1994, s. 844n.

treści *Life in Christ*, opowiadając się za potrzebą odkrywania obiektywnej moralności, jest jakimś echem encykliki *Veritatis splendor.*

Pomimo tych aspektów pozytywnych można wyrazić tu pewien sceptycyzm co do optymizmu autorów dokumentu. Jeżeli bowiem dokument stwierdza, że istnieją rozbieżności „jedynie na poziomie konkretnych, praktycznych sądów, a nie wartości podstawowych", to może właśnie zachodzi jakaś istotna różnica w pojmowaniu tych podstawowych wartości, skoro dochodzi do sprzecznych wniosków szczegółowych? Taką wątpliwość wyraził również O. O'Donovan, profesor teologii moralnej na Uniwersytecie w Oxfordzie, anglikański konsultant ARCIC II[12]. Według niego taka myśl zdaje się wynikać z encykliki Jana Pawła II w *Veritatis splendor*, gdzie przy jedności nauczania musi chodzić o coś więcej niż tylko wspólne wartości wyjściowe[13]. Jeżeli, dla przykładu, anglikanie akceptują prawdę o nierozerwalności małżeństwa, wydaje się, że dla nich zasadza się ona na decyzji i przekonaniu samych małżonków, a nie ma charakteru pewnej rzeczywistości obiektywnej, rodzącej się w chwili sakramentalnego zawarcia małżeństwa. Gdy dojdzie do faktycznego rozkładu małżeństwa, anglikanie twierdzą, że węzeł przestaje istnieć, a sam związek jest „jakby martwy" (zob. LinC, nr 66). Tym samym małżeństwo de facto „da się rozerwać". Nauka i dyscyplina wydają się tutaj ulegać faktom, a doktryna o nierozerwalności dość istotnie różni się od jej rozumienia katolickiego. Trwanie obiektywne związku małżeńskiego nie zależy bowiem od aktualnego przekonania stron, lecz ma swoje sakramentalne zakorzenienie w Chrystusie. Z pewnością dlatego trzeba dalszych gruntownych studiów nad wzajemnym rozumieniem podstaw moralności chrześcijańskiej.

Swoistą trudność w dialogu anglikańsko-katolickim na temat zagadnień moralnych zauważa się w tekście *Life in Christ* także tam, gdzie – jak swego rodzaju refren – powtarza się określenie: „Z jednej strony Kościół katolicki..., z drugiej zaś pewni anglikanie..., a inni anglikanie...". Wspomniany już tutaj częsty brak oficjalnych orzeczeń Kościoła anglikańskiego prowadzi do odwoływania się do zróżnicowanych czasem opinii grup czy tradycji wewnątrz tej wspólnoty. Ten brak oficjalnego nauczania co do pewnych zagadnień wynika z anglikańskiego założenia, by więcej wolności pozostawić indywidualnemu sumieniu w podejmowaniu rozstrzygania i decyzji (zob. LinC, nr 50)[14].

---

[12] Oliver O'Donovan jest autorem m.in. *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics* (Leicester 1986; 1994[2]), uznanej za najbardziej znaczącą pracę z zakresu teologii moralnej anglikańskiej po II wojnie światowej.

[13] O. O'Donovan, *Life in Christ*, „The Tablet" 2 VII 1994, s. 827.

[14] Także tu jednak sami anglikanie mają różne zdania. K.E. Kirk (zm. w 1954 roku), największy moralista anglikański w XX wieku, napisał: „It is matter for discussion how far it is wise or Christian for the Church to go in such definition, and how much on the other hand ought to be left to the individual to decide for himself with or without assistance [...]. Many of us would be inclined to agree that the Church of England has not gone far enough in this matter [...]". K.E. Kirk, *Conscience and Its Problems. An Introduction to Casuistry*, London 1927, s. 215. Por. także S. Nowosad, *Nauka o sumieniu we współczesnej teologii moralnej anglikańskiej*, Lublin 1992, mps bibl. KUL, s. 33n.

Ponadto ważne jest precyzyjne zrozumienie charakterystycznej dla anglikanów „comprehensiveness" (ang. wszechstronność, wyczerpujący charakter), o której na konferencji w Lambeth w 1968 roku powiedziano, że domaga się ona zgody na poziomie fundamentalnym, a toleruje rozbieżność zdań w kwestiach bardziej szczegółowych[15]. Również wspomniany O'Donovan zauważa, że anglikańscy członkowie komisji nie uwzględnili i nie odwoływali się do niektórych ważnych orzeczeń swego Kościoła na temat omawianych zagadnień, zwłaszcza homoseksualizmu i przerywania ciąży.

Pomimo tych braków i niejasności trzeba *Life in Christ*, najnowszy dokument ARCIC II, nazwać niewątpliwym wydarzeniem we współczesnym dialogu ekumenicznym w ogóle, a dialogu katolicko-anglikańskim w szczególności. Podjęcie po raz pierwszy zagadnień z zakresu moralności chrześcijańskiej w ramach dyskusji ekumenicznych ARCIC powinno pociągnąć za sobą podobne podejście innych komisji teologicznych. Pozwala to odkryć nowe płaszczyzny porozumienia, a nawet jedności, a samemu rozumieniu dialogu ekumenicznego dodaje pełniejsze ujęcie i nową wolę do braterskiego poznania.

[15] Obszerna analiza pojęcia „comprehensiveness" znajduje się w: S. W. Sykes, *The Integrity of Anglicanism*, Oxford 1978.

**Witold M. PUTKIEWICZ**

# „ETYKA W BIZNESIE"

## Ogólnopolska konferencja naukowa – Radom '94

We wrześniu 1994 roku w Wyższej Szkole Inżynierskiej im. Kazimierza Puławskiego w Radomiu odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa nt. etyki w biznesie. Była to druga z kolei w tym roku (po sympozjum w Warszawie) konferencja poświęcona temu problemowi. O ile autorowi wiadomo, organizowane są co najmniej jeszcze dwie (Łódź i Zielona Góra), nie licząc spotkań o zbliżonej tematyce (na przykład religia a biznes). Oznacza to, że albo tematyka jest modna (lub dochodowa), albo rzeczywiście nasze społeczeństwo znalazło się w obliczu problemu, który, jeśli jest do rozwiązania, musi być rozwiązany szybko.

Przemiany ustrojowe i przewartościowania moralno-społeczne doprowadziły do tzw. zawieszenia kulturowego znacznej części społeczeństwa. Jest to sytuacja, w której jedne normy i wartości zdewaluowały się, a inne jeszcze nie powstały, czy też nie zostały uświadomione i objęte sankcją społeczną. Także sankcje prawne nie nadążają za zmieniającą się sytuacją. Człowiek nie skrępowany prawem i nie mający odniesienia do uznanych (i znanych) norm moralnych, postępuje egoistycznie. Dlatego też obecnie pojawia się sąd, że pojęcie „biznes" i „etyka" nawet jeśli nie są ze sobą sprzeczne, to nie mają ze sobą wiele wspólnego.

Problem powyższy pojawił się już w czasie otwarcia konferencji i poza przedstawicielem Krajowej Izby Gospodarczej wszyscy reprezentowali w tej kwestii umiarkowany pesymizm. Również taki wydźwięk miały przedstawione referaty.

Zaprezentowano sześć referatów i dwie charakterystyki kodeksów etycznych. Chciałbym je omówić przechodząc od zagadnień ogólnych i zasadniczych do praktycznych rozwiązań.

– Prof. dr hab. Eliza Frejtag-Mika (Wydział Ekonomiczny WSI w Radomiu), *Dylematy etyczno-ekonomiczne społeczeństwa konsumpcyjnego.*

Zagrożenia ekologiczne niwelują dążenia społeczeństw do szybkiego postępu, a postęp cywilizacyjny i siła polityczna to warunek sine qua non sukcesów poszczególnych rządów. Świadomość kosztów tego procesu także w zakresie wartości moralnych zmusza do postawienia pytania, czy świat nowych wartości materialnych może być światem sukcesu. Następne nasuwające się

pytanie, to: czy istniejące organizacje walczące z ekologiczno-społecznymi zagrożeniami, na przykład poprzez nawoływanie do przyjęcia innych wartości poza materialnymi, są skuteczne? „Laureatka pokojowej Nagrody Nobla Matka Teresa z Kalkuty reprezentuje świat niewyobrażalnie odległy od rzeczywistości dobrobytu, w której na nędzę i ludzkie potrzeby najchętniej odpowiada się ograniczoną polityką socjalną".

Z powyższym wiąże się dywersyfikacja bogactwa. Im bardziej jedni są bogaci, tym bardziej inni żyją w nędzy. Niewyobrażalne dochody występują na świecie równolegle ze zjawiskiem śmierci głodowej kilku milionów ludzi. Powstaje pytanie czy zostawić to procesowi samoregulacji, czy też popierać interwencję poszczególnych rządów? Nadal trwa dyskusja między liberałami a zwolennikami interwencjonizmu państwowego. „Ostra gra o władzę i pieniądze kolidowała z etyczną rzetelnością postępowania, a za przestrzeganie moralności trzeba było płacić klęską".

– Prof. dr hab. Andrzej M. Zawiślak (Komitet Edukacji, Rynku Pracy i Etyki Zawodowej), *Etyka Biznesu.*

Rozważania kwestii etycznych z reguły dotyczą określonych powinności i stopnia respektowania tych powinności. Świat biznesu kieruje się zasadą skuteczności, stąd też mówienie o etyce biznesu może zakrawać na hipokryzję. Przy indywidualnej żądzy materialnej sukcesu etyka wydaje się ciężkim balastem. Nic więc dziwnego, że „problemy etyki zawodowej w biznesie nie doczekały się jeszcze logicznego uporządkowania w powszechnie respektowany system norm kodeksu określającego zasady moralnego postępowania".

Do tego dochodzi – zdaniem autora – sprzeczność między zasadami etycznymi Kościoła katolickiego a dążeniem do szybkiego osiągania dobrobytu. Na przykład Ernest van den Haag, będąc wyrazicielem protestanckiej etyki kapitalizmu, atakuje katolicyzm twierdząc, że był on „zawsze alergiczny wobec rozumowania ekonomicznego". Stosunek do etycznych problemów współczesnego świata biznesu z punktu widzenia Kościoła katolickiego wyraża encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Według niej nie można utożsamiać moralnej legitymizacji przedsiębiorczości z moralną legitymizacją kapitalizmu.

Przy przejściu z feudalizmu do kapitalizmu cnotą stało się bogacenie, ale moralność tworzenia bogactwa wchodziła w konflikt z cnotami tradycyjnej moralności (sprawiedliwość, prawdomówność, miłosierdzie). Dopiero instytucjonalno-prawne rozwiązania zmniejszyły skalę zagrożenia, na jakie tradycyjne cnoty były narażone w obszarze biznesu.

Biznes to obszar specyficznej racjonalności, która w dzisiejszych czasach społeczeństw konsumpcyjnych często zastępuje moralność. Królestwo moralności to królestwo bezinteresownych działań (Kant), a postawy racjonalne są postawami celowymi. Sprzeczności między etyką a ekonomią są faktem i wszelkie próby zmiany tej sytuacji powodują większy lub mniejszy opór praktyków biznesu.

– Witold M. Putkiewicz (Wydział Ekonomiczny WSI w Radomiu), *Etyka kupiecka we wczesnym kapitalizmie.*

Społeczeństwo polskie jest z jednej strony postfeudalne, a z drugiej postsocjalistyczne. Są pewne wspólne cechy określające nasz negatywny stosunek

do kapitalistycznego biznesu wynikający dodatkowo z etyki Kościoła katolickiego. Na przykład drapieżna zachodnia reklama jest nie do przyjęcia przez starsze pokolenie. Jej główne „grzechy" to chwalenie się, które jest nieetyczne, oraz zbyt dużo kłamstw. W feudalizmie reklama była zakazana jako niemoralna.

Jeśli protestantyzm uznamy za Maxem Weberem za ducha kapitalizmu, a katolicyzm feudalizmu, to jakie zasadnicze różnice wystąpią między ich wizjami i etyką? W ostatecznym rozrachunku będzie to cel: uczciwość, skromność, oszczędność, w katolicyzmie mają służyć spokojnemu, bogobojnemu, otwartemu na życie; w protestantyzmie te same cechy mają służyć samemu bogaceniu się (co już Arystoteles uważał za rzecz niewłaściwą) jako sprawdzianowi przychylności Boskiej. Tak jak etyka katolicka jest nie do przyjęcia przez kapitalistyczne cele biznesu, tak – według referenta – kapitalistyczny biznes jest nie do zaakceptowania przez etykę katolicką.

Etykę kupiecką wczesnego kapitalizmu zawartą w książce Daniela Defoe *The Complete English Tradesman* autor referatu zestawił z postawami etycznymi w zakresie działalności gospodarczej szlachty polskiej, które bardzo silnie oddziałują na naszą współczesną kulturę. Defoe z pewną dozą naiwności i zafascynowania kapitalistycznym ustrojem przystosowuje normy etyczne do potrzeb człowieka interesu; czyni to bardzo pragmatycznie, zdroworozsądkowo i... moralnie dwuznacznie. Nie zdaje on jeszcze sobie sprawy z tej dwuznaczności i dlatego analiza jego tekstu jest tak ważna dla dzisiejszej dyskusji o etyce w biznesie. Porównanie ze zmerkantylizowaną szlachtą, która na interesach znała się bardzo dobrze, jest nader symptomatyczne; pragmatyzm szlachty mieści się jednak w etycznych normach katolicyzmu. Pragmatyzm kupca Defoe szuka dopiero etycznych uzasadnień tworzonego bogactwa.

– Dr Jadwiga Tomczyk-Tołkacz (Akademia Ekonomiczna we Wrocławiu), *Etyka przedsiębiorcy.*

Etyka wkracza przede wszystkim w te obszary, których nie uregulowało prawo. W naszym kraju panuje popularna opinia, że przedsiębiorcy dopiero drugi milion zarabiają uczciwie. Natomiast naukowcy są podzieleni co do miejsca etyki w biznesie. Jedni twierdzą, że uczciwość i etyka są nieodzowne dla robienia dobrych interesów. W gospodarce rynkowej okraść kogoś można tylko raz, a straty w płaszczyźnie etycznej powodują straty w płaszczyźnie finansowej. Inni natomiast (na przykład M. Friedman) twierdzą, że „jedyną funkcją sprawnego kapitalisty jest maksymalizacja zysku w granicach prawa ustanowionego przez odpowiednie władze".

W dalszej części referatu autorka przedstawiła wyniki badań nad społeczną percepcją etyki w biznesie, porównując stanowisko przedsiębiorców z regionalnych izb gospodarczych i studentów Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu (wydział w Jeleniej Górze).

Stopień zainteresowania zadgadnieniami etycznymi w działalności gospodarczej wśród biznesmenów i izb członków był raczej mierny. Wśród studentów był bardzo wysoki i łączył się w ogóle z nurtującymi młodzież problemami filozoficzno-moralnymi.

Stwierdzono jednogłośnie, że naczelnymi cechami przedsiębiorcy powinny być: uczciwość, rzetelność i solidność, z tym, że uczciwość często postrzegana była jako dostosowanie się do obo-

wiązującego prawa. Przedstawiono natomiast całą listę zachowań nieetycznych – od zatrudnienia na „czarno" do fałszowania faktur. W pewnych przypadkach nazywanie czegoś „nieetycznym" brzmiało eufemistycznie. Dodatkowo studenci zwrócili uwagę na zagrożenia ekologiczne, „pranie brudnych pieniędzy", korupcję gospodarczo-polityczną, praktyki pirackie. Biznesmeni natomiast wskazywali na nieuczciwą konkurencję, z donosami do izb skarbowych włącznie. Sporą dyskusję wzbudził problem reklamy.

Propozycje rozwiązania powyższych problemów nie grzeszyły oryginalnością – przeważały restrykcyjne rozwiązania prawno-organizacyjne. O ile biznesmeni byli optymistami (może programowo), o tyle studenci stwierdzili, że wszelkie formalne działania nie na wiele się przydadzą.

– Prof. dr hab. Jan L. Bednarczyk (Wydział Ekonomiczny WSI w Radomiu) i mgr Dariusz Wieloch (Bank Energetyki S.A. w Radomiu), *Etyka w bankowości.*

Bank może wypełniać swoje funkcje tym lepiej, im większym zaufaniem społecznym się cieszy; a to wynika z wiary, że środki pozostawione do dyspozycji banku są bezpieczne, że zostaną wykorzystane we właściwy sposób i że właściciele funduszy mają nad nimi kontrolę. Często zły obraz banków wynika z odczuć subiektywnych – w czasie złej koniunktury banki nie mogą spełniać wszystkich oczekiwań klientów. Poza tym banki są uwikłane w określone zasady działania (wewnętrzne i zewnętrzne). Rzeczywiste pytania natury etycznej, nie tylko prawnej dotyczą na przykład:

– wykorzystania luk prawnych (afera Art-B),

– „prania brudnych pieniędzy",

– tzw. zatorów płatniczych – wzajemnego zadłużania się prowadzącego do całego łańcucha zaległości płatniczych.

Biorąc pod uwagę niebagatelny wpływ banków na życie gospodarcze kraju autorzy przedstawiają swoją definicję „dobrego banku": jest to „bank pewny, kierujący się nie tylko zachowaniem dobrych tradycji, ale również uczciwością, sprawnością działania, otwartością (publikujący na przykład terminowo raporty finansowe oraz inne istotne informacje), właściwie gospodarujący powierzonymi mu pieniędzmi, zachowujący odpowiednie proporcje między ryzykiem i dochodem związanym z podejmowaniem tego ryzyka".

– Dr Sławomir Bukowski (Wydział Ekonomiczny WSI w Radomiu, konsultant finansowy), *Etyczne aspekty działalności konsultingowej.*

Konsulting jest absolutną nowością w pejzażu gospodarczym Polski. Prywatyzacja i restrukturyzacja przemysłu państwowego, dynamiczny rozwój sektora prywatnego, pojawienie się nowych zjawisk i procesów ekonomicznych oraz nowych urządzeń finansowych spowodowały gwałtowny wzrost popytu na usługi doradcze w zakresie organizacji i zarządzania, finansów, inwestycji, marketingu itd. Oczywiście tam, gdzie nie ma jasno sprecyzowanego prawa i tradycji etycznych, może dochodzić do nadużyć. Ale autor wierzy w wolny rynek, na którym „uzbrojeni w informację rynkową i wolni w swym wyborze klienci są w stanie eliminować właśnie poprzez swoje wybory firmy i konsultantów postępujących nieetycznie wobec nich oraz świadczących niskiej jakości usługi".

Autor przytacza wiele zasad, które powinny charakteryzować działalność doradcy. Są to: zasada kompetencji, niezależności i obiektywizmu, tajemnicy zawodowej (chociaż w krańcowych wypadkach trzeba jednak świadczyć przeciwko klientowi, tracąc tym samym zaufanie na rynku), działania lege artis, neutralności kapitałowej (nie można inwestować w przedsięwzięcia klienta), rachunku ekonomicznego (nie należy doradzać za zbyt niską cenę nie gwarantującą wysokiej jakości usług!), neutralności interesów klientów (interesy poszczególnych klientów nie mogą być sprzeczne).

W czasie konferencji przedstawiono i scharakteryzowano także dwa kodeksy maklerskie: *Zasady etyki zawodowej maklerów papierów wartościowych*, uchwalony przez VI Nadzwyczajny Zjazd Maklerów i Doradców oraz projekt *Kodeksu dobrej praktyki przedsiębiorstw maklerskich* opracowany przez Zespół Przedsiębiorstw Maklerskich.

Wnioski płynące z referatów i wypowiedzi dyskutantów można podzielić na trzy grupy: te, co do których panowała pewna jednomyślność, te, co do których stanowiska były krańcowo przeciwstawne, i te, co do których odczucia uczestników konferencji były ambiwalentne.

a. Ogólnie rzecz biorąc etyka i biznes to kategorie nieraz (zwłaszcza w praktyce) przeciwstawne. Etyczne postępowanie hamuje wzrost zysków, ale z drugiej strony jest pewną inwestycją powodującą wzrost zaufania do firmy. Etyka katolicka nie sprzyja rozwojowi kapitalistycznych tendencji w polskiej gospodarce, ale nie jest to zarzut w stosunku do etyki katolickiej, która z istoty odnosi się do rzeczywistości bardziej złożonej i bogatszej niż rzeczywistość biznesu.

Wiele postaw nieetycznych wynika z braku rozeznania, co jest złe, a co moralnie obojętne. Kodeksy zawodowe po prostu uczą etycznego postępowania i są określonym drogowskazem dla tych, którzy chcą to zaakceptować. Oczywiście dotyczy to sfery nie objętej prawem.

Istnieją wypadki, które wydają się nie mieć w praktyce dobrego rozwiązania z etycznego punktu widzenia. Dotyczy to na przykład reprywatyzacji, gdzie żadne rozwiązanie nie wydaje się dobre i zgodne z etyką. I w takich sytuacjach jednak teoria sugeruje sposób zoptymalizowania skutków moralnych.

b. Gwałtowną dyskusję wzbudziła rola izb gospodarczych w ogóle oraz w kształtowaniu etyki biznesu. Czy izby są potrzebne i czy ich istnienie jest konieczne? W zasadzie chodziło o principia zwolenników laisser faire'yzmu i interwencjonalizmu.

c. Powstało dość dużo pytań dotyczących różnic między moralnością a racjonalnością, na które zebrani nie potrafili dać satysfakcjonującej odpowiedzi. I tak chodziło na przykład o:

– problem, czy można „prać brudne pieniądze" z Zachodu dla realizacji szczytnych celów w Polsce;

– handel bronią;

– granice między tym, co wolno, a tym, czego nie wolno (granica między upiększaniem a fałszowaniem, na przykład w handlu samochodami zamalowywanie rdzy farbą);

– kryptoreklamę: mimo, że o reklamie padło dużo niepochlebnych słów (zachodnia reklama nie mieści się w naszych odczuciach moralnych), to jednak kryptoreklama na zasadzie „sprzeda-

wania" się wszędzie i zawsze miała dużo zwolenników.

– luki prawne: kiedy korzystanie z luk prawnych jest moralnie obojętne? Czy rzeczywiście to, co nie jest zabronione, jest dozwolone? Czy istnieją tu granice dopuszczalności? Czy przekracza je przeciętny człowiek, często humanista, który siadając na przykład do wypełniania PIT-ów szuka przede wszystkim luk prawnych, ażeby tylko zapłacić mniejszy podatek?

**Agnieszka ŻYCHSKA**

# JAN PAWEŁ II CZŁOWIEKIEM ROKU 1994 TYGODNIKA „TIME"

Papież Jan Paweł II do przedstawicieli redakcji „Time'u": „Słyszałem, że w przeszłości obdarzyliście tym tytułem Lecha Wałęsę i papieża Jana XXIII – ale także Stalina i Hitlera!". „Ojcze święty – odpowiedział jeden z korespondentów – musisz zrozumieć, że mamy dobrą i złą listę. Wasza Świątobliwość jest na tej dobrej". „Mam nadzieję, że zawsze na niej pozostanę" – odparł Papież (s. 4).

Biorący do ręki specjalne wydanie amerykańskiego tygodnika „Time" (26 XII 1994 – 2 I 1995) ujrzeli na okładce wizerunek Jana Pawła II – nie zwykłe zdjęcie jednak, ale fresk w stylu włoskiego renesansu wykonany przez R. Selesnicka i N. Kahna. W ten sposób „Time" oznajmia, iż Papież, „rzymski biskup i polski ksiądz, filozof i autokrata, najwyższy zwierzchnik i sługa, starzejący się idealista" (s. 30) został przez ten ważny nie tylko w Stanach Zjednoczonych, ale przecież czytany na całym świecie, tygodnik wybrany Człowiekiem Roku 1994.

Wydarzenie to można śmiało określić jako nieżwykłe. Rok 1994 był przecież rokiem, w którym amerykańska prasa, i tak raczej niechętna Papieżowi wzmogła jeszcze krytykę jego polityki – przede wszystkim w związku z konferencją w Kairze. Był to rok, w którym autorytet światowego supermocarstwa przegrał z autorytetem Kościoła: dzięki staraniom emisariuszy papieskich popierana przez Stany Zjednoczone wersja dokumentu końcowego Konferencji Kairskiej nie przeszła. Jednak wybór Papieża na Człowieka Roku nie został dokonany tylko ze względu na Kair, chociaż redaktorzy „Time'u" w wielu miejscach wyrażają swoje uznanie dla dyplomatycznej sprawności Jana Pawła. Omawiając poczynania laureata w 1994 roku, jego plany na rok następny i wreszcie, szerzej, charakter całego jego pontyfikatu, „Time" podkreśla wpływ następcy Piotra na kształt współczesnego Kościoła, jego zatroskanie losami ludzi, narodów i państw. Nic nie napełniło go w zeszłym roku większym smutkiem niż konieczność odwołania wizyty w Sarajewie.

Oczywiście wizerunek Papieża nie byłby pełny bez przytoczenia wypowiedzi osób, które w jakiś sposób z nim się zetknęły. Redaktorzy „Time'u" wykonali w tym względzie olbrzymią pracę: rozmawiali z setkami osób – od przy-

wódców religijnych po kobietę z Nairobi umierającą na AIDS w domku z błota. Wyłaniający się w ten sposób portret Człowieka Roku, wsparty doskonałymi zdjęciami Gianni Giansantiego, jest bardzo ciepły i życzliwy. Pokora, szacunek i podziw przebijają z każdego tekstu poświęconego Papieżowi. Widać, że autorzy osobiście przeżyli fenomen Jana Pawła II. „Poczułem coś bardzo specjalnego w jego obecności. Można było wyczuć, że to nie jest zwykły śmiertelnik. Jest w nim coś, co wykracza poza charyzmę i osobowość. Nie trzeba być rzymskim katolikiem, czy choćby wierzącym w Boga, aby poczuć coś prawie mistycznego w jego obecności" – opowiadał o swoich wrażeniach po prywatnej audiencji u Papieża jeden z redaktorów „Time'u" (s. 4).

Jest dziełem dziennikarskiego mistrzowstwa, że autorom tego pisma udało się opowiedzieć o Papieżu w taki sposób, że po przeczytaniu kilku artykułów sami czujemy się jak po wyjściu z prywatnego spotkania z Janem Pawłem, co więcej, mamy poczucie, że dzięki Amerykanom jakoś lepiej tego „naszego" Ojca świętego znamy i rozumiemy.

Rzec można, iż w pewnym sensie artykuły „Time'u" prezentujące postać Człowieka Roku 1994 są jakby nieamerykańskie. Nie ma w nich patosu, nie ma blichtru ani łatwych laurek. Jest natomiast zaduma nad fenomenem, którego wszyscy jesteśmy świadkami, a który polega na obecności w świecie „siły moralnej" przypominającej ludziom o ich przeznaczeniu, jakim jest powołanie do świętości. Tak, właśnie to usłyszeli wprost od Jana Pawła II przedstawiciele „Time'u": „Papież musi być siłą moralną" (s. 26). Widać, że właśnie to stwierdzenie jest motywem przewodnim ich tekstów. Prostota, jednoznaczność i niezmienność przesłania moralnego „polskiego księdza" wsparta jego modlitwą i cierpieniem – oto siła, która może przemienić świat, za którą musimy podążyć. Ludzie lubią narzekać na upadek wartości moralnych, Papież natomiast urbi et orbi przedstawia z mocą swoją wizję „dobrego życia" i sam żyje zgodnie z nią. I to jest u c z c i w e. I dlatego „Time" mianował go Człowiekiem Roku.

Wyraźne jest rozłożenie akcentów „Time'u" w charakterystyce Papieża: od filozofa ważniejszy jest kaznodzieja, wiecznie zapracowany, podróżujący duszpasterz. Czytelnik zostaje co prawda poinformowany o filozoficznym dorobku Jana Pawła II, może nawet poczytać trochę o kartezjańskiej genezie kryzysu współczesnego świata, ale dominuje optyka faktów: Papież podróżuje, wygłasza apele, pisze listy, encykliki, książki, naradza się, spotyka, konsultuje... Dobrze jednak został uchwycony sens tych faktów: troska Jana Pawła II o świętość ludzkiego życia i o jedność Kościoła. Jednocześnie nędza moralna świata została tak wyraziście odmalowana, że bez filozoficznych, a nawet bez religijnych uzasadnień wiemy, dlaczego trzeba słuchać głosu Papieża. Nie oznacza to sekularyzacji myśli Jana Pawła. Redaktorom „Time'u" chodziło o ukazanie uniwersalnego wymiaru posłannictwa Człowieka Roku i udało im się tego dokonać nie rezygnując z mocnego zaakcentowania kontekstu religijnego: Papież modlący się, w imię Chrystusa znoszący cierpienie i w Jego imię wybaczający; człowiek, dla którego każde życie jest bezcennym darem Boga, następca św. Piotra zatroskany o stan posoborowego Kościoła, czciciel Maryi – oto

portret człowieka, który z wiary czerpie ostateczne uzasadnienie swoich poczynań.

Starając się „wytłumaczyć" Papieża, odwołuje się „Time" nie tylko do jego wiary i uniwersalności wypływających z niej wskazań moralnych. Wyjaśnień poszukuje się również w polskości następcy Piotra. I tak czytelnik amerykański może przeczytać fragment słynnego proroczego wiersza Juliusza Słowackiego. „Niewielu, nawet w cierpiącej Polsce, wierzyło, że słowa te kiedykolwiek się spełnią" (s. 33). A jednak mija już szesnaście lat pontyfikatu „słowiańskiego Papieża". „To ciekawe – można by pomyśleć, że on zawsze był Papieżem" – zauważył pewien włoski biskup (s. 33). Ten najbardziej „globalny" z papieży zawsze był i jest Polakiem – podkreśla „Time". Zachowuje on w sercu tę prawie mistyczną Polskę, bez zrozumienia której nie można zrozumieć jego pontyfikatu. Bolesne dziedzictwo Karola Wojtyły ma przecież wpływ na jego wizję zadań Kościoła: „Żyłem w kraju, który musiał walczyć o swoje istnienie w obliczu agresji swoich sąsiadów. Rozumiem zatem, czym jest przemoc. Natychmiast staję po stronie biednych, wydziedziczonych, prześladowanych, zepchniętych na margines i bezbronnych" – cytuje słowa Ojca świętego amerykański tygodnik (s. 33). „Time" odnotowuje również, że w opinii niektórych liberalnych katolików polskość Papieża jest wątpliwym błogosławieństwem. Uważają oni, że „konserwatywny i patriarchalny" charakter polskiego Kościoła pomaga wyjaśnić nieprzejednane stanowisko Jana Pawła II w takich sprawach jak antykoncepcja czy kapłaństwo kobiet. „Lojalny syn Polski", uważany w swojej ojczyźnie za jej niekoronowanego króla, nigdy nie przestał żywo ineteresować się sytuacją w kraju. Uważa się, że jego nauczanie, a później jednoznaczne poparcie „Solidarności" przyspieszyło upadek systemu komunistycznego przypominają redaktorzy „Time'u".

Czytelnicy tego amerykańskiego pisma mogą się również dowiedzieć o różnych miłych naszym sercom „polskich drobiazgach" – takich jak polskie elementy wystroju prywatnego pokoju Jana Pawła, polskie menu, polskie lektury... „Time" przytacza również nazwiska i wypowiedzi wielu polskich przyjaciół i współpracowników papieża: J. Gawrońskiego, T. Mazowieckiego, S. Dziwisza, M. Skwarnickiego, J. Klugera, D. Michałowskiej, T. Stycznia. Ten ostatni, „polski filozof" (jego nazwisko wymawia się „Stee-chen" radzi „Time"), następca Wojtyły w katolickim Uniwersytecie Lubelskim odgrywa ważną rolę w kształtowaniu papieskich encyklik. Jego wypowiedź jest kolejną okazją do wskazania, jak wielką rolę odgrywa w życiu Ojca świętego modlitwa. „Zaczyna się modlić i pięć minut później zapomina, że ktokolwiek jest przy nim" (s. 38). Modlitwa to siła, która podtrzymuje Papieża przy życiu bardziej niż pożywienie czytamy w innym miejscu. Wszystkie swoje decyzje podejmuje na kolanach, czasami leżąc krzyżem przed ołtarzem. Modli się także w intencjach prywatnych wielu dotkniętych nieszczęściami osób. Na jego klęczniku obok modlitewnika znajdują się kartki z tymi intencjami. „W zeszłym miesiącu było ich dwieście" – pisze „Time" (s. 35). Ale również i Papież prosi o modlitwę w swojej intencji – zwłaszcza tych, którzy cierpią. „Módlcie się za mnie, módlcie się za mnie" – powtarza chorym, których odwiedza (tamże).

Modlitwa i głębokie przemyślenia to źródła podejmowanych przez Jana Pawła II decyzji. Może on konsultować się ze swoimi pomocnikami, zasięgać rady ekspertów, wysłuchiwać opinii synodu biskupów, ale decyzje podejmuje on i tylko on – podkreślają redaktorzy „Time'u" wypowiadając się z wyraźnym uznaniem o sprawności intelektualnej i talentach administracyjnych Jana Pawła, o tym jak daje on sobie radę z utrzymywaniem dyscypliny doktrynalnej w Kościele, który po Soborze Watykańskim II stał się niebezpiecznie podzielony. Razem z Jean-Marie Lustigerem redaktorzy zdają się przestrzegać przed lekceważeniem „starzejącego się idealisty". I nie jest zapewne kwestią przypadku, ale rezultatem wniknięcia w głębszy sens poczynań Papieża, że wielkimi literami, jako wiodącą myśl, wyróżniono takie oto stwierdzenie Karola Wojtyły: „Błędem jest stosowanie zasad amerykańskiej demokracji do spraw wiary i prawdy" (s. 34).

Jan Paweł II usłyszał kiedyś od kardynała Wyszyńskiego, iż powiedzie Kościół w trzecie tysiąclecie i jest przekonany, że tak się stanie. Toteż przygotowania do millenijnych obchodów wyznaczają charakter „owocowania" tego pontyfikatu. A gdy skończy się ten „polski eksperyment", kto będzie pierwszy wśród nas? – pyta w „Time'ie" Kevin Fedarko. Tygodnik podejmuje „nudny" w 1994 roku temat szukania sukcesora Jana Pawła II. Najbardziej znanym włoskim kandydatem jest arcybiskup Mediolanu Carlo Maria Martini. Trzyma się on wiernie linii Jana Pawła II, ale przejawia mniej konserwatywne inklinacje. Niektórzy utrzymują nawet, iż mógłby on nadać bieg reformom spraw takich jak celibat lub kapłaństwo kobiet. Nie jest już niepodobieństwem papież pochodzący z Trzeciego Świata. Jan Paweł II „rozdawał czerwone kapelusze po całym świecie" i obecnie ilość kardynałów z Afryki, Azji i Ameryki Łacińskiej wzrosła z 21% do 40%. Z tej grupy jako ewentualnego sukcesora najczęściej wymienia się arcybiskupa z Nigerii Francisa Arinze. Oczywiście również Europejczycy nie-Włosi mają swego kandydata. Jest nim arcybiskup Paryża Jean-Marie Lustiger. Istnieje jednak takie powiedzenie: „Kto idzie na konklawe jako papież, wraca kardynałem" (s. 38).

Nie jako „eksperyment", ale jako swego rodzaju logikę Opatrzności przedstawia pontyfikat Człowieka Roku Paul Johnson w swoim eseju *Papież domowego ogniska, papież wojownik*. Dokonuje w nim charakterystyki porównawczej dwóch osobowości i dwóch pontyfikatów: Jana XXIII i Jana Pawła II. „W obliczu wieczności – pisze Johnson – dzieła przez nich dokonane są porównywalnej wagi". Wybrany przez „Time" Człowiekiem Roku 1962 Angelo Roncalli rozpoczął odnowę katolicyzmu. Był człowiekiem, którego przełożeni skłonili do postępowania drogą kościelnej kariery. On sam jednak nade wszystko kochał bezpośrednią pracę duszpasterską. Jego największą radością i pokusą było przesiadywanie w kuchni pulsującego włoskiego domostwa. Ten „Papież domowego ogniska" pod bezpośrednim natchnieniem Ducha Świętego („Inaczej nie mogę sobie tego wytłumaczyć" – przyznaje Johnson na s. 40 tygodnika) zwołał II Sobór Watykański.

Nikt nie pozostał bardziej wierny dziedzictwu Jana XXIII niż kardynał Karol Wojtyła, który starał się wcielać w życie postanowienia Soboru takimi,

jakie one rzeczywiście były, a nie jakimi pragnęliby je widzieć liberałowie zachodniej Europy i obu Ameryk. Jednakże po śmierci Jana XXIII właśnie ci drudzy wzięli górę i pod koniec lat siedemdziesiątych Kościół znalazł się w najgorszym kryzysie od czasów Reformacji. Za pontyfikatu Pawła VI na całym świecie dyscyplina kościelna stała się chwiejna lub nawet zupełnie się załamała. Karol Wojtyła – podkreśla Johnson – pochodzi z kraju, w którym Kościół chlubi się utrzymywaniem dyscypliny, budowaniem kościołów oraz liczbą powołań. Przerażony tym, co dzieje się na Zachodzie, jako papież dokonał w Kościele zmian, których znaczenie można porównać tylko z Soborem Trydenckim. Działał szybko i zdecydowanie. W czasie jego pontyfikatu uległy wymianie dwie części episkopatów, a Jan Paweł II starał się mianować biskupów lojalnych i ortodoksyjnych – twierdzi Paul Johnson. Czasami Papież wzywał do Rzymu tych „trudnych i nieposłusznych" udzielając im stanowczego upomnienia. „Przerażające doświadczenie" – powiedział później jeden z nich autorowi eseju – przedsmak tego, co czeka nas u św. Piotra" (s. 41). Tak więc jest Jan Paweł „Papieżem wojownikiem" przewodzącym chrześcijaństwu w walce o przeżycie w często wrogim świecie.

„Time" cytuje również, choć raczej oszczędnie, krytyków Jana Pawła. Odnotowane są na przykład negatywne reakcje na list apostolski z maja 1994 roku w sprawie wyświęcania kobiet, na Kair, czy etykę seksualną. Pismo nie akceptując wszystkich poczynań Papieża, nie angażuje się jednak w dyskusję i nie wyraża jednoznacznie opinii redakcji we wszystkich sprawach. Należy docenić próbę obiektywnego przedstawienia racji Papieża, tego, co chce powiedzieć Ameryce i światu. Autorzy uczynili to w taki sposób, że nie ma w ich tekstach motywu ciekawostki czy sensacji, a wszystko służy zaprezentowaniu integralnego portretu Człowieka Roku modlącego się i cierpiącego – za świat i z jego powodu.

Polaków fakt obdarzenia „naszego Papieża" tym tytułem może i powinien pobudzić również do bardziej „lokalnych" refleksji. Czy rzeczywiście – jak pisze „Time" – jest Jan Paweł II naszym „niekoronowanym królem"? Jeśli tak, jak chętnie może byśmy przyznali, dlaczego jest w naszym kraju tak mało namysłu nad tym, co polski Papież ma nam – konkretnie nam – do powiedzenia? Dlaczego na przykład jego encykliki i listy apostolskie czyta tylko garstka ludzi zajmująca się tym zawodowo? Dlaczego tak rzadko możemy usłyszeć jego myśl w czasie homilii? A polska prasa oraz inne media? Darmo by w nich szukać podobnej analizy fenomenu „siły moralnej" Papieża z Polski, jakiego dokonał tygodnik amerykański. Niestety, nie jest tak, żeby cała Polska doceniała znaczenie kolejnych pielgrzymek Papieża do ojczyzny i jego słowa, nie mówiąc już o życiu według jego nauki.

Papież ma tak wiele do zrobienia, a tak mało czasu – piszą redaktorzy „Time'u". My też mamy mało czasu, warto o tym pamiętać nie tylko od święta.

**Wojciech CHUDY**

# ZWYCIĘSTWO? – W PIĘĆDZIESIĄT LAT PÓŹNIEJ

**Pół wieku to sporo czasu. Nawet w wymiarze historycznym pięćdziesiąt lat to okres, w którym można sobie pozwolić na spokojny namysł co do minionych wydarzeń i racjonalną ocenę – taką, która pozbawiona emocji jednak nie traci pamięci.**

**Obchodziliśmy w tym roku wraz z całym światem taką właśnie rocznicę. Dzień Zwycięstwa – 8 maja 1945 roku. Choć minęło już sporo czasu od dnia 8 maja i ostygły emocje, to warto wrócić do tej sprawy, na przykład po to, by skonstatować nieprzemijalność pewnych postaw politycznych.**

**Czciliśmy w tym roku ten dzień z całym światem – lecz jakby osobno. Razem – a jakby z boku. W zgiełku dość żenujących sporów wewnętrznopolitycznych dotyczących wyjazdu premiera na obchody w Moskwie znikła sprawa dla nas najważniejsza w aspekcie tej rocznicy.**

**Lech Wałęsa, prezydent RP, nie został zaproszony – a ściślej mówiąc odmówiono mu zaproszenia – na obchody w Berlinie, mieście, w którym (z pewnym przybliżeniem mówiąc) pięćdziesiąt lat temu zakończyła się druga wojna światowa w Europie.**

**Niemcy uroczyście świętując lekcję klęski – która zresztą wróciła ich, jak synów marnotrawnych, demokracji, cywilizacji i europejskiej kulturze – zadecydowali, że głównymi aktorami obchodów będą tylko mocarstwa, które wówczas, przed pół wiekiem, podpisały akt kapitulacji. Wtedy, w 1945, polskich oddziałów nie było również na defiladzie zwycięzców w Londynie. Jak głośno wypomniał to nasz minister spraw zagranicznych Władysław Bartoszewski, przemawiając w końcu kwietnia bieżącego roku w Bundestagu, wtedy mocarstwa postąpiły po myśli Stalina, który niechętnie widziałby Polskę tak wyróżnioną. Było już po Jałcie i Stalin szykował Polakom inne defilady.**

**A teraz? Dlaczego teraz powiedziano „Nie" prezydentowi Polski – kraju, który jako pierwszy został zaatakowany i stawił opór w tej wojnie? Po czyjej myśli obecnie działano? Komu Polska przeszkadzała? Kto tym razem został usatysfakcjonowany?**

**Decyzja kanclerza Kohla – nie wątpię, że podjęta w porozumieniu z sojusznikami, aby mimo wszystko nie zapraszać Lecha Wałęsy – ma jakiś dziwny posmak. Polska od kilku lat stara się o wejście do struktur zachodnioeuropejskich zarówno gospodarczych, jak i obronnych. Szczególnie konsekwentnym rzecznikiem tych starań jest Lech Wałęsa. Dziś, kiedy coraz to Jelcyn, to Kozyriew, to znów Graczow wydają groźne pomruki na temat ewentualnego przyjęcia Polski do NATO, zaproszenie jej prezydenta na prestiżowe obchody w Berlinie byłoby czymś w rodzaju obiecującej deklaracji. Byłoby to coś w rodzaju: „Witajcie w klubie!" lub przynajmniej: „Witajcie, choć na razie na chwilę w klubie" czy „Witajcie w przedpokoju". A przecież dotychczasowa polityka „członków klubu" wobec Polski polegała na wzajemnym znoszeniu się sygnałów. Co obieca Kinkel, to odwoła Christopher. Słowa poparcia usłyszane w Danii natychmiast ulegają**

zmrożeniu przez oświadczenie ministra spraw zagranicznych w Paryżu. I chodzi o to, żeby tak trzymać. Dać posmakować marchewkę i nie rozzłościć niedźwiedzia.

W rezultacie Dzień Zwycięstwa świętowali w Schauspielhaus w Berlinie wraz z Kohlem i prezydentem Herzogiem Al Gore – wiceprezydent Stanów Zjednoczonych, Major – premier Wielkiej Brytanii, Mitterand – prezydent Francji i premier Rosji Czernomyrdin.

Cała sprawa ma posmak starej historii, tej z 1945 roku, kiedy to w ściśle dobranym gronie stanowiono „wszystko o nas bez nas" i kiedy publicznie wypowiadano wiele okrągłych i pełnych obłudy zdań. Nic nie zostało odwołane. Historii nie przywrócono w dawne koleiny, te sprzed Września, Teheranu i Jałty. Ciągłość tej tradycji politycznej – bodaj najhaniebniejszej w naszym wieku – została zachowana. Zacytowano słowa Stalina: „Polsza? Niet, niet, Polsza niet".

Poza tym decyzja ta miała również swój kontekst – by tak rzec – „etyczny". Wieczorem 8 maja bieżącego roku na placu Piłsudskiego w Warszawie przemawiał prezydent RP. Mówił, że dzień dzisiejszy najwłaściwiej biorąc „jest dniem refleksji i zadumy nad wyrokami historii, nad prawami rządzącymi polityką i nad przyszłością".

Łączył tę datę z innymi datami i faktami: „1 i 17 września 1939 roku, 1 sierpnia 1944 roku, Oświęcim, Katyń, Teheran i Jałta przypominają cierpienia całego narodu. Jest w nich krew, ból i poniżenie, jest podeptanie praw międzynarodowych, obłuda i cynizm wielkich tego świata. Tego wszystkiego nie przekreślił koniec wojny. Dlatego dla nas, Polaków, dzień 8 maja na zawsze pozostanie datą kontrowersyjną. Dzień, w którym skapitulował hitlerowski faszyzm, nie był dla nas pierwszym dniem wolności. Jedna połowa Europy świętowała zwycięstwo i oswobodzenie, a nad drugą rozciągał się już cień totalitarnego imperium. Nasz naród przetrwał wojenną nawałnicę, ale nie dane mu było wyjść z mroku".

Prezydent stawiał pytania – pytania etyczne – o ten świat, w którym „wielkie interesy polityczne, gra o podział wpływów na mapie świata kazały zataić niewygodną prawdę" o Polakach i innych narodach uciemiężonych.

W konkluzji mowy Wałęsy nadzieja i gorycz rozkładały się w dwóch wyraźnie nierównych częściach: „Mimo bowiem zwycięstw wolności i demokracji na naszym kontynencie, mimo że upadł mur berliński, Europa ciągle jest daleka od jedności. Widzimy nadal podziały na lepszych i gorszych. Widzimy opieszałość struktur europejskich w poszerzaniu strefy współdziałania, dostatku i bezpieczeństwa. Nasuwają się nam niedobre skojarzenia z przeszłości".

Kanclerz Kohl i jego wysocy goście domyślali się, mogli być prawie pewni, że podobne słowa padną w sali berlińskiej Schauspielhaus, gdy w dniu 8 maja przemówi w niej prezydent polski Lech Wałęsa. Komu były potrzebne takie słowa i taka atmosfera? A tak, jak doniosły gazety, podczas uroczystości w Berlinie „mówiono przede wszystkim o przyszłości Europy".

Dzień Zwycięstwa – 8 maja 1945 roku. Pięćdziesiąta rocznica – 8 maja 1995 roku. Jak ten czas leci. Minęło już sporo czasu od dnia uroczystości, ostygły emocje. Jednak warto wracać do tych spraw. My mamy powody, aby mieć stale w pamięci nasze zwycięstwa i klęski. Dzień 8 maja obchodzimy dziwnie podobnie do 1 Września.

**Maria FILIPIAK**

# JAN PAWEŁ II o Rosji i braciach prawosławnych
## (Bibliografia wypowiedzi 1979-1995)

### Wykaz skrótów

AP1 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 1, Città del Vaticano 1982, ss. 462

AP2 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 2, Città del Vaticano 1986, ss. 479

AP3 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 3, Città del Vaticano 1989, ss. 395

AP4 – *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. 4, Città del Vaticano 1992, ss. 383

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 1574
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss. 220

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1979

1. *Postępować naprzód w dialogu z Kościołami prawosławnymi* (Do przedstawicieli Fundacji „Pro Oriente", 28 III), NP II, 1, s. 305-306; toż: *Progredire nel dialogo con le Chiese Ortodosse*, IGP II, 1, s. 736-737.

2. *Przeżywajmy i ukazujmy razem całą rzeczywistość Ewangelii* (Do studentów prawosławnych, 19 V), NP II, 1, s. 508-509; toż: *Viviamo e presentiamo insieme tutta la realtà*, IGP II, 1, s. 1170-1171.

3. *List na tysiąclecie chrześcijaństwa na Rusi-Ukrainie* (Do kardynała Slipyja, 16 VI), NP II, 1, s. 731-734; toż: *Lettera per il Millennio del Cristianesimo in Rus--Ucraina*, IGP II, 1, s. 1559-1565.

4. *Apostolska wiara stanowi podstawę stosunków ekumenicznych* (Do prawosławnej delegacji, 28 VI), NP II, 1, s. 774-775; toż: *La fede negli apostoli salda base dei rapporti ecumenici*, IGP II II, 1, s. 1644-1646.

5. *Wspólne oświadczenie papieża Jana Pawła II i patriarchy Dimitriosa I* (30 XI), NP II, 2, s. 624; toż: *La dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del patriarca Dimitrios I*, IGP II, 2, s. 1296-1297.

6. *Tradycje Wschodu i Zachodu* (Anioł Pański, 2 XII), NP II, 2, s. 628-630; toż: *Il tempo d'avvento ci prepara all'esame della nostra umanità*, IGP II, 2, s. 1313-1315.

1980

7. *Święci Cyryl i Metody współpatronami Europy* (List apostolski [...] „Egregiae virtutis", 31 XII), NP III, 2, s. 913-914; toż: *Lettera apostolica „Egregiae virtutis"*, IGP III, 2, s. 1833-1839.

1981

8. *Patronowie wspólnego dziedzictwa kontynentu europejskiego* (Homilia, 14 II), NP IV, 1, s. 145-147; toż: *L'evangelizzazione è l'identità più profonda della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 293-297.

9. *Posiadanie cennego dziedzictwa pociąga za sobą odpowiedzialność* (Orędzie na uroczystości ku czci świętych Cyryla i Metodego w Velehradzie, 6 VII), NP IV, 2, s. 2-4; toż: *Possedere un'eredità preziosa comporta una grande responsabilità*, IGP IV, 2, s. 5-11.

10. *Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy* (Do uczestników kolokwium, 6 XI), NP IV, 2, s. 246-248; toż: *Cristo per salvare l'Europa e il mondo da ulteriori catastrofi*, IGP IV, 2, s. 566-571.

## 1984

11. *Udienza a studenti ortodossi* (Audiencja dla studentów prawosławnych) (4 VI), IGP VII, 1, s. 1609-1610.

12. *Una consegna alle nuove generazioni: rivivere la valorosa azione di Cirillo e Metodio* [Przesłanie do nowych pokoleń: przeżyć na nowo cenne dzieło Cyryla i Metodego] (Do wspólnoty Słoweńców, 15 IX), IGP VII, 2, s. 560-563.

## 1985

13. Encyklika [...] *Slavorum apostoli* (2 VI), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 1-6; toż: *„Slavorum apostoli"*, IGP VIII, 2, s. 3-33.

14. *Apostołowie Słowian* (Anioł Pański, 7 VII), AP2, s. 428-430; toż: *L'eredità cristiana e culturale dei due „Padri" dei popoli slavi*, IGP VIII, 2, s. 101-103.

15. *Wyzwanie dla ewangelizacji Europy* (Homilia na zakończenie obchodów 1100-lecia śmierci św. Metodego, 13 X), ORpol. 6(1985) nr 10-11-12, s. 14-15; toż: *Non solo un ricordo ma una sfida per l'evangelizzazione dell'Europa*, IGP VIII, 2, s. 948-953.

16. *Con i giovani, sull'esempio dei SS. Cirillo e Metodio, nella luce del Concilio lo slancio della Chiesa di oggi verso una nuova evangelizzazione missionaria* [Wraz z młodymi, na wzór świętych Cyryla i Metodego, zryw współczesnego Kościoła ku nowej ewangelizacji misyjnej] (Do kolegium kardynałów, 20 XII), IGP VIII, 2, s. 1555-1565.

## 1988

17. *Euntes in mundum* (List apostolski [...] z okazji Tysiąclecia Chrztu Rusi Kijowskiej, 25 I), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 3-5; toż: *„Euntes in mundum"*, IGP XI, 1, s. 202-224.

18. *Akatyst w łączności z Kościołami Wschodu i Zachodu* (Homilia, 25 III), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 16-17; toż: *„Questo poderoso e dolcissimo inno akáthistos sia la profezia di una umanità nuova"*, IGP XI, 1, s. 752-757.

19. *Un valore che trascende ogni spazio geografico e culturale: la fede in Dio e la libertà di professarla e praticarla* [Wartość, która przekracza każdą przestrzeń geograficzną i kulturową: wiara w Boga oraz wolność jej wyznawania i praktykowania] (Do uczestników kolokwium „Wierzący w ZSRR dziś", 26 III), IGP XI, 1, s. 771-773.

20. *Per la ricorrenza del 50$^{o}$ di sacerdozio* [Z okazji jubileuszu 50-lecia kapłaństwa] (List do kard. M. I. Lubaczivskiego, 5 IX), IGP XI, 3, s. 608-610.

21. *Il bisogno di equilibrio spirituale dei popoli è la sfida centrale della nostra civiltà* [Potrzeba równowagi duchowej ludów jest centralnym wyzwaniem naszej cywilizacji] (Do uczestników Kongresu z okazji Chrztu Rusi Kijowskiej, 12 XI), IGP XI, 4, s. 1517-1519.

22. *Wspólne korzenie* (Do uczestników sympozjum nt. początków chrześcijaństwa słowiańsko-bizantyjskiego, 5 V), ORpol. 9(1988) nr 3-4, s. 4; toż: *La celebrazione del Millennio della Rus' di Kiev occasione di gioia comune da vivere nella piena libertà religiosa*, IGP XI, 2, 1143-1146.

1990

23. *Tu znajduje się kamień węgielny europejskiej jedności* (Homilia, Velehrad, 22 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 24-26; toż: *„Ecco, la notte è passata: il vostro pellegrinaggio verso la libertà deve tuttavia continuare"*, IGP XIII, 1, s. 976-981.

1991

24. *List Ojca świętego Jana Pawła II do Braci w biskupstwie na kontynencie europejskim* (Fatima, 13 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 25-26; toż: *Chiedo insistentemente la preghiera a tutti*, „La Traccia" 12(1991) nr 5, s. 532-533.

25. *List [...] do biskupów kontynentu europejskiego na temat stosunków między katolikami a prawosławnymi w nowej sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej* (31 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 36-37; toż: *„Ricapitolare in Cristo tutte le cose"*, „La Traccia" 12(1991) nr 5, s. 579-582.

26. *Na drodze ku jedności w wierze* (Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego w Bazylice Watykańskiej, 7 XII), ORpol. 13(1992) nr 1, s, 38-39; toż: *„Lasciatevi riconciliare con Dio"*, „La Traccia" 12(1991) nr 12, s. 1531-1533.

1992

27. *Sercem Kościoła jest miłość otwarta na wszystkich* ((Przemówienie podczas audiencji dla członków i współpracowników Unii Dzieł Pomocy Kościołom Wschodnim, 25 VI), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 24-25; toż: *Voi siete un prezioso aiuto per il Papa*, „La Traccia" 13(1992) nr 6, s. 824-825.

28. *Europejski człowiek pomiędzy Atlantykiem a Uralem drogą Kościoła* (Przemówienie podczas spotkania przewodniczących Konferencji Episkopatów Europy, 1 XII), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 19-21.

1993

29. List apostolski [...] *Europae Orientalis* o przekształceniu Komisji „Pro Russia" w Stałą Komisję Międzydykasterialną do Spraw Kościoła w Europie Wschodniej, 15 I), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 5.

30. *Formacja ekumeniczna w Kościele* (Do przewodniczących Komisji do Spraw Ekumenizmu Konferencji Episkopatów i Synodów Katolickich Kościołów Wschodnich, 15 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 34-35.

1994

31. List apostolski [...] *Tertio millennio adveniente* (10 XI), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 4-22.

1995

32. List apostolski *Orientale lumen* [...] w setną rocznicę listu apostolskiego „Orientalium dignitas" Papieża Leona XIII (2 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 32-44.

33. Encyklika *Ut unum sint* (25 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 4-31.

# NOTY O AUTORACH

Irina Iłowajska Alberti (Aleksiejewna), publicystka, tłumaczka. Urodzona w 1924 r. w Belgradzie w rodzinie rosyjskich emigrantów. Absolwentka rosyjskiego gimnazjum w Belgradzie. Studia na Uniwersytecie Belgradzkim, w Rzymie i Cambridge. Żona włoskiego dyplomaty, w latach 1946-1975 wykładowca języka rosyjskiego, autorka publikowanych w prasie włoskiej przekładów i artykułów dotyczących gł. spraw rosyjskich i sowieckich. Mieszkanka wielu krajów europejskich i pozaeuropejskich.

Współpracownica radia „Swoboda", a następnie sekretarka Aleksandra Sołżenicyna w USA.

Od 1980 r. redaktor naczelny ukazującego się w Paryżu tygodnika „Russkaja mysl", a od 1988 – dyrektor katolickiego rosyjskojęzycznego radia „Błagowiest" („Zwiastun Dobrej Nowiny").

W 1991 r. uczestniczka Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów do Spraw Europy.

Wyróżniona m.in. nagrodą czasopisma „Arka" „za pracę na rzecz rosyjsko-polskiej zgody i wzajemnego poznania obu narodów".

Autorka wielu artykułów i przekładów, m. in. pracy W. Leontowicza *Istorija libieralizma w Rossii 1762-1914* (1980) stanowiącej 1. tom redagowanej przez A. Sołżenicyna serii „Issledowanija nowiejszej russkoj istorii".

Carl Albert Anderson, profesor, prawnik. Urodzony w 1951 r. w Torrington (Connecticut, USA). Studia w Seattle University i na uniwersytecie w Denver.

Od 1976 r. prawnik w Sądzie Najwyższym USA. W latach 1983-1994 profesor prawa rodzinnego w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Watykanie, od 1988 r. w Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family w Waszyngtonie.

Ekspert wielu ciał w Białym Domu, m. in. do spraw zdrowia, rodziny, bezpieczeństwa i stosunków społecznych, np. w latach 1985-1987 specjalny asystent prezydenta do spraw łączności społecznej.

Członek (i wiceprzewodniczący do spraw polityki społecznej) Knights of Columbus, członek United States Commission of Civil Rights. Członek zarządu Fellowship of Catholic Scholars.

Wyróżniony nagrodą Lincare przyznaną przez National Federation of Catholic Scholars.

Główne obszary badań: prawo rodzinne, polityka socjalna, nauczanie społeczne Kościoła. Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Rocco Buttiglione, profesor, filozof, prawnik. Urodzony w 1948 r. w Gallipoli (Włochy). Studia uniwersyteckie w Rzymie i Turynie. Profesor na uniwersytecie w Teramo; prorektor Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Założyciel Pontificia Accademia delle

Scienze Soziali, współpracownik wielu czasopism, m.in. „Il Nuovo Areopago", „Il Sabato", „30 Giorni", „Avvenire", „Il Tempo". Uczestnik ruchu „Comunione e Liberazione".

Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1994).

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, etyka, myśl Karola Wojtyły, teoria dialektyki, filozofia kultury i polityki, prawo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991; wyd. pol. *Etyka w kryzysie* 1994); *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero* (1992); *Il problema politico dei cattolici* (1993); *Chrześcijanie a demokracja* (1993).

Stanisław Ciesielski, profesor, historyk. Urodzony w 1954 r. w Poznaniu. Studia na Uniwersytecie Wrocławskim. Od 1978 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż uniwersytetu.

Członek Polskiego Towarzystwa Historycznego, Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Komitetu Redakcyjnego „Dziejów Najnowszych", Rady Naukowej Ośrodka Badań Wschodnich Uniwersytetu Wrocławskiego.

Główne obszary badań: historia najnowsza (m.in. represje wobec narodów zamieszkujących ZSRR, problematyka Śląska po II wojnie światowej), dzieje polskiej myśli politycznej, gł. socjalistycznej, historia Uniwersytetu Wrocławskiego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Niepodległość i socjalizm. Tradycja w myśli politycznej polskiego ruchu socjalistycznego w latach 1939-1948* (1986); *Myśl polityczna polskich komunistów w latach 1939-1944* (1990); *Dylematy i poszukiwania. Studia nad polską myślą socjalistyczną 1939-1948* (współautor, 1991); *Masowe deportacje radzieckie w okresie II wojny światowej* (red. i współautor, 1993). Autor kilku edycji krytycznych, m.in. K. Kelles-Krauz *Naród i historia. Wybór pism* (wybór i oprac., 1989) i wielu artykułów.

Jolanta Darczewska, doktor, filolog. Urodzona w 1950 r. w Szydłowcu (woj. kieleckie). Studia z zakresu filologii rosyjskiej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Krakowie oraz z zakresu filologii słowiańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim i na Uniwersytecie Łomonosowa w Moskwie.

W latach 1973-1982 asystent w WSP w Krakowie. Od 1982 do 1992 r. redaktor w wydawnictwie „Książka i Wiedza", a od 1992 r. specjalista w Ośrodku Studiów Wschodnich (obecnie kierownik Zespołu Informacji Prasowej).

Członek Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich.

Główne obszary badań: językoznawstwo, przekładoznawstwo, politologia.

Autorka przekładów i artykułów z zakresu problematyki rosyjskiej publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Roman Dzwonkowski SAC, profesor, socjolog. Urodzony w 1930 r. w Dzwonku k. Ostrołęki. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1961 r. pracownik naukowy KUL.

Członek Komisji Episkopatu Polski „Iustitia et Pax", Komitetu Badań nad Polonią PAN i Stowarzyszenia „Wspólnota Polska".

Główne obszary badań: socjologia grup etnicznych, zwłaszcza polskich w krajach zachodnich i na Kresach Wschodnich pierwszej i drugiej Rzeczypospolitej, Polonia i Polacy w ZSRR.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Społeczne listy pasterskie biskupów polskich 1891-1918* (1974); *Polska opieka religijna we Francji w latach 1909-1939* (1988); Papież Jan Paweł II, *Przemówienia do Polonii i Polaków za granicą 1979-1987* (1988).

Ewa Gruner-Żarnoch, doktor nauk medycznych. Urodzona w 1934 r. w Kaliszu Wielkopolskim. Studia na Akademii Medycznej w Poznaniu i Pomorskiej Akademii Medycznej w Szczecinie.

Od 1957 r. adiunkt Pomorskiej AM, w latach 1957-1977 – w Klinice Chirurgii Dziecięcej, a następnie do 1994 r. w Zakładzie Anestezjologii, Reanimacji i Intensywnej Terapii. Ponadto, od 1970 r., chirurg w Wojewódzkiej Stacji Pogotowia Ratunkowego. Obecnie pracownik Studium Kształcenia Podyplomowego Lekarzy Rodzinnych.

Członek Stowarzyszenia Katyńskiego w Szczecinie (od 1992 r. prezes), Stowarzyszenia „Wspólnota Polska" oraz Forum Powrotu Polaków z Kazachstanu.

Wyróżniona nagrodami dydaktycznymi i naukowymi, Złotym Krzyżem Zasługi, Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski, „Gryfem Pomorskim" oraz tytułami „Przyjaciel Dziecka" i „Nieprzeciętna roku 1995".

Główne obszary badań: chirurgia dziecięca i chirurgia plastyczna.

Autorka artykułów i opracowań z powyższych dziedzin.

Janusz G u l a, magister filozofii. Urodzony w 1953 r. w Pionkach w woj. radomskim. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1984-1992 asystent w Zakładzie Etyki KUL. Obecnie zatrudniony w redakcji „Ethosu".

Główne obszary badań: bioetyka, deontologia lekarska, filozofia przyrody ożywionej.

Publikacje książkowe: *W obronie człowieka nie narodzonego* (współautor, 1986); *W imieniu dziecka poczętego* (współautor i współredaktor, 1988, 1991[2]).

Autor artykułów poświęconych różnym aspektom problemu przerywania ciąży.

Marek H o ł u s z k o, magister inżynier. Urodzony w 1950 r. w Białymstoku. Studia na Wydziale Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego i na Wydziale Elektrycznym Politechniki Warszawskiej.

Od 1975 r. do zwolnienia z przyczyn politycznych w 1980 r. starszy asystent na Politechnice Świętokrzyskiej (później WSI) w Radomiu. W latach 1980-1981 pracownik Instytutu Meteorologii i Gospodarki Wodnej w Warszawie. Po okresie ukrywania się i uwięzienia w latach 1981-1983 zatrudniony jako robotnik. Od 1986 r. inżynier techniczny na Uniwersytecie Warszawskim. W latach 1989-1991 pracownik Deutsche Elektronen Synchrobron w Hamburgu. Od 1991 r. ponownie na UW.

W latach 1980-1981 członek Komisji Interwencyjnej, a od 1981 r. członek Zarządu Regionu Mazowsze i delegat na I Zjazd „Solidarności" (współautor uchwał Zjazdu dotyczących narodów Europy Wschodniej i mniejszości narodowych w Polsce). W latach 1991-1994 współpracownik Komitetu Helsińskiego w Warszawie.

Wyznaniowo związany z Kościołem prawosławnym, przez działalność opozycyjną zaprzyjaźniony z kościołem św. Stanisława Kostki w Warszawie.

Autor licznych artykułów o tematyce społeczno-politycznej (gł. dotyczących mniejszości narodowych i prawosławnych w Polsce).

Jan J a r c o, doktor, rusycysta, publicysta. Urodzony w 1942 r. w Ciścu na Ziemi Żywieckiej. Studia z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Wrocławskim i Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1968-1987 zatrudniony w „Pax-ie" jako dziennikarz prasowy i pracownik Studium Publicystyki o ZSRR. Od 1987 r. w ODiSS, dziennikarz „Ładu", kierownik Pracowni Wschodnioeuropejskiej. W latach 1988-1989 redaktor „Pobratymcy". Od 1991 r. pracownik Ośrodka Studiów Wschodnich przy Ministerstwie Współpracy Gospodarczej z Zagranicą. Obecnie nadal związany z „Ładem".

Główne obszary zainteresowań: problematyka wschodnia, szczególnie chrześcijaństwo na Wschodzie i ekumenizm. Autor licznych artykułów publicystycznych i naukowych poświęconych tym zagadnieniom.

Paul Johnson, historyk, dziennikarz, reporter. Urodzony w 1928 r. Studia w Stonyhurst i Magdalen College w Oksfordzie.

Pracownik „Réalités" i jednocześnie „The New Statesman" (1955-1970, od 1967 r. jako redaktor). W latach 1980-1981 profesor komunikacji w American Enterprise Institute w Waszyngtonie. Współpracownik wielu znanych czasopism, takich jak londyński „Times", „New York Times", „Wall Street Journal", „Washington Post", „Time", L'Express", „Die Welt".

Laureat wielu nagród, m. in. Francis Boyer Public Policy Award oraz Krug Awar for Excellence in Literature.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Elisabeth I. A Study in Power and Intellect* (1977); *Pope John XXIII* (1974); *A History of Christianity* (1976, wyd. pol. *Historia chrześcijaństwa*, 1993); *Enemies of Society* (1977); *Pope John Paul II and the Catholic Restoration* (1982); *A History of the Modern World. From 1917 to the 1980* (1983, wyd. pol. *Historia świata (od roku 1917)*, 1989); *A History of the Jews* (1987, wyd. pol. *Historia Żydów*, 1993); *Intellectuals* (1988, wyd. pol. *Intelektualiści*, 1994).

Janusz Kamocki, doktor, etnograf. Urodzony w 1927 r. w Warszawie, związany z Ziemią Sandomierską. Studia na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1952-1988 pracownik Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Od 1989 r. do emerytury w 1994 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Obecnie wykładowca na UJ i UMCS.

W latach 1992-1993 zaangażowany w badania nad ludnością polską zamieszkującą Kazachstan i Uzbekistan.

Członek honorowy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, członek Komisji Etnograficznej PAN, prezes Społecznego Komitetu Pomocy Polakom w Azji Środkowej.

Główne obszary badań: zasięgi polskich grup etnicznych w Polsce i poza jej granicami, obrzędowość polska, kultury Azji Południowej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Przegląd kwestionariuszy etnograficznych* (1953); *Strój sandomierski* (1957); *Strój świętokrzyski* (1961); *Przygoda z Indonezją* (1976, wyd. w j. ros. 1982). Autor licznych artykułów, również obcojęzycznych.

O. Gieorgij Koczetkow, duchowny prawosławny, duszpasterz i ewangelizator, należący do tzw. pokolenia odwilży chruszczowowskiej. Święcenia kapłańskie przyjął pod koniec lat '70, odbywając następnie studia teologiczne w Akademii Duchownej w Leningradzie.

Jeden z najbardziej znanych i aktywnych kapłanów-ewangelizatorów działających w środowiskach inteligencji moskiewskiej w warunkach mniej lub bardziej konspiracyjnych.

Współtwórca Towarzystwa Prawosławno-Misyjnego, założyciel Wyższej Szkoły Katechetów im. św. Filareta (Drozdowa) działającej przy jego nowatorskiej parafii pw. Spotkania Ikony Matki Boskiej Włodzimierskiej w Moskwie (parafia ta zyskała miano pierwszej parafii misyjno-wspólnotowej). Współpracownik kwartalnika „Istina i żyzń".

O. Ignacy Krokszyn, mnich prawosławny należący do tzw. pokolenia samizdatu. Święcenia kapłańskie przyjął w 1989 r.

Doktor socjologii i filozofii, teolog i aktywny duszpasterz. Założyciel i pierwszy ihumen klasztoru Narodzenia Bogurodzicy w Bobreniewie k. Kłomny; twórca modelu otwartego klasztoru prawosławnego.

Jarosław Merecki SDS, magister filozofii. Urodzony w 1960 r. w Bisztynku w woj. olsztyńskim. Studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

Od 1991 wykładowca etyki w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Salwatorianów w Bagnie w woj. wrocławskim. Współpracownik Polskiego Instytutu Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie. Obecnie redaktor „Ethosu".

Główne obszary badań: etyka, związki etyki i antropologii (zwłaszcza teoria prawa naturalnego), filozofia polityki.

Publikacje książkowe: *Rocco Buttiglione. Doktorat honoris causa KUL 18 maja 1994* (red. i oprac., 1994), *Wokół encykliki „Veritatis splendor"* (red., 1994).

Autor licznych artykułów i przekładów z zakresu etyki i filozofii kultury.

Ks. Piotr P a w l u k i e w i c z, licencjat teologii, kaznodzieja. Urodzony w 1960 r. w Warszawie. Studia na Papieskim Wydziale Teologicznym i na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1985 do 1987 r. wikariusz parafii w Otwocku. W latach 1991-1992 prefekt i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Warszawie, obecnie wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1992 r. dyrektor Wydziału Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Warszawskiej.

Członek Radiowej Redakcji Mszy Świętej.

Autor artykułów o problematyce duszpasterskiej publikowanych w czasopismach katolickich i wystąpień w diecezjalnym radiu „Józef".

Grzegorz P r z e b i n d a, doktor, rusycysta. Urodzony w 1959 r. w Jaworznie. Studia z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Od 1983 r. pracownik naukowo-dydaktyczny tegoż uniwersytetu. W latach 1990-1992 redaktor naczelny wydawnictwa „Arka".

Od 1992 do 1994 r. prezes zarządu Centrum Polsko-Niemieckiego w Krakowie.

Wyróżniony nagrodą Pol-Cul (za wkład w rozwój porozumienia polsko-rosyjskiego).

Główne obszary badań: rosyjska myśl filozoficzna i literatura rosyjska.

Autor monografii *Włodzimierz Sołowjow wobec historii* (1992), edycji krytycznej: M. Bułhakow *Mistrz i Małgorzata* (1990) oraz artykułów publikowanych w czasopismach specjalistycznych i społeczno-kulturalnych.

Paweł P r z e c i s z e w s k i, magister, historyk. Urodzony w 1955 r. w Warszawie. Studia na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1982-1984 pracownik ODiSS w Warszawie, potem SGPiS do 1990 r. Następnie, do 1994 r., drugi sekretarz Konsulatu RP w Sankt-Petersburgu i w Ambasadzie RP w Tallinie (Estonia).

Członek warszawskiego KIK-u i współpracownik redakcji „Spotkań".

Główne obszary badań: życie społeczne i religijne Rosji i krajów bałtyckich, środowiska dysydenckie tego obszaru, mniejszości religijne w Polsce.

Autor artykułów dotyczących powyższych dziedzin, publikowanych w czasopismach specjalistycznych i społeczno-kulturalnych.

Maciej R a j e w s k i, magister, archeolog. Urodzony w 1962 r. w Chełmie. Studia z zakresu weterynarii na Akademii Rolniczej w Lublinie, z zakresu archeologii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz filozofii w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

Od 1992 r. asystent na UMCS.

Główne obszary badań: antropologia społeczna i kulturowa, archeologia.

Autor kilku artykułów.

Jewgienij B. R a s z k o w s k i, kandydat nauk historycznych. Urodzony w 1940 r. w Moskwie. Studia w Moskiewskim Państwowym Instytucie Historyczno-Archiwalnym.

Od 1964 r. pracownik Rosyjskiej Akademii Nauk.

Członek Rosyjskiego Stowarzyszenia Biblijnego, Żydowskiego Stowarzyszenia Historycznego (Moskwa) i Society for Russian Religious Philosophy (Filadelfia).

Główne obszary badań: naukoznawstwo, filozofia chrześcijańska, historiografia, studia biblijne, politologia, nauczanie szkolne.

Autor monografii i rozpraw publikowanych w czasopismach filozoficznych, orientalistycznych i innych.

Irena Sławińska, profesor, teatrolog, historyk literatury. Urodzona w 1913 r. w Wilnie. Studia na Uniwersytecie im. Stefana Batorego w Wilnie oraz na Sorbonie. W czasie wojny pracownik fizyczny i nauczyciel w tajnym nauczaniu na Wileńszczyźnie.

Po wojnie starszy asystent na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, w 1949 r. wydalona z uczelni w pierwszej „czystce" na uniwersytetach. Od 1949 r. współpracownik Komisji Historii Literatury Polskiej w Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Od 1950 r. adiunkt, a następnie profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (obecnie emerytowany). Wykładowca na wielu zagranicznych uczelniach, m.in. w Providence, Urbana (USA), Louvain (Belgia), Fryburgu (Szwajcaria), Toronto (Kanada).

Kierownik Katedry Dramatu i Teatru oraz Katedry Literatury Porównawczej Wydziału Nauk Humanistycznych KUL.

Członek Pen-Clubu oraz kilku towarzystw naukowych o zasięgu międzynarodowym; członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL oraz Rady Naukowej Instytutu Sztuki PAN.

Wyróżniona m.in. medalem „Za wybitne osiągnięcia w dziele umacniania więzi Polonii z Macierzą" i Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego (doroczna nagroda KUL).

Główne obszary badań: filozofia (gł. antrpologia) teatru, nowe teorie teatru, dramat europejski, zwłaszcza poetycki (szczególnie Eliot, Claudel), współczesny teatr religijny w Polsce i na świecie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tragedia w epoce Młodej Polski* (1948); *O komediach Norwida* (1953); *Sceniczny gest poety. Zbiór studiów o dramacie* (1960); *Reżyserska ręka Norwida* (1971); *Współczesna refleksja o teatrze. Ku antropologii teatru* (1979, tłum. na j. franc. i wyd. w Belgii w 1985 r.); *Wśród mitów teatralnych Młodej Polski* (red., 1983); *Moja gorzka europejska Ojczyzna* (1988); *Odczytanie dramatu* (1988); *Teatr w myśli współczesnej* (1990); *Dramat i teatr religijny w Polsce* (red., 1991).

Ioann (Iwan) Swiridow, protojerej, kandydat nauk teologicznych. Urodzony w 1951 r. w Odincowie w obwodzie moskiewskim.

Studia w Moskiewskiej Akademii Duchownej (MAD) i w Instytucie Ekumenicznym w Bosse (Szwajcaria).

W latach 1980-1981 wykładowca w MAD. Od roku 1982 do 1990 pracownik Wydziału do Spraw Kontaktów Kościoła Prawosławnego z Zagranicą, a od 1990 r. – Wydziału Oświaty Patriarchatu Moskiewskiego. Od 1992 r. redaktor naczelny radiostacji „Sofia", a od lipca 1995 r. redaktor naczelny chrześcijańskiego radiowego kanału cerkiewnospołecznego w Moskwie.

Prezydent Centrum św. Pawła na Wydziale Dziennikarskim Uniwersytetu Moskiewskiego im. M. W. Łomonosowa.

Odznaczony Orderem Świętego Sergiusza Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej oraz Orderem Marii Magdaleny Polskiej Cerkwi Prawosławnej.

Główne dziedziny aktywności: teologia, radiowe programy religijne.

Autor artykułów o tematyce filozoficzno-teologicznej publikowanych w czasopismach rosyjskich i zagranicznych.

Ludwik Marian Wiśniewski OP, duszpasterz środowisk akademickich i inteligenckich. Urodzony w 1936 r. w Skierbieszowie na Zamojszczyźnie. Studia teologiczne na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Duszpasterz akademicki kolejno w Gdańsku, Lublinie, Wrocławiu i Krakowie.

Duchowy patron powstania Ruchu Młodej Polski w 1969 r. w Gdańsku. W 1977 r. współzałożyciel Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela (i jeden z sygnatariuszy „Apelu do Społeczeństwa"). Inicjator powołania Stowarzyszenia Młodych Katolików w sierpniu 1980 r.

Od 1991 r. duszpasterz w parafii rzymskokatolickiej św. Katarzyny w Petersburgu.

# SUMMARY

The present, double issue of "Ethos" is devoted to various aspects of the transformations that are currently taking place in Russia and, in particular, to the topic of the relations between Poles and Russians. Many texts in the issue express indicate a thought that these relations must acquire a new quality nowadays. Such suggestions are brought together in the article From the Editors which points out that, in the face of the difficult history of the neighbourhood of the two nations, lasting many a century, a new perspective of their mutual future can and should be stipulated by the value of forgiveness. A fragment of the apostolic letter of Pope John Paul II concerning Eastern Christianity, quoted below, indicates the evangelical values which link the East with the West and the Orthodox Church with Catholicism.

The first two articles in the issue have a universal character and, in a sense, they constitute an introduction to the main theme. Carl A. Anderson, an American philosopher and theologian, discusses John Paul II's encyclical *Evangelium vitae*, and Paul Johnson, a British historian, considers the role of freedom in the history of societies.

The central position of the current issue of the "Ethos" is given to a block of texts entitled In the Name of Reconciliation between Nations. The block begins with an address by Irina Ilovayska Alberti, a Russian emigree activist and the editor in chief of the weekly "Russkaya mys'l", which she gave to the Institute of John Paul II during a ceremony organized on the day of the Pope's birthday. In the speech she uttered the poignant words – "I ask the Poles for forgiveness". The text is followed by a record of a discussion which followed her address at the Institute of John Paul II and an interview with the author (carried out by Fr Alfred Wierzbicki). This ideologically central block ends with two speeches: the first one is by the President of the Republic of Poland, Lech Wałęsa, delivered in Katyń, in June 1995, on the occasion of laying the foundation stone of the cemetery of Polish officers murdered by the NKVD; the second speech is by Ewa Gruner-Żarnoch who represented the Society of Katyń Families at the same ceremony.

Subsequent articles are devoted to the socio-political history of Russian and they are given a collective title of Russia's Dilemmas on the Breakthrough. On the basis of an interpretation of the writings of Richard Pipes, Maciej Rajewski presents an analysis of Russian history which heavily burdens the Russian society and state of today, while Stanisław Ciesielski also recalls the tragic history which nowadays affects the relations between Russian and Chechnya. Jolanta Darczewska discusses the difficult situation of the still young freedom of Russian press, again endangered by the omnipotence of the state, and supports her claims with a rich accummulation of facts. The block ends with an article by Grzegorz Przebinda who sketches out an ideological and intellectual profile of Alexander Solzhenitsyn.

The drama of transformations is also expressed in the very title of the next block of texts, namely, The Church on the Way Impulses and Obstacles. Fr Ioan Sviridov writes about the theological role of the name (due to every human person) in the Orthodox Church. Evgeni B. Rashkovski recalls the theological thought, life and martyr's death of Fr Alexander Mien' who – in the opinion of many Russians – died in the name of a renewal of the Orthodox Church. The latter is also a subject of the next two articles, by Paweł Przeciszewski who makes an attempt to outline the main evangelization conceptions which today emerge within that Church, and by Jan Jarco who presents some aspects of the difficulties faced by attempts at renewal. A series of Talks about Russia also refers to the theme of this block; it contains three interviews with clergymen working in Russia, namely, Fr A. Wierzbicki talks to a Pole, Ludwik Wiśniewski, OP, while P. Przeciszewski talks to two Russians, Fr Ignacy Kryokshin and Fr Georgij Kotchetkov.

Relations between the two nations constitute the subject matter of the block Poles and Russians. Roman Dzwonkowski, SAC, recalls instances of defending human dignity in the world of the Gulag by both Orthodox and Catholic clergy. Janusz Kamocki characterizes the past and the present of Poles living in Kazakhstan. Finally, Marek Hołuszko discusses the specificity of the Orthodox community living in Poland.

The part devoted to blocks of articles ends, as usually, with the section Thinking about Fatherland, which contains a homily by Fr Piotr Pawlukiewicz who advises on the place and situation of the priest in today's Poland. The issue also contains the column Polemics – here Janusz Gula corrects some mistaken, though popular, conceptions about the attitude of the ancients towards the defence of the life of unborn children – as well as the publication of the third (and last) installment of the essay by Rocco Buttiglione and Jarosław Merecki, SDS, *Europe as a Philosophical Concept.*

In this issue of "Ethos" a special place is taken by two texts whose protagonist is Professor Irena Sławińska, a distinguished theatre specialist, scholar and educator. In the section The Talks of the "Ethos", in an interview by Wojciech Chudy, Professor Sławińska shares with the reader her recollections – since her childhood till the present day – and "in passing" makes a number of brililant and critical observations concerning various domains of culture, science and morality. The interview is supplemented by a short literary and autobiographic "parabolic triptych" by Irena Sławińska.

The section Notes and Reviews – quite extensive in this issue – contains many reviews of books connected with the "Russian question". Books written by the authors of articles presented in this issue – by Fr A. Mien' and A. Solzhenitsyn – are discussed by Krzysztof Wons, SDS, and Agnieszka Żychska. Jan Jacko outlines the problem of the anthropology of the icon on the basis of a book by L. Uspensky, *Teologia ikony* [*The Theology of the Icon*]. Adam Hlebowicz reviews a book by W. Zajączkowski about the political aspects of Russia's future existence. Michał Piela, SDS, discusses a book which contains Fr R. Dzwonkowski's account of the martyrology of Poles in Russia. The remaining reviews contained in the section concern works connected generally or topically with the problem of the ethos of our times. Natasza Strehlau critically discusses a book representing the so-called anti-Socratic attitude (I. F. Stone's *The Trial of Socrates*), while Wojciech Chudy – a work by P. Johnson, *The Intellectuals*, which evokes many contexts coinciding with the spiritual and moral situation of the Poland of today. The history of Poland from the period of World War II is the subject of a book by T. Strzembosz, reviewed by Janusz Drob. In a philosophical review Ireneusz Ziemiński discusses H. Plessner's book *Władza a natura ludzka* [*Authority and Human Nature*]. A decisively critical evaluation of a book by H. Bakuła and H. Sierzpowska, *Bandana, czyli jak być supernastolatkiem* [*Bandana, Or How to Be a Super-Teenager*] is offered in a review by Dorota Kornas-Biela. The section ends with a text by Franciszka Wawro who describes the activities of the societies of TV viewers in France.

In the section Reports Fr Sławomir Nowosad gives an account of the international theological conference Arcic II (1994), and Witold Putkiewicz discusses the main theses of a national scientific session Ethics in Business (1994).

John Paul II has been proclaimed the Man of the Year 1994 by the "Time" magazine. In the section The Pontificate in the Eyes of the World, A. Żychska describes the issue of the "Time" devoted to this nomination. In turn, in a standing column, Through the Prism of the Ethos, Wojciech Chudy touches the problem of an ambiguous evaluation of the fiftieth anniversary of the end of World War II in the eyes of the Poles, in the context of the President of the Republic of Poland not being invited to the ceremonies.

The issue ends with Bibliography containing the speeches made by John Paul II devoted to Russia and the Orthodox Church (Maria Filipiak). Notes about Authors contain short personal and professional characteristics of the main authors of this issue.

# CONTENTS
## ETHOS 8:1995 No. 2-3 (30-31)

## POLES AND RUSSIANS – TOWARDS RECONCILIATION


From the Editors – Samaritans and Jews – Poles and Russians ... Towards Reconciliation through Forgiveness ..... 5
JOHN PAUL II – "Almost everything joins us together" (Fragment of an Apostolic Letter *Orientale lumen*) ..... 11
Carl A. ANDERSON – *Evangelium vitae* and the New Culture for Life ..... 13
Paul JOHNSON – Freedom. Taking Account of Human Nature ..... 20


## IN THE NAME OF RECONCILIATION OF THE NATIONS


Irina ILOVAYSKA ALBERTI – Love Rejoices together with Truth ..... 31
Discussion after the Lecture ..... 41
We are Seeking God's Hand (an interview with Irina Ilovayska Alberti by Fr Alfred Wierzbicki) ..... 70
Lech WAŁĘSA – The Truth about Katyń – The Seed of Reconciliation (The Speech by the President of the Republic of Poland in Katyń, June 4, 1995) ..... 73
Ewa GRUNER-ŻARNOCH – The Voice of the Society of Katyń Families Katyń, June 4, 1995) ..... 76


## RUSSIA'S DILLEMMAS OF THE BREAKTHROUGH


Maciej RAJEWSKI – To Overcome the Burden of One's Own History ..... 81
Stanisław CIESIELSKI – Russia and Chechnya – A Short History of the Drama ..... 101
Jolanta DARCZEWSKA – Russian Press after the 1991 Breakthrough ..... 114
Grzegorz PRZEBINDA – Solzhenitsyn in Conflict with the Enlightenment Tradition ... 126


## THE CHURCH IN THE WAY – IMPULSES AND OBSTACLES


Ioann SVIRIDOV – Towards the Theology of the Name ..... 141
Evgeni B. RASZKOWSKI – Protoyerey Alexander Mien': An Intellectual Sketch ..... 153
Paweł PRZECISZEWSKI – Evangelical Conceptions of the Russian Orthodox Church Reformers ..... 166
Jan JARCO – The Russian Orthodox Church and the Problem of Renewal ..... 183

## POLES AND RUSSIANS

Roman DZWONKOWSKI, SAC – United in the Defence of Human Freedom and Dignity ..... 195
Janusz KAMOCKI – Poles in the Kazakhstan: Yesterday and Today ..... 204
Marek HOŁUSZKO – The Polish Citizens of the Orthodox Denomination ..... 214

## TALKS ABOUT RUSSIA

Towards the Realization of the Vision of Regained Unity (Fr Alfred Wierzbicki talks with Ludwik Wiśniewski, OP) ..... 227
Reconstruction and Openness (Paweł Przeciszewski talks with Fr Ignacy Kriokshin) .... 236
"After all, Christianity is One ..." (Paweł Przeciszewski talks with Fr Georgi Kotchetkov) 239

## POLEMICS

Janusz GULA – On Abortion in Antiquity. Some Polemical Remarks ..... 247

## THINKING ABOUT FATHERLAND

Fr Piotr PAWLUKIEWICZ – "Our Father ..." ..... 254

## THE TALKS OF THE "ETHOS"

Ardour and Concentration (Wojciech Chudy talks with Professor Irena Sławińska) ..... 259
Farewell to "the Enemy" (A Parabolic Triptych) ..... 291

## THE CHRISTIAN ROOTS OF EUROPE

Rocco BUTTIGLIONE, Jarosław MERECKI, SDS – Europe as a Philosophical Concept (Part III) ..... 295

## NOTES AND REVIEWS

Natasza STREHLAU – Socrates on Trial of a Modern Democrat (rev. of I. F. Stone, *The Trial of Socrates*, London 1988) ..... 313
Wojciech CHUDY – The Intellectuals and Morality (rev. of P. Johnson, *Intelektualiści* [*The Intellectuals*], Warszawa 1994) ..... 319
Janusz A. DROB – When the Ramparts are Washed Away by Time ... (rev. of *Bohaterowie "Kamieni na szaniec" w świetle dokumentów* [The Protagonists of "Kamienie na szaniec" in the Light of the Documents], ed. by T. Strzembosz, Warszawa 1994) ..... 325
Ireneusz ZIEMIŃSKI – Man as an Impenetrability in History (rev. of H. Plessner, *Władza a natura ludzka* [Authority and Human Nature], Warszawa 1994) ..... 329
Jan F. JACKO – Philosophical Anthropology and the Experience of the Icon (rev. of L. Uspenski, *Teologia ikony* [The Theology of the Icon], Poznań 1993) ..... 334
Krzysztof Wons, SDS – Father Alexander Mien' – The Man of God and a Theologian (rev. of A. Mien', *Syn Człowieczy* [God's Son), Warszawa 1994 and *Sakrament, słowo, obrzęd* [The Sacrament, the Word, the Ritual], Łuków 1992) ..... 339

Agnieszka ŻYCHSKA – In the Name of Truth and Self-Renunciation (rev. of A. Solzhenitsyn, *Żyj bez kłamstwa* [Live without Lies], Warszawa 1994) .... 343
Adam HLEBOWICZ – Russia will Survive – but What Russia? (rev. of W. Zajączkowski, *Czy Rosja przetrwa do roku 2000?* [Will Russia Survive till 2000?], Warszawa 1993) . 349
Michał PIELA, SDS – Radiant with Faith (rev. of *Za wschodnią granicą 1917-1993. O Polakach i Kościele w dawnym ZSRR z Romanem Dzwonkowskim SAC rozmawia Jan Pałyga SAC* [Beyond the Eastern Border 1917-1993. Jan Pałyga, SAC talks with Roman Dzwonkowski, SAC about Poles and the Church in the former Soviet Union] Warszawa 1993) ..... 353
Dorota KORNAS-BIELA – A Handbook of Demoralization (rev. of H. Bakuła, H. Sierzpowska, *Bandana, czyli jak być supernastolatkiem* [Bandana, or How to Be a SuperTeenager], Warszawa 1994) ..... 357
Franciszka W. WAWRO – Recipients of the Media, Start Reacting More Lively! From the experiences of the French societies of TV viewers. ..... 363

## REPORTS

Fr Sławomir NOWOSAD – Life in Christ. *ARCIC* II on Moral Issues ..... 369
Witold M. PUTKIEWICZ – Ethics in Business (report form a national scientific conference – Radom '94) ..... 378

## THE PONTIFICATE IN TH EYES OF THE WORLD

Agnieszka ŻYCHSKA – John Paul II Nominated the Man of the Year 1994 by the "Time" Magazine ..... 384

## THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech Chudy – Victory? – Fifty Years After ..... 389

## BIBLIOGRAPHY

John Paul II on Russia and the Orthodox Brothers (Maria Filipiak) ..... 391
Notes about Authors ..... 396
Summary ..... 403

**Wydawcy:** INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylężek.

**Kolportaż:** Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL; telefon i fax: 0-81 325-30
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 54-18-09 (centrala), 55-71-66 (kolportaż)

**W poprzednich numerach:**

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)

---

**W najbliższych numerach:**

* Praca i płaca
* John Paul II's Vision of Europe
* Postmodernizm

---